

“EL SANADOR DE LAS HERIDAS” Y EL ENCUENTRO ENTRE IBN ‘ARABĪ Y AVERROES

“THE HEALER OF WOUNDS” AND THE MEETING BETWEEN IBN ‘ARABĪ AND AVERROES

David Fernández Navas

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

Resumen

La enigmática entrevista entre Ibn ‘Arabī y Averroes ha sido objeto de múltiples interpretaciones durante el último siglo, tanto en el campo de los estudios akbaríes, como entre los especialistas en filosofía averroísta. Sin embargo, apenas hay investigaciones que se hagan cargo de “El Sanador de las Heridas” (*Mudāwī l-Kulūm*), una misteriosa figura sobre la que gira todo el capítulo de *Las Iluminaciones de La Meca* (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*) donde aparece la narración. En el presente trabajo, ofrecemos un estudio exhaustivo sobre el texto akbarí, con especial atención al papel de ese misterioso *sanador*, y consideramos algunos pasajes de la obra de Averroes. Ello nos permitirá interpretar el encuentro en profundidad y responder a diversas cuestiones que aún siguen abiertas.

Palabras clave

Ibn ‘Arabī; Averroes; escatología; conocimiento; amor

Abstract

The enigmatic conversation between Ibn ‘Arabī and Averroes has been the subject of multiple interpretations in the last century, both in the field of Akbarian studies and among specialists in Averroist philosophy. However, there are hardly any studies dealing with “The Healer of Wounds” (*Mudāwī al-Kulūm*), a mysterious figure around whom the entire chapter of *The Meccan Revelations* (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*)—in which the account appears—revolves. In this paper, I offer a comprehensive study of the Akbarian text, with a special focus on the role of this mysterious healer, while also examining some passages from Averroes’ work. This will allow us to interpret the encounter in depth and to address several questions that remain open.

Keywords

Ibn ‘Arabī; Averroes; Eschatology; Knowledge; Love

Introducción

En cierto pasaje de *Las Iluminaciones de La Meca* (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*), Ibn ‘Arabī recuerda el día en que conoció a Averroes. El místico murciano apenas había entrado en la adolescencia, pero el célebre pensador deseaba entrevistarse con él, pues había oído noticias sobre el vasto conocimiento que había adquirido a través de una experiencia iluminativa. Nada más verlo, se levantó para abrazarlo y le dijo: “sí”. El muchacho devolvió un “sí” y Averroes se llenó de alegría; pero enseguida añadió un “no”. Visiblemente turbado, el filósofo le espetó: “¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el asunto mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?” Su respuesta fue: “Sí, no. Y entre el sí y el no, los espíritus salen volando de sus materias y las cervices de sus cuerpos”. Averroes palideció y comenzó a repetir la frase: “No hay poder ni fuerza sino por Dios”, como si hubiera comprendido el sentido de la alusión. Más tarde, daría las gracias por haber conocido a alguien que gozase de aquel estado cuya existencia él había sostenido.

Durante el último siglo, esta enigmática entrevista ha recibido gran atención por parte de los expertos en sufismo akbarí. Su popularización debe mucho a Miguel Asín Palacios, quien la tradujo al castellano en *El Islam cristianizado* (1931). Y por supuesto, a Henry Corbin que en *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī* (1958), la cifró como símbolo del choque entre la tradición aristotélica y la neoplatónica, así como de la separación entre Occidente y Oriente.¹ A un lado quedaba Averroes, el enemigo de Avicena que, en su intento de restaurar el peripatetismo auténtico, negaba las jerarquías angélicas, el conocimiento supra-intelectual, el creacionismo y la resurrección individual. Al otro, Ibn ‘Arabī, continuador de la filosofía aviceniana, cuyas enigmáticas palabras lo descubrían como discípulo del Ḥaḍir –o Ḥiḍr–, el guía invisible que conduce al mundo imaginal, allí donde lo espiritual se sensibiliza y lo sensible se espiritualiza. El libro de Corbin gozó de un gran éxito, pero también fue objeto de graves críticas.² En 1988, Michel Chodkiewicz llamó la atención sobre un importante dato relacionado con la entrevista. Al traducir la respuesta del joven místico, había eliminado la mención al “Sanador de las Heridas” (*Mudāwī al-Kulūm*), un misterioso personaje sobre el que orbita todo el capítulo donde aparece el encuentro.³ Efectivamente, según indica el propio Ibn ‘Arabī, la respuesta a Averroes coincide con el contenido de un discurso que una vez pronunció ese *Mudāwī*. Chodkiewicz dedujo que dicha figura era, en realidad, Idrīs-Enoch-Hermes –pues

¹ Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī* (Córdoba: Almuzara, 2023).

² Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī* (París: Gallimard, 1986); William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Nueva York: SUNY, 1989); Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabī, le Livre et la Loi* (París: Seuil, 1992); Franz Rosenthal, “Ibn ‘Arabī Between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’: ‘Sūfism and Philosophy are Neighbors and Visit Each Other’. *Fa-inna at-taṣawwuf wa-t-taḥfalsuf yatajāwarāni wa-yatazāwarāni*”, *Oriens* 31 (1988): 1-35, 4.

³ Michel Chodkiewicz, “Toward Reading the *Futūḥāt al-Makkiyya*”, en Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, vol. 2 (Nueva York: Pir, 2004), 35-36. Chodkiewicz no reparó en que Corbin simplemente había volcado al francés la traducción de Asín Palacios.

el texto le atribuye importantes conocimientos en alquimia, astrología y cosmología–; y señaló la resurrección de los cuerpos y el adelanto escatológico, como el verdadero tema de la conversación. Esta aportación fue sin duda de gran valor. Pero también resultaba un tanto escueta: zanjaba la cuestión en poco más de un párrafo y no terminaba de aclarar el sentido de la alusión akbarí. Desde entonces, se han producido numerosas aproximaciones de diversa orientación. Algunos investigadores han indagado en el sentido del “sí” y el “no”, pero sin considerar apenas el papel del Sanador de las Heridas.⁴ Otros han asumido la visión de Chodkiewicz sin demasiada discusión.⁵ Y solo unos pocos se han ocupado del Mudāwī de un modo amplio: Mikko Telaaranta, que sostiene que en realidad se trata de Empédocles y más recientemente, Stephen Hirtenstein, que defiende la tesis de Idrīs, pero también apunta a Jesús.⁶

La recepción del texto akbarí entre los especialistas en Averroes se ha desarrollado en otras direcciones y, al menos hasta donde conocemos, sin ningún tipo de atención al Mudāwī. De forma general, se acepta que el encuentro tuvo lugar, así como el contenido de la conversación.⁷ Pero algunos investigadores han cuestionado la supuesta reacción del filósofo.⁸ Probablemente, la crítica más dura hasta la fecha sea la de Dominique Urvoy. El relato de Ibn ‘Arabī le parece que demuestra su perfecto desconocimiento de la

⁴ William C. Chittick, “Between the Yes and the No: Ibn al-‘Arabī on Wujūd and the Innate Capacity”, en *The Innate Capacity*, editado por R. Forman (Oxford: OUP, 1998), 95-110; Steffen Stelzer, “Decisive Meetings: Ibn Rushd, Ibn ‘Arabi, and the Matter of Knowledge”, *Alif* 16 (1996): 19-55; Salman H. Bashier, *Ibn al-‘Arabī’s Barzakh* (Nueva York: SUNY, 2004), 56-74; Salman Bashier, “Ibn al-‘Arabī’s Encounter with Ibn Rushd and the Merging of the Two Seas of Mysticism and Philosophy in Islam”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 64 (2018): 53-68; David Fernández Navas, “El ‘sí’ y el ‘no’ de Ibn ‘Arabī a Averroes: un profundo ‘sí’ de amor”, en *Filosofía, método y otros prismas: historia y actualidad de los problemas filosóficos*, editado por V. Raga Rosaleny y M. Bermúdez Vázquez (Madrid: Dykinson, 2022), 145-159.

⁵ Véase Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time* (Leiden: Brill, 1998), 51; Mohamed Haj Yousef, *Ibn ‘Arabī – Time and Cosmology* (Nueva York: Routledge, 2008), 120-155.

⁶ Mikko Telaaranta, *Aristotelian Elements in the Thinking of Ibn al-‘Arabī and the Young Martin Heidegger* (Tesis doctoral: Universidad de Helsinki, 2012), 293-322; Stephen Hirtenstein, “The Healer of Wounds: Interpreting Human Existence in the Light of Alchemy of Ascension”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 70 (2021): 23-49.

⁷ Miguel Cruz Hernández, *Abū-l-Walīd Muhammad Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia* (Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986), 38; Josep Puig Montada, “Materials on Averroes’s Circle”, *Journal of Near Eastern Studies* 51/4 (1992): 241-260; Joaquín Lomba Fuentes, “Apuntes sobre la significación de Ibn ‘Arabī de Murcia”, en *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes* (Murcia: Universidad de Murcia y Academia Alfonso X El Sabio, 1987), 901-911; Emile Fricaud, “Le problème de la disgrâce d’Averroès”, en *Averroès et l’averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, editado por A. Bazzana, N. Bériou y P. Guichard (Lyon: PUL, 2019), 155-189, 132.

⁸ Dominique Urvoy, *Averroes: las ambiciones de un intelectual musulmán* (Madrid: Alianza, 1998), 181-184. Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2001), 166-167; Mohammed Salah Bouchtalla “‘An ‘alāqat al-mutaṣawwif bi-l-faylasūf: Ibn ‘Arabī muṣayyi‘an Ibn Rušd”, *Tabayyun* 5, 21 (2017): 45-62.

psicología averroísta, además de su profundo narcisismo y resentimiento hacia el mundo almohade. En un tono muy distinto, Emilio Tornero y Rafael Ramón Guerrero han llamado la atención sobre un fragmento del *Kašf ‘an manāhiğ al-adilla* de Averroes que encajaría con la narración akbarí.⁹

En el presente trabajo, ofrecemos un estudio exhaustivo sobre el texto de Ibn ‘Arabī –con especial atención al “Sanador de las Heridas”– y consideramos algunos pasajes de la producción teológico-filosófica de Averroes –el *Tahāfut*, el *Faṣl* y el *Kašf*–. Nuestro objetivo es interpretar: a) cuál fue el tema de la conversación; b) qué significa el sí y el no; c) a qué alude el vuelo de los espíritus y las cervices; d) qué pudo entender Averroes; e) hasta qué punto su reacción resulta plausible; f) y quién es esa misteriosa figura llamada *Mudāwī l-Kulūm*.

1. El Sanador de las Heridas y la realidad de Muhammad

La primera mención al “Sanador de las Heridas” aparece al final del capítulo 14 de *Futūḥāt*.¹⁰ Ibn ‘Arabī cuenta que, una vez tuvo una experiencia visionaria, mediante la que conoció a los veinticinco polos perfeccionadores de las comunidades anteriores al Enviado y que uno de ellos se llamaba *Mudāwī l-Kulūm*. Según la tradición, el polo (*quṭb*) es la persona que ocupa el puesto más alto en la jerarquía de la santidad (*walāya*), en cada época.¹¹ Los polos son, en este sentido, los amados preferidos de Dios y el modelo de humanidad perfectamente realizada. Una de sus funciones principales es la guía iniciática hacia el ascenso espiritual que permita el encuentro íntimo con la divinidad. Ibn ‘Arabī entiende que cada polo hereda la sabiduría de un profeta determinado, aunque al mismo tiempo, todos son expresión de la realidad de Muhammad, cuya existencia e influjo espiritual precede a su aparición histórica:

El polo único es el espíritu de Muhammad [...]. Se le preguntó: ‘¿Cuándo fuiste profeta?’ Y respondió: ‘Cuando Adán estaba entre el agua y la arcilla’. Su nombre era el Sanador de las Heridas (*Mudāwī l-Kulūm*) porque es experto en curar las llagas (*ğirāḥāt*) del amor pasional (*hawā*), la opinión, el mundo, Satán y el yo (*nafs*); con el lenguaje profético (*nabawī*), de los mensajeros (*risālī*) y de la santidad (*walāya*) es sumamente experto. Tenía puesta su mirada

⁹ Emilio Tornero Poveda, “La filosofía andalusí frente al sufismo”, *al-Qantara*, 17 (1996): 3-17; Rafael Ramón Guerrero, *Averroes. Sobre filosofía y religión. Introducción y selección de textos* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1998), 114.

¹⁰ Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. 1, ed. ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb (Yemen: Wizārat al-Taḳāfa, 2010), 431. En inglés, existe una traducción a cargo de Eric Winkel: Ibn ‘Arabī, *The Openings Revealed in Makkah*, vol. 2 (Oceans Within, 2022), 249-292.

¹¹ Este es solo uno de los sentidos en que Ibn ‘Arabī considera los polos. Sobre este tema, véase Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, vol. 1, 189-197; Ibn ‘Arabī, *Il mistero dei custodi del mondo*, editado por C. Casseler (Turín: Il Leone Verde, 2001); M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*; Iskandar Arnel, “The Poles (*Aqtāb*) in the Thought of Ibn ‘Arabī”, *Jurnal Ushuluddin* 13/2 (2008): 123-131.

en el lugar de nacimiento de su cuerpo, La Meca, y en La Siria [espiritual] (*al-Šām*)¹². Luego, su mirada se dirigió a un lugar cuyo calor y frescura eran intensos al mismo tiempo, un lugar donde ningún descendiente de Adán puede llegar con su cuerpo (*ġasad*). Una persona, sin salir de La Meca, pudo ver esos lugares, pues la tierra le fue allanada, y así los contempló.¹³

Puede apreciarse la referencia a la tensión originaria del ser humano hacia Dios y el papel terapéutico del Enviado, como figura mediadora entre Dios y la comunidad. Ibn ‘Arabī considera que toda persona sufre una profunda herida de amor: el anhelo de retornar al origen, de reunirse con el Creador.¹⁴ De modo que todo deseo hacia las cosas mundanas no es más que un efecto de superficie de esa honda llaga. Y aunque ésta no se cerrará del todo hasta el día de la resurrección, sí es posible un alivio transitorio: el adelanto escatológico. Una unión parcial y por un instante, con ese Amado que se oculta siempre que se muestra, que se escurre como agua entre los dedos, pues todo deseo, toda vocación concreta hacia la Realidad esencial (*al-Ḥaqq*), implica una dualidad, una relación de velamiento y desvelamiento, donde la Ipseidad del Absoluto resulta inaccesible. Muhammad cura las heridas porque es guía hacia la elevación espiritual: allí donde confluyen los contrarios; la Siria espiritual donde la ocultación y la manifestación del Amado se dan cita sin cesar; donde el amante espiritual es capaz de gozar de la presencia de un Amado siempre esquivo que se descubre apenas por un suspiro. La palabra iniciática es, por tanto, alivio temporal para la laceración metafísica que no podrá sanar mientras la persona se mantenga anclada al plano de lo terrenal.

2. La herida del amante espiritual

El Sanador de las Heridas es el gran protagonista del capítulo 15 de *Futūḥāt*.¹⁵ El texto comienza con unos versos que condensan aspectos cruciales de la experiencia del amante espiritual. Escribe el maestro andalusí:

¹² En el capítulo 178 de *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabī ofrece un poema que describe su entrada en La Siria (*al-Šām*) espiritual, como espacio de encuentro con el Amado donde se superponen dimensiones aparentemente contrapuestas y del que solo se puede hablar mediante el símbolo. En ese ámbito se le reveló que la perfección del amor consiste en la conjugación de Lo Oculto y Lo Manifiesto. Véase Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. 5, ed. ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb (El Cairo: al-Mağlis al-‘Alā li-l-Ṭaqāfa, 2017), 603-604; David Fernández Navas, *Un jardín entre llamas: la concepción del amor en Ibn ‘Arabī* (Córdoba: Almuzara, 2025), 142-143.

¹³ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 431 [salvo cuando se indique lo contrario, todas las traducciones de *Futūḥāt* son propias].

¹⁴ Véase Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt V*, 610-629; también David Fernández Navas, “Amor divino, espiritual, natural y elemental en Ibn ‘Arabī”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 41/1 (2024): 27-37.

¹⁵ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 431. El título es: “Sobre el conocimiento (*ma‘rifa*) de los alientos (*al-anfās*) y el conocimiento de sus polos: los realizadores [de la realidad divina] (*muḥaqqiqīn*) acceden a través de él a sus secretos”.

El mundo de los alientos [es] de mi aliento (‘Ālamu l-anfāsi min nafasi)
 y ellos son los más elevados en la santidad (wa-humu l-’a lūna fi l-quḍsi).
 Su elegido es un señor elocuente (Muṣṭafā-hum sayyidun lasinun)
 y su inspiración le llega en el timbre (wa-ḥyuhu ya tī-hi fi l-ḡarasī).
 Hablé con el portero, cuando vio (Qultu li-l-bawwābi ḥīna ra ‘ā)
 lo que sufro en la vigilia (mā uqāsi-hi mina l-ḥarasī).
 Dijo: “¿Qué esperas de él, hijo mío?” (Qāla: Mā tabḡī-hi yā waladī?)
 Respondí: “La cercanía del señor puro (Qultu: Qurba l-sayyidi al-naddusi),
 mi intercesor para la guía espiritual, quizá (man ṣaḡī l-l-imām ‘asā),
 una presencia suya, para el arrebatado” (ḥaṭratun min-hu li-muḡtaliṣi).
 Dijo: “No ofrece sus fragancias (Qāla: Mā yu tī ‘awāriḡa-hu)
 a un rico no que no ha sido probado” (li-ḡaniyyin ḡayri muḡtali ‘si).¹⁶

El poeta sufre porque anhela la presencia de un Amado que siempre se sustrae. El mundo de los alientos simboliza la presencia de Aquel por Quien no duerme. Si coincide con su propio aliento –su propio yo (*nafs*)– es porque el acceso a la realidad divina está siempre mediado por la propia limitación, la propia carencia. Hay aquí una consonancia con el célebre aforismo de Ḡunayd: “el agua es del color del recipiente que la contiene”. Desde esta perspectiva, se entiende que no haya santidad (*quḍs*) más elevada que la de quien goza de los alientos, pues ir más allá sería cancelar la diferencia entre las criaturas y el Creador. Por eso, Ibn ‘Arabī advierte, en otro pasaje de *Futūḡhāt*, que el punto más alto del amor humano hacia Dios es la dualidad.¹⁷ El disfrute de los alientos está, además, íntimamente ligado a la elocuencia. En *Los Engarces de las Sabidurías* (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*), el maestro andalusí presenta a los elocuentes como aquellos capaces de nombrar a Dios en todas las cosas, pues perciben la unidad del deseo (*hawā*) originario: captan que todo anhelo humano es, en última instancia, anhelo de unión con el Creador y que todo objeto de adoración es, por tanto, receptáculo para la manifestación divina.¹⁸ Los elocuentes son, asimismo, los “servidores del instante” (*ubbād al-waqt*).¹⁹ Su compromiso con el carácter trascendente del Amado no les permite detenerse en ninguna de Sus faces, más que por un segundo. El vínculo del poema entre elocuencia y sonoridad redundante, justamente, en el carácter efímero de la experiencia teofánica. Ibn ‘Arabī suele distinguir entre el amor de la vista –dirigido a los cuerpos y que puede extenderse en el tiempo– y el amor del oído –dirigido a los espíritus y que dura apenas un suspiro–.²⁰ Que la inspiración de la elocuencia llegue en el timbre enfatiza, así, la dimensión pneumática y el carácter perentorio de la unión. El guardián de la puerta señala, finalmente, que el gozo de los

¹⁶ Ibn ‘Arabī, *Futūḡhāt I*, 432.

¹⁷ Ibn ‘Arabī, *Futūḡhāt V*, 594.

¹⁸ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-‘Alā’ ‘Afīfī. (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), 195.

¹⁹ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 196.

²⁰ Ibn ‘Arabī, *Futūḡhāt V*, 602.

alientos está vetado para el rico, esto es, para quien se aferra a lo que ya tiene: lo exterior y ya disponible, sus propias capacidades cognoscitivas, los bienes terrenales... Según el Corán, Dios es El único Rico (*al-Ġanī*) y los seres humanos, siempre, los necesitados.²¹ La advertencia parece clara. Quien no se despoje de toda pretensión de señorío y reconozca la radical dependencia respecto al Creador, la íntima herida que lo define desde lo más profundo de su ser, no podrá acceder al ámbito de la manifestación ni disfrutar de la fragancia del Amado. La cuestión del señorío y la desposesión tiene, además, una importante dimensión gnoseológica. Sabemos que Ibn ‘Arabī se inició en la vía sufi de la mano de ‘Uraybī, un maestro de la servidumbre (*‘ubūdiyya*) que igual que el Profeta, fue conocido como un iletrado (*ummi*), alguien que no quiso reducir la amplitud de lo Real a los límites del intelecto, y que intentó estar siempre disponible a la comparecencia del Amado.²² En palabras de nuestro autor:

Es iletrado aquel que no emplea su consideración reflexiva y su juicio racional para desentrañar los sentidos y misterios que encierra el Corán. No utiliza pruebas racionales para obtener conocimiento de las cosas divinas [...]. Allí donde el corazón está a salvo de consideración reflexiva (*nazar*), entonces, de acuerdo tanto a la Ley como a la razón, hay recepción hacia la apertura divina en el modo más perfecto y sin demora.²³

3. Los caminos de la sanación

Ibn ‘Arabī explica que los alientos son brisas (*rūhī*) de cercanía (*qurb*) a la Verdad (*ilāhī*) divina; y que cada que vez que los conocedores de fragancias –los gnósticos– (*‘arifūn*)²⁴ perciben un aroma, se produce una inflamación del deseo, una renovación del anhelo de la presencia.²⁵ El Sanador de las Heridas se ofrece entonces como guía:

[El Sanador de las Heridas] tiene el secreto que buscan y el conocimiento que desean alcanzar de Él. El Verdadero (*al-Ḥaqq*) lo estableció entre ellos [la humanidad] como un polo (*quṭb*) alrededor del cual gira Su esfera y como un guía (*imām*) a través del cual se establece

²¹ C. 35:15.

²² “Uno de mis maestros [‘Uraybī] practicaba la invocación *Allāh, Allāh* sin añadir nada, y le pregunté: “¿Por qué no dices más bien *Lā ilāha illā Allāh* (No hay más dios que Dios)? buscando con mi pregunta beneficiarme de una enseñanza espiritual. Me respondió: “Hijo mío, el soplo del que respira está en las manos de Dios, no en las suyas, y toda letra es un soplo. Así pues, temo que pronunciando *lā* (no) para decir la fórmula *lā ilāha illā Allāh* ese *lā* sea mi último soplo y que así muera en la terrible soledad de la negación”, Claude Addas, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del Azufre Rojo* (Buenos Aires: Yerrahi, 2021), 57.

²³ Chittick, *Sufi Path*, 235-236.

²⁴ Aunque la palabra *‘arif*, en un contexto sufi, suele traducirse como “gnóstico”, en otro trabajo hemos propuesto la fórmula “conocedor de fragancias”, véase Fernández Navas, “Amor divino, amor espiritual”, 4.

²⁵ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 432, 14.

Su reino (*mulūku-hum*). Su nombre es el Sanador de las Heridas. A través suyo, se difunde un conocimiento (‘ilm), sabiduría (*ḥikma*) y secretos (*asrār*) que ningún libro puede abarcar.²⁶

El maestro andalusí presenta varios de los caminos de curación hacia los que guía el Mudāwī: El primero tiene que ver con el conocimiento del tiempo: “[Del Sanador de las Heridas] brota el secreto del tiempo (*dahr*) del que se forman los tiempos (*duhūr*)”.²⁷ Este saber está estrechamente vinculado a dos hadices auténticos: “Allāh existía y no había nada con Él” y “No maldigáis al tiempo (*dahr*) porque Allāh es el tiempo (*Dahr*)”.²⁸ En otra sección de *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabī diferencia entre el tiempo en sentido absoluto (*dahr*) – tiempo de la Eternidad, sin límite e incondicionado que pertenece únicamente a Dios– y el tiempo relativo (*zamān*) –propio de los seres humanos–.²⁹ El tiempo relativo se despliega en tres dimensiones: tiempo cíclico –el orden cósmico, las estaciones, los días y las noches...–; tiempo lineal, cronológico y cuantitativo –del inicio al fin de la creación, del nacimiento a la muerte...–; y tiempo cualitativo y discontinuo de la experiencia teofánica –que se yergue verticalmente frente a la horizontalidad del tiempo lineal–. Cada una de estas dimensiones temporales es, también, una epifanía del tiempo absoluto. Esto nos permite comprender la potencia curativa del conocimiento temporal. El *Mudāwī l-Kulūm* es guía hacia una experiencia fugaz que, de forma análoga al *kairós* paulino, satisface aquí y ahora, *hic et nunc*, el íntimo anhelo del Reino de lo Eterno.³⁰ Por eso el tiempo de la manifestación es curativo.³¹ E Ibn ‘Arabī asegura que quien conoce su secreto “no se detiene en ninguna atribución de lo Real (*al-Haqq*)”.³² Es verdadero testigo del instante, amante en continuo tránsito, imantado por la amplitud (*ittisā*) de un Amado que no deja de ofrecerse en formas inéditas.

El Sanador de las Heridas goza, además, de la espiritualidad procedente del cielo de Saturno.³³ En la cosmología akbarí, cada esfera planetaria está asociada a una sabiduría profética.³⁴ A Saturno le corresponde la de Abraham. Éste proporciona guía sobre la firmeza (*ṭabāt*) y la estabilidad (*tamkīn*) y también sobre la duración (*dawām*) y la subsistencia o perduración (*baqā*). La firmeza en esta vida y en la otra es, según el Corán

²⁶ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 432, 15-18.

²⁷ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 432, 20.

²⁸ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 441, 14-18.

²⁹ Véase Pablo Beneito, “El tiempo de la gnosis: consideraciones acerca del pasado y el futuro de la mística en la obra de Ibn ‘Arabī”, en *La mística en el siglo XXI* (Madrid: Trotta, 2002), 89-106.

³⁰ Sobre las conexiones entre la temporalidad de la experiencia imaginal akbarí y el *kairós* paulino, véase José Antonio Antón Pacheco, “*Hic et nunc*: una categoría de la hermenéutica de la existencia en Henry Corbin”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 72 (2016): 113-121.

³¹ Véase Fernández Navas, “Amor divino, amor espiritual”.

³² Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 441.

³³ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 441.

³⁴ Véase Juan Antonio Pacheco Paniagua, “La cosmología de Ibn al-‘Arabī”, en *Los dos horizontes: Textos sobre Ibn al-‘Arabī*, editado por A. Carmona González (Murcia: Editorial Regional, 1992), 339-360; Fernando Mora, *La tierra del despertar: cosmología y poética en Ibn ‘Arabī* (Córdoba: Almuzara, 2024).

(C. 14:27), uno de los dones que Dios regala a la humanidad, mientras que la estabilidad es un término que Ibn ‘Arabī suele asociar a la perfección humana. Para el maestro andalusí, el ser humano perfecto (*al-insān al-kāmil*) es aquel que logra la estabilidad en la variación (*al-tamkīn fī l-talwīn*): aquel cuyo corazón acoge la variabilidad de la multiplicidad de las teofanías, al tiempo que permanece estable en el compromiso con la dimensión oculta de lo real. Esta ambivalencia está presente en el propio Libro: “No hay nada como Él y Él es el Oyente, el Observador”.³⁵ Gracias a la facultad intelectual (*‘aql*), el corazón es fiel a la dimensión de la incomparabilidad (*tanzīh*) y reconoce el abismo que separa a Dios y las criaturas. Gracias a la facultad imaginal (*hayāl*), accede a la dimensión de la similaridad (*tašbīh*) y aprecia la faz del Amado en el mundo de lo creado. Si el corazón corporal se abre para acoger sangre y se contrae para expulsarla, el corazón espiritual dice “sí” a cada nueva manifestación del Amado para luego decir “no”, pues ninguna de las teofanías puede agotar el caudal de lo real. Este dinamismo constante especula adecuadamente el continuo servicio amoroso de El Omni-Compasivo (*al-Raḥmān*) hacia las criaturas. Según Ibn ‘Arabī, cada exhalación divina insufla vida en el mundo, mientras que cada inhalación supone una aniquilación, de tal modo que, a cada instante, estamos ante una renovación de la creación, una nueva creación (*ḥalq ḡadīd*). Esta última perspectiva nos permite enlazar con los otros dos términos asociados a la sabiduría de Saturno-Abraham: duración y subsistencia. La palabra duración (*dawām*) aparece en la azora *al-Raḥmān* para expresar la permanencia del Rostro divino frente a la caducidad de todo cuanto existe sobre la tierra.³⁶ Mientras que la subsistencia o perduración (*baqā’*), en un contexto sufí, refiere a lo que queda del siervo tras la experiencia aniquiladora que supone el paso por las llamas del amor. Podemos entonces concluir que la espiritualidad del cielo de Saturno confiere al Sanador de las Heridas la capacidad de aniquilar el ego, transitoriamente, para asistir servicialmente a cualquiera de las manifestaciones de lo Real. Es así como espeja la omni-compasividad divina y consigue realizar la propia esencia del ser humano, en cuanto ser creado a imagen y semejanza de Dios. Desde este punto de vista, se entiende que Ibn ‘Arabī conecte la sabiduría de Abraham al conocimiento de la responsabilidad (*amānah*) que corresponde a la humanidad, según El Libro.³⁷ Gracias a la espiritualidad de Saturno, el *Mudāwī* ayuda a curar uno de los dolores más profundos que puede experimentar una persona: la duda sobre cómo conducirse en este mundo. Por eso, es como la estrella que alumbra en el camino.³⁸

A través de Saturno-Abraham, el Sanador de las Heridas domina también el arte de la transformación alquímica.³⁹ Ibn ‘Arabī parece desmarcarse aquí de la tradición que identifica la alquimia con Idrís-Enoch-Hermes. Según el maestro andalusí, el *Mudāwī* es un experto en medidas que trata las enfermedades que nacen del desequilibrio. Es así como consigue transformar el hierro en plata y oro. Con ello, no busca enriquecerse, sino

³⁵ C. 42:11.

³⁶ C. 55:26-27.

³⁷ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 441.

³⁸ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 439-440.

³⁹ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 433.

ayudar a los minerales a alcanzar la perfección hacia la que tienden de forma natural. Y otro tanto sucede cuando trata a los seres humanos, pues su propósito no es más que restaurar el equilibrio original para que logren la “perfección en la servidumbre” (*‘ubūdiyya*) a Dios.⁴⁰ Las enfermedades se descubren, entonces, como un mero desequilibrio de los cuatro elementos –tierra, agua, aire, fuego– y los cuatro humores –bilis negra, flema, sangre, bilis amarilla–, a partir de los cuales fue creada la humanidad. Ibn ‘Arabī reproduce en este punto las líneas típicas de la medicina hipocrática y pseudo-empedóclea que tanto éxito tuvieron en el medievo islámico. Pero lejos de remitir a fuentes griegas, dice basarse en uno de los libros revelados a los hijos del Pueblo de Israel,⁴¹ al tiempo que introduce una perspectiva que evoca la cita coránica del *camino de Dios como un sólido edificio*:⁴² “el arte alquímico permite componer (*tarkīb*) y descomponer (*taḥlīl*) los elementos, los espíritus y los cuerpos, de forma que resplandezca la faz divina”.⁴³

El “conocimiento profundo sobre el cielo estrellado” es otro de los caminos que enseña el Sanador de las Heridas.⁴⁴ Lo importante, en este caso, es el adecuado uso de las facultades cognoscitivas. El *Mudāwī* accede a una posición firme y estable en la realidad esencial. Pero su consideración racional (*naẓar*) no va más allá del séptimo cielo, esto es: no opera con su intelecto (*‘aql*) más allá del mundo de lo creado. Su contemplación se conforma con lo que recibe en la puerta del saboreo (*ḍawq*) –la experiencia íntima y directa del rostro del Amado–. Esto encaja con lo mencionado, más arriba, sobre el iletrado que no reduce el sentido de la revelación a los límites de su intelecto. También, con el “no” del corazón del ser humano perfecto. Pues cuando se trata de considerar la realidad divina, Ibn ‘Arabī solo admite el ejercicio intelectual en su dimensión negativa: el recuerdo de la dimensión la incomparabilidad que marca el abismo entre Dios y las criaturas. Según el maestro andalusí: “Incomparabilidad (*tanzīh*) significa describir al Real como no teniendo conexión alguna con los atributos de las cosas originadas temporalmente [...] quien conoce a Dios, a través de la consideración reflexiva (*naẓar*), Lo percibe como completamente apartado de sí mismo”.⁴⁵ Por este motivo, el intelecto, adecuadamente encauzado, conduce al reconocimiento de la Unidad divina, mientras que la facultad imaginal, como experiencia de saboreo imantada por la perspectiva de la similaridad, afirma la infinita multiplicidad de las teofanías. Fruto de este juego binocular entre lo Uno y lo múltiple, el Sanador de las Heridas guía hacia una concepción multiperspectivista de la verdad. “Las verdades no pueden percibirse completamente en

⁴⁰ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 433.

⁴¹ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 433.

⁴² Sobre el tratamiento akbarí de este símbolo, véase David Fernández Navas, “Hacer del propio ser un regalo de amor”, *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* 21/64 (2024): 1-19.

⁴³ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 433. Las expresiones *tarkīb* y *taḥlīl* son equivalentes a las latinas *solve* y *coagula*.

⁴⁴ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 434.

⁴⁵ Chittick, *Sufi Path*, 70-71.

conjunto; deben ser consideradas gradualmente, en sus niveles y grados. [El *Mudāwī l-Kulūm*] por medio de su espiritualidad, contempla continuamente en las esferas los grados y los minutos de estas verdades, glorificando a Dios”.⁴⁶

Un quinto aspecto del Sanador de las Heridas destacado por Ibn ‘Arabī, es su vínculo con Ḥaḍir, la misteriosa figura mediante la que Moisés comprendió la limitación de todo conocimiento humano y la importancia de ser guiado más allá del sentido exterior de la letra revelada.⁴⁷ Según la tradición profética, Moisés se jactó, en cierta ocasión, de ser el más sabio entre toda la gente.⁴⁸ Dios lo amonestó por no atribuir todo conocimiento a Dios. Y le dijo: “En la confluencia de los dos mares, hay un siervo nuestro que es más sabio que tú”. Moisés preguntó cómo podría conocerlo. Dios dijo: “Toma un pez y colócalo en una canasta. Luego emprende tu camino, y donde pierdas el pez, allí lo encontrarás”. Moisés emprendió el viaje hacia la confluencia de los dos mares, hasta que se encontró con Ḥaḍir –“uno de Nuestros siervos a quien habíamos hecho objeto de una misericordia venida de Nosotros y enseñado una ciencia de Nosotros” (C. 18:65). El profeta pidió convertirse en su discípulo, pero éste le advirtió que no tendría paciencia suficiente, pues los conocimientos otorgados a cada uno eran muy diferentes. En ese momento, un pájaro se acercó a las aguas marinas para beber. Ḥaḍir añadió: “Mi conocimiento y tu conocimiento, comparados con el conocimiento de Dios, son como lo que este pájaro ha tomado con su pico del mar”. Moisés prometió paciencia y obediencia. Pero Ḥaḍir insistió en marcar distancia: “Si me sigues, pues, no me preguntes nada sin que yo te lo sugiera”. Mientras caminaban por la orilla, apareció un barco que se ofreció a llevarlos. Una vez a bordo, Ḥaḍir hizo un boquete en la nave. Moisés le gritó “¿Esta gente nos dio un viaje gratis, y tú sin embargo has dañado su barco como para hundirlo y ahogar a su gente! Has hecho algo terrible”. Ḥaḍir replicó: “¿No te dije que no podrías tener paciencia conmigo?” Abandonaron, así, la embarcación y prosiguieron su viaje a pie, hasta que se encontraron con un niño que jugaba con unos amigos en la arena. Ḥaḍir lo mató sin mediar palabra. Y Moisés protestó horrorizado. Pero la réplica del maestro fue la misma: “¿No te dije que no podrías tener paciencia conmigo?” Finalmente, llegaron a una ciudad a cuyos habitantes pidieron de comer, pero éstos les negaron toda hospitalidad. La reacción de Ḥaḍir fue reparar uno de los muros de la urbe que estaba a punto de derrumbarse. Moisés le reprendió una vez más: “Si hubieras querido, habrías podido recibir un salario por eso”. Entonces, Ḥaḍir le dijo que había llegado el momento de separarse. Y le explicó cómo cada una de las acciones llevadas a cabo tenía un propósito oculto que se ajustaba a la voluntad de Dios. En virtud de esta y otras narraciones, Ḥaḍir es habitualmente considerado, entre los círculos sufíes, como el guía invisible de aquellos que no tienen guía en este mundo. Su nombre está asociado al color verde (*aḥḍar*), símbolo del conocimiento verdadero y de

⁴⁶ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 434.

⁴⁷ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 434.

⁴⁸ Véase C. 18:60-82; también Saḥīḥ al-Bukhārī, *The Translation of the Meanings*, vol. 6, traducido por M. Muḥsin Khan (Ryad: Darussalam, 1997), libro 3, hadiz 74, 196-209. Disponible en línea: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Book of Prophets,” hadiz 3401, en *Sunnah.com*, <https://sunnah.com/bukhari:3401>

la vida eterna. Por eso es conocido como el que reverdece, el que da vida. En otro pasaje de *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabī compara su conocimiento con el del “iletrado”. Gracias a la Misericordia divina, ambos reciben una sabiduría que trasciende los márgenes de quienes se conducen mediante la consideración racional (*nazar*), como los legisladores y los pensadores especulativos.⁴⁹ Según el maestro andalusí, el Sanador de las Heridas fue discípulo de Ḥaḍir y se destacó en el conocimiento (‘*ārif*) del mundo (*dunyā*) y de las ciencias de poder (‘*ilm al-quwwa*), pero no mostró este saber a todos sus amigos por miedo a que resultase peligroso para ellos.⁵⁰ Entre los dones que se le otorgaron, se incluye, además, el secreto para revivir a los muertos y la capacidad para traer abundancia y bendiciones al lugar donde se encuentre.

4. El discurso del Sanador de las Heridas

Cuenta Ibn ‘Arabī que el Sanador de las Heridas reunió un día a sus seguidores y pronunció este discurso:

Entended lo que simbolizo con estas medidas, reflexionad (*fakkirū*) y extraed su abundancia y la amplitud de su tiempo (*zamān*) [...]. Lo que no admite separación ni puede ser contenido en un solo corazón, debe sin duda estar en la comunidad (*al-ḡamā‘a*), en naturalezas diversas y mentes no unificadas. El objeto de la comunidad es uno (*wāḥid*). A este propósito se dirige mi palabra [...]. Cada estación espiritual (*maqām*) tiene su discurso (*maqāl*), cada ciencia (‘*ilm*) sus personas y cada valle su propia condición. Así que comprended lo que digo y retened lo que escucháis, porque por la luz de la luz he jurado, y por el espíritu de la vida y la vida del espíritu he prometido solemnemente [...]. Si vuestra morada ha sido sutil y prevaleció la esencia (*ma‘nā*) sobre la letra (*al-ḥarf*), entonces ¡la Realidad es la Realidad! ¡y el camino es el camino! Pues se combinaron el Paraíso y este mundo en el ladrillo y la construcción, aunque uno fuera de barro y paja (*ṭīn wa-tibn*), y el otro de oro puro y gemas (*aṣṣad wa-‘aḡīn*).⁵¹

Pueden apreciarse las distintas faces de la sabiduría del *Mudāwī* que hemos presentado: conocimiento del tiempo, liderazgo comunitario, sanación alquímica, mirada binocular y adelanto escatológico. La enseñanza para sus seguidores parece clara. Cada perspectiva, cada aroma captado por los conocedores de fragancias (‘*ārifūn*) es único y valioso, pues ninguna presencia puede agotar el caudal de la Realidad esencial, ninguna comparecencia del Amado representa más que una unión fugaz y parcial de Aquel cuya amplitud permite una incesante renovación de la manifestación. Quienes permanecen estables en el compromiso con el fondo inagotable de lo Real y abiertos a la dimensión de las presencias, disfrutan de la mirada binocular donde concurren los opuestos. Son capaces de contemplar al Amado tanto en su Ocultación como en Su Manifestación; en

⁴⁹ Chittick, *Sufi Path*, 236-237.

⁵⁰ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 434, 8-17.

⁵¹ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 435, 4-15.

ellos se combina la Realidad (*ḥaqīqa*) y el camino (*ṭarīqa*), este mundo y el paraíso, como un edificio donde se unen el ladrillo y la construcción, la materia y la estructura nacida de la unión entre las partes. Su tiempo es el tiempo del instante donde contraen nupcias el tiempo absoluto de la eternidad y el tiempo relativo de lo humano; ese tiempo en el que sana la profunda herida que sufren los amantes.

5. El encuentro con Averroes

Justo a continuación del discurso del *Mudāwī*, Ibn ‘Arabī recuerda el día que conoció a Averroes:

Cierto día, en Córdoba, entré a casa de Abū l-Walīd Ibn Rušd [Averroes], cadí de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual (*ḥalwa*); por eso mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: ‘Sí’. Yo le respondí: ‘Sí’. Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido; pero dándome yo, a seguida, cuenta de la causa de su alegría, añadí: “No”. Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color, y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: ‘¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el asunto (*mas’ala*) mediante la iluminación y la inspiración divina (*al-kašf wa-l-fayḍ al-ilāhī*)? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento (*al-naẓar*)?’ Yo le respondí: ‘Sí, no. Y entre el sí y el no, los espíritus salen volando de sus materias y las cervices de sus cuerpos’. Palideció Averroes, sobrecogido de terror, y comenzó a repetir ‘No hay poder ni fuerza sino por Dios’ (*lā ḥawla wa-lā quwwata illā bi-llāh*), como si hubiera penetrado en el sentido de mis alusiones (*išārāt*). Esto es exactamente lo mismo que mencionó el polo espiritual conocido como el Sanador de las Heridas.

Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiera éste si la opinión que él había formado de mí coincidía con la de mi padre o si era diferente. Porque como Averroes era un sabio filósofo, consagrado a la reflexión, al estudio y a la investigación racional, no podía menos de dar gracias a Dios que le permitía vivir en un tiempo, en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: ‘Es este un estado (*ḥāl*) que hemos sostenido, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Loado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo, en el cual

existe una de esas personas dotadas de tal estado místico, capaces de abrir las cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!”⁵²

Ya podemos afrontar las preguntas que adelantábamos en la introducción ¿Cuál es el asunto sobre el que pregunta Averroes? ¿Por qué Ibn ‘Arabī dice “sí” y “no”? ¿Cuál es el significado de la alusión a los espíritus y las cervices? ¿En qué sentido coincide con lo mencionado por el *Mudāwī l-Kulūm*? ¿Qué pudo entender Averroes? ¿Es posible que reaccionase así?

6. El asunto de la conversación

Es sabido que Averroes demostró interés por el sufismo. Y también que Ibn ‘Arabī sintió un gran respeto hacia su persona. En otro pasaje de *Futūḥāt*, lo describe como uno de los hombres más inteligentes que conoció en vida, alguien que poseyó gran conocimiento sobre la medida de los mensajeros de Dios y se preocupó por preservar la Sunna de Muhammad.⁵³ Esta imagen coincide, en buena medida, con el contenido de algunos de los textos más importantes del cordobés, como el *Faṣl al-maqāl* y el *Kaṣf*, donde expresa una profunda preocupación por la “unidad” y la “salud” espiritual de la comunidad de creyentes.⁵⁴ Ibn ‘Arabī poseía, además, una copia del *Bidāyat al-muḡtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*,⁵⁵ obra monumental de derecho islámico, donde Averroes examina cuestiones de culto y relaciones sociales, comparando las opiniones de las principales escuelas de jurisprudencia sunnitas.⁵⁶ Este libro sería heredado, más tarde, por los hijos del maestro murciano, incluido Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī quien desempeñará un papel crucial en la transmisión del legado espiritual del Ṣayḥ al-Akbar.⁵⁷ No parece, sin embargo,

⁵² Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, 435-436, (16; 1-12). Hemos seguido la traducción de Asín Palacios en *El Islam cristianizado: estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid: Plutarco, 1931), 39-40, salvo en tres puntos: (1) Asín omite la referencia al Sanador de las Heridas; (2) escribe “sí y no”, mientras que en el original solo leemos “sí, no” (*na ‘am, lā*) –sobre la importancia de invisibilizar la conjunción copulativa, véase Fernández Navas, “El ‘sí’ y el ‘no’ de Ibn ‘Arabī”–; (3) traduce: “es este un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales”, pero el texto akbarí es menos comprometido –“este estado lo hemos establecido” (*hādīhi ḥālat aṭbatnā-hā*)–.

⁵³ Chittick, *Sufī Path*, 38.

⁵⁴ Véase Averroes, *Sobre filosofía y religión*, 75-139.

⁵⁵ Bouchtalla, “‘An ‘Alāqat”, 47.

⁵⁶ La obra se divide en dos partes. La primera trata sobre los actos de adoración: el ritual de purificación (*ṭahāra*), la oración (*ṣalāt*), la limosna obligatoria (*zakāt*), el ayuno (*ṣiyām*), el retiro espiritual (*i ‘tikāf*), la peregrinación (*ḥaǧǧ*), la guerra (*ǧihād*), los juramentos (*aymān*), los votos (*nuḍūr*) y los sacrificios (*ḍaḥāyā*). La segunda parte se ocupa de transacciones y relaciones sociales: matrimonios, divorcios, compras, herencias, regalos, usurpaciones... Véase Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist’s Primer*, traducido por I. A. Khan Nyazee, 2 vols. (Reading: Garnet, 2000).

⁵⁷ Bouchtalla, “‘An ‘alāqat”, 47.

que ninguno de los temas de este tratado, de tan marcado carácter práctico, fuera el asunto sobre el que conversaron nuestros protagonistas el día en que se conocieron.

Coincidimos con Michel Chodkiewicz en que la mención al discurso del Sanador de las Heridas apunta al adelanto escatológico y la resurrección de los cuerpos como el asunto más probable de la conversación.⁵⁸ Cuál fuese la postura de Averroes es, sin embargo, un tema delicado. Según la tradición islámica, las almas se separan de los cuerpos en el momento de la muerte; son interrogadas por dos ángeles sobre Dios, el Profeta y la Escritura; permanecen en la tumba en estado de espera hasta el Último Día; y finalmente, responden sobre las obras realizadas ante Dios, quien las devolverá al cuerpo y decidirá si se dirigen al infierno o al paraíso.⁵⁹ Los castigos y los deleites de la otra vida son descritos, en el Corán, con un marcado acento sensual. A un lado, agua hirviente, llamas abrasadoras, ropas de alquitrán... Al otro, finas ropas de seda, ríos de agua, leche, miel y vino... El Libro advierte, además, contra quienes dudan de la resurrección corporal: “¿Cree el hombre que no juntaremos sus huesos? ¡Claro que sí! ¡Somos capaces de recomponer sus dedos!”⁶⁰ Este horizonte escatológico fue objeto de diversas interpretaciones y no pocas discusiones entre teólogos y filósofos de diverso signo, a las que Averroes no permaneció ajeno. En *La incoherencia de los filósofos* (*Tahāfut al-falāsifa*), Al-Ġazālī recoge con detalle los argumentos de algunos peripatéticos musulmanes que negaban la resurrección corporal. Así lo resume Asín Palacios:

[...] una de dos: o sólo volverán a la vida las partes que constituían el cuerpo al morir, o todas las que lo formaron mientras vivió. En el primer caso, los cuerpos de los bienaventurados irán al cielo afeados y oprimidos por los defectos físicos y enfermedades que al morir padecían. Y en el segundo caso, ¿cómo podrá resucitar el cuerpo de quien hubiese muerto devorado por antropófagos si sus partes todas quedaron asimiladas, por la digestión, a los cuerpos de sus verdugos? Y sin recurrir a este caso extraordinario de canibalismo, ¿no se convierte a menudo los cementerios en campos, de cuyos frutos nos alimentamos los hombres y las bestias? ¿Qué parte, pues, de materia orgánica podrá asegurarse que no haya sido cuerpo de muchos y diferentes hombres?⁶¹

Frente a estas objeciones, al-Ġazālī apela a la resurrección como una repetición de la creación. Si Dios unió una vez el alma al cuerpo, no habría motivo para maravillarse por que lo hiciera una segunda.⁶² Puede reconocerse el enlace con la noción coránica de la nueva creación (*al-ḥalq al-ġadīd*): “Cuando seamos huesos y polvo, ¿es verdad que se nos resucitará a una nueva creación?”⁶³ En *La incoherencia de la incoherencia* (*Tahāfut al-tahāfut*),

⁵⁸ Chodkiewicz, “Toward Reading *Futūḥāt*”, 35-36.

⁵⁹ Véase William C. Chittick, “Muslim Eschatology”, en *The Oxford Handbook of Eschatology*, editado por J. L. Walls (Oxford: OUP, 2009), 132-150.

⁶⁰ C. 75:3-4. Trad. Julio Cortés, *El Corán* (Barcelona: Herder, 2000).

⁶¹ Véase Miguel Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, tomo I (Madrid: Publicaciones de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, 1934), 94-95.

⁶² Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel*, 93.

⁶³ C. 17:49. Trad. Cortés.

Averroes adopta una solución similar, si bien advierte que el cuerpo resucitado no es el mismo: “lo que surge de los muertos es un simulacro de esos cuerpos terrenales, no esos mismos cuerpos, pues lo que ha perecido no regresa individualmente, y una cosa sólo puede regresar como una imagen de aquello que ha perecido”.⁶⁴ Como apunta Idoia Maiza, este enfoque le permite conciliar la promesa coránica con la doctrina psicológica de Aristóteles: “nada perecedero puede permanecer para siempre uno y lo mismo”.⁶⁵ Esta conciliación entre la palabra revelada y la luz del intelecto resulta coherente con la ruta trazada en el *Faṣl al-maḡāl*. El filósofo cordobés defiende allí que cuando hay contradicción entre la literalidad del Corán y el resultado de la indagación racional, es necesario interpretar adecuadamente el sentido oculto del texto, ya que el propio Libro anima a cultivar el conocimiento demostrativo y “la verdad no puede ser contraria a la verdad”.⁶⁶ Interpretar (*taʿwīl*) adecuadamente significa extraer lo interior (*bāṭin*) de lo exterior (*ẓāhir*), a través del arte del silogismo, de modo que solo quien domina el razonamiento demostrativo estará autorizado a indagar en el sentido oculto de la Palabra. Con un espíritu similar, siempre atento a la abismática diferencia entre lo inmanente y lo trascendente, Averroes subraya en el *Tahāfut* la distancia que media entre esta vida y la otra:

[Lo que la Ley musulmana] dice respecto a la otra vida mueve más a las acciones virtuosas que lo que se dice en otras distintas. Por eso, simbolizar la otra vida para ellos [los fieles] por medio de cosas corpóreas es mejor que simbolizarla por medio de cosas espirituales, tal como dice Dios, loado sea: ‘Imagen del Jardín prometido a quienes temen a Dios: fluyen arroyos por sus bajos’. Y el Profeta, sobre él sea la paz, dijo: ‘En él hay lo que ningún ojo ha visto, ni oreja ha oído, ni idea que haya tenido mente humana’. Ibn ‘Abbās también ha dicho: “Nada de este mundo hay en la otra vida excepto los nombres”. Quiere decir que aquella existencia es de otro origen más elevado que esta existencia y de otra clase más excelente que la de esta clase.”⁶⁷

Algunos especialistas consideran que, aunque Averroes admitió *algún tipo de vida* tras la muerte, su deuda con Aristóteles le impidió admitir la resurrección individual, así como la posibilidad de una unión en vida con el intelecto agente.⁶⁸ Otros defienden que el verdadero Averroes no es el comentarista, sino el del *Kaṣf* y el *Faṣl*.⁶⁹ Obviamente, no

⁶⁴ Idoia Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes* (Madrid: Trotta, 2001), 382; Aristóteles, *De anima*, 2.4, 315 b.

⁶⁵ Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes*, 382.

⁶⁶ Averroes, *Sobre filosofía y religión*, 84.

⁶⁷ Averroes, *Sobre filosofía y religión*, 134.

⁶⁸ Richard Taylor, “Personal Immortality in Averroes, Mature Philosophical Psychology”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9 (1998): 87-110; Richard Taylor “Averroes on the Ontology of the Human Soul”, *The Muslim World* 102 (2012): 580-596; Stephen R. Ogden, *Averroes on Intellect. From Aristotelian Origins to Aquina's Critique* (Oxford: OUP, 2022), 224.

⁶⁹ Ovey N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality. A Matter of Controversy* (Waterloo: Wilfried Laurier, 1985); Cruz Hernández, *Abû-l-Walîd*; Josep Puig Montada, “Averroes y el entendimiento”,

pretendemos resolver aquí esta polémica. Nos basta con recalcar que cuando trató explícitamente la resurrección, habló de una nueva creación y subrayó la diferencia entre la vida terrena y la futura.

7. El sí y el no

Ahora ya podemos considerar el “sí” y el “no” de Ibn ‘Arabī. El joven místico afirma que el conocimiento que se le ha otorgado coincide y no coincide con el que Averroes obtiene mediante la especulación racional. Es cierto que ambos usan el intelecto para preservar la dimensión de la incomparabilidad divina. Averroes advierte sobre la diferencia que hay entre este mundo y el otro. Ibn ‘Arabī seguramente asentaría, pues la fidelidad a la dimensión del *tanzīh* es irrenunciable. Pero no podría compartir la idea de un sentido oculto de la Palabra que sólo se revela al filósofo experto en el arte del silogismo. Tampoco el partir de una observación racional sobre el mundo físico, para aclarar el sentido de la promesa coránica. Para el maestro murciano, tan importante es reconocer a Dios según Su incomparabilidad, como según Su similitud. A la primera perspectiva, se accede mediante la luz del intelecto. A la segunda, mediante la facultad imaginal. Y ninguna es reductible a la otra. A su juicio, el problema de la mayoría de los pensadores racionales es que están velados a la experiencia gustativa, ese mundo de los alientos que se abre a los conocedores de fragancias.⁷⁰ Esta combinación de ópticas aparentemente enfrentadas era justamente una de las claves del discurso del *Mudāwī l-Kulūm*.

Pero la convergencia-divergencia con Averroes no queda ahí. En otro pasaje de *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabī se vale de la noción de creación continua y dibuja importantes diferencias entre el cuerpo terrenal y el resucitado.⁷¹ La dimensión exterior de Dios es contemplada como un proceso de transformación constante, fruto del incesante acto recreación del mundo pues Él “siempre está ocupado con algo”.⁷² Su interioridad quedaría en cambio a salvo de toda variación. El ser humano, como imagen de la divinidad, posee también una dimensión interna y otra externa, pero le sucede como a los espejos que invierten lo reflejado. Su exterioridad –es decir el cuerpo– permanece estable, mientras que su interioridad no deja de transformarse. Una vez accede al paraíso, se produce un cambio crucial. Si en la vida terrenal, disponía de una constitución ambivalente, donde se mezclaban los atributos de Misericordia e Ira, el paso a la nueva vida supondrá una depuración de los rasgos iracundos. Y si el ámbito de las intenciones está velado para los otros en este mundo, en la nueva vida la voluntad más íntima quedará visible. El cuerpo

Revista Española de Filosofía Medieval 9 (2002): 49-62. Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes*.

⁷⁰ Chittick, *Sufi Path*, 202-203.

⁷¹ Véase William C. Chittick, “Death and the World of Imagination on Ibn al-Arabi’s Eschatology”, *The Muslim World* 78/1 (1988): 51-82.

⁷² C. 55:29.

resucitado será entonces el mismo, pero con una composición distinta a la terrenal. Y aunque el ser humano seguirá reflejando la realidad divina, ya no lo hará de un modo tan perfecto.

8. El vuelo de los espíritus y las cervices

Queda aún ahondar en el significado de la enigmática alusión: “Sí, no. Y entre el sí y el no, los espíritus salen volando de sus materias y las cervices de sus cuerpos”. Nuevamente el discurso del Sanador de las Heridas resulta clave. El *Mudāwī* enseña que, para disfrutar de la presencia del Amado, es necesario un doble movimiento de humildad y elevación. *Permanecer en lo sutil y dar prevalencia a la esencia sobre la letra* significa reconocer humildemente la limitación de cualquier aproximación a la Realidad, así como el valor de todas y cada una de las perspectivas. Esto implica admitir *que la herida que atraviesa al ser humano nunca podrá sanar del todo*. Por eso en el poema akbarí, el ámbito de las fragancias estaba vetado al rico. Y por eso, es necesario despojarse de todo rasgo de señorío y aceptar la propia menesterosidad. Solo así, y mediante la asistencia de un otro –el aliento del Omni-Compasivo, el acompañamiento del guía espiritual–, será posible el ascenso: la elevación hacia ese ámbito donde se goza de lo eterno por un instante, allí donde *este mundo y el paraíso se combinan en uno solo*.

9. ¿Qué pudo entender Averroes?

Ahora bien, ¿qué pudo entender Averroes? Creemos que la elevación desde el plano material hacia el espiritual no es algo que pudiera sorprender a un experto en jurisprudencia. El Corán está plagado de ese tipo de imágenes, a veces referentes a la resurrección; otras, a personas amadas por Dios que disfrutaron de una elevación en vida –Muhammad, Idrís...–.⁷³ La imagen de las cervices que se separan de los cuerpos tampoco creemos que pudiese resultarle extraña. En los pasajes coránicos donde se habla de la otra vida, el cuello, como símbolo de soberbia o humildad, suele ser la clave de si se produce un ascenso al paraíso o la condena al fuego del infierno.⁷⁴ La cuestión es qué idea pudo venir a la mente de un filósofo que deseaba conocer a un joven del que se decía que había accedido a una experiencia iluminativa, sin ningún tipo de preparación ni enseñanza previa.

No parece disparatado considerar la posibilidad de que Averroes reconociese cierta alusión a su propio quehacer intelectual. La interpretación (*ta'wīl*) puede ser considerada como una elevación desde de la mirada del vulgo a la mirada del sabio, pero también como cierto caso de soberbia, pues el sabio se cree capaz de acceder mediante sus propias fuerzas al sentido oculto de la Palabra, de modo análogo a cómo Moisés creyó una vez no necesitar de nadie. Si así fuera, se entendería el uso de la expresión “No hay poder ni

⁷³ C. 7:46-49; C. 17:1; C. 19:56-57.

⁷⁴ C. 26:4; C. 13:5; C. 14:45; C. 36:8; C. 40:71; C. 47:4; C. 54:8; C. 70:36.

fuerza sino por Dios” por parte del juez cordobés, una fórmula que los creyentes utilizan para reconocer la dimensión majestuosa de la Realidad divina.

En cuanto a la posibilidad de que Averroes hubiese aceptado una experiencia de esta clase en sus escritos, coincidimos con Tornero y Ramón Guerrero en que no se puede ignorar este fragmento del *Kašf*:

Los métodos de los sufíes no son especulativos, o sea, no están compuestos a base de premisas y silogismos, sino que, según ellos, el conocimiento de Dios y de los otros seres es algo que se encuentra en el alma al despojarla de sus pasiones [...] Este método, *aunque reconocemos su existencia*, no se da en la generalidad de los hombres en tanto hombres [...] pues entonces sería ociosa y vana entre los hombres la vía especulativa, y, por otro lado, todo el *Corán* es una invitación a la consideración y a la especulación racional.⁷⁵

Justo a continuación, Averroes añade unas líneas que resultan especialmente interesantes para nuestra indagación:

Sí; no ignoramos que la mortificación de las pasiones es condición para un correcto razonamiento, como también lo es la salud; no [sostenemos, sin embargo] que la mortificación de las pasiones sea la que por sí misma proporcione el conocimiento, aunque sea condición de ello, como también la salud es condición para el aprender, aunque ella no sea la que lo da. En este sentido, la Ley exhorta a este método e invita a él en general, es decir, a practicarlo; pero no es suficiente por sí mismo, como piensan algunos. Por el contrario, si es útil para lo propio del razonamiento, es sólo según el aspecto que ya hemos dicho. Esto es evidente para quien sea ecuánime y considere el asunto por sí mismo.⁷⁶

El filósofo cordobés atribuye a los sufíes un conocimiento que nace del propio esfuerzo. Pero Ibn ‘Arabī no se cansa de recordar a lo largo y ancho de su obra, el indispensable papel de la gracia. Por mucho que el amante cuide su casa, todo depende, en última instancia, de la visita del Amado. La humildad de quien reconoce la íntima herida de su ser avoca, justamente, a esta perspectiva. Y quizá fue esto lo que entendió Averroes: que aquel joven que le había llamado la atención sobre su propia soberbia intelectual, no se arrogaba haber logrado nada por sí mismo; que su conocimiento solo precisaba de humildad y gracia.

10. La identidad del Sanador de las Heridas

Solo nos falta tratar la identidad del Sanador de las Heridas. Como ya indicamos, Mikko Telaranta sostiene que el *Mudāwī* es en realidad Empédocles.⁷⁷ La tesis de Chodkiewicz no le convence porque en un apartado del texto se dice que el Sanador de las

⁷⁵ Emilio Tornero, “La filosofía andalusí frente al sufismo”, 12; Averroes, *Sobre filosofía y religión*, 114-115.

⁷⁶ Rafael Ramón Guerrero, *Averroes. Sobre filosofía y religión*, 115.

⁷⁷ Cf. Telaranta, *Aristotelian Elements*, 293-322.

Heridas falleció, mientras que Idrís ascendió en vida al cielo. Entre el *Mudāwī* y Empédocles, habría en cambio, demasiadas semejanzas: el discurso ante los discípulos antes de partir hacia la muerte, la capacidad sanadora, el recurso a la palabra como terapia, el dominio del saber alquímico... La mención a las cervices que se separan de los cuerpos sería, además, una alusión a las cabezas sin cuellos de Empédocles, una imagen que Averroes conocía perfectamente, gracias al *De caelo* y el *De Anima*, y que simbolizaría un conocimiento que se produce de forma intuitiva, como la *noesis* aristotélica, en un instante y sin mediación de la razón discursiva. De este modo, el joven Ibn ‘Arabī demostraría haber leído mucho más de lo que estaba dispuesto a admitir. Aunque esta hipótesis es, sin duda, original y sugerente, consideramos que genera algunas dificultades innecesarias. Por un lado, resulta inverosímil que un autor tan crítico con la filosofía griega como Ibn ‘Arabī, reconociese un papel tan destacado a Empédocles.⁷⁸ Las referencias constantes a Muhammad, Abraham, Ḥaḍir o la filiación judía de la doctrina sobre los elementos no parecen apuntar tampoco en esa dirección. Y, sobre todo, no nos parece necesario recurrir a una lectura compartida de Aristóteles para explicar el diálogo. Según hemos visto, es la faceta teológica de Averroes y no la de comentarista la que aporta mayor coherencia y claridad a la narración akbarí.

Por otro lado, Stephen Hirtenstein apuntala y desarrolla la tesis de Chodkiewicz.⁷⁹ En un magnífico estudio sobre el texto de Ibn ‘Arabī establece conexiones con otros pasajes de *Futūḥāt* que muestran una gran coincidencia entre los conocimientos del *Mudāwī* y la sabiduría de Idrís. Si bien, reconoce también analogías con el discurso de Jesús en la Última Cena y advierte que es difícil restringir un nombre, y una actividad, como la de “Sanador de las Heridas” a una sola figura. Por nuestra parte, consideramos que este enfoque enlaza suavemente con la profunda apertura simbólica del texto akbarí, que vincula el conocimiento alquímico con la sabiduría profética de Abraham, al tiempo que remite a Muhammad como el único y verdadero polo. También engarza con aquello que no hemos dejado de ver en nuestro trabajo: la fidelidad a una realidad insondable, que no deja de ofrecerse en infinitas formas.

David Fernández Navas
dfnavas84@gmail.com

Fecha de recepción: 18/02/2025

Fecha de aceptación: 16/08/2025

⁷⁸ Sobre su relación con los filósofos, véase Bashier, “Ibn al-‘Arabī’s Encounter with Ibn Rushd”.

⁷⁹ Cf. Hirtenstein, “The Healer of Wounds”.