

Las altas moradas de la Ma'arifa en Al-Andalus

23/10/2000 - Autor: Abd al Rahmán Medina Molera

Medianoche ya pasada, al alba imasighan -bereber- conoce un renacido despertar, renovada Ma'arifa(1), y la vieja pregunta de siempre en expresión de Teódoto: “¿Qué eramos, qué hemos venido a ser; dónde estábamos, a dónde hemos sido arrojados, adónde nos dirigimos, de qué nos liberamos; qué es nacer, qué renacer?”. Respuestas que extasían a Ibn al-'Arabi, preñado en la epistemología unitaria de la cultura bereber.

Desde el punto de vista de la investigación respecto al origen de la Ma'arifa, la sentencia es clara: su metodología y elementos proceden de formaciones sociales y genealogías de conocimiento, que como en el caso de la civilización bereber, son siempre plurales y se han organizado y organizan en torno a la ciencia de la Unidad y la Unicidad de la existencia. Todo ello proviene del conocimiento singular de la acción que ha desarrollado la cultura de los pueblos bereberes del Estrecho de Gibraltar; junto a otra transmisión genealógica de conocimiento unitario procedente del Oriente Anterior y el Mediterráneo Oriental. Es por ello Berbería la expresión y el pebetero más logrado del unitario y la acción de la Ma'arifa, construyendo una auténtica arqueología del saber que pertenece a la tradición profética o unitaria, en la que se inserta nuestro sheij al-Akbar.

En un pasado casi mitológico, aparecen diferentes núcleos de Ma'arifa que se hacen presentes en todas las culturas y lenguas, estableciendo lo unitario y universal como plural y diverso: Zaratustra en Irán, la civilización bereber con el extraordinario logro de la cultura egipcia, Oriente Próximo con su genealogía profética, el Medio y Lejano Oriente con los Upanisads y Buda, la cultura Noh en África Central, los Chavin y los Olmecas en el continente Americano, además de los presocráticos, que con su metodología unitaria muestran la armonía y el prestigio de la razón y la vida.

Se forman y entremezclan genealogías de saberes sobre una común y universal arqueología del saber; visiones astrológicas, demiurgos, las figuras de los démones, los números como lenguaje de vida; la lucha imaginaria entre la luz y las tinieblas, la vida y la muerte; la aventura unitaria de la inmortalidad, el conocimiento al filo de la razón, la liberación del hombre por su conciencia unitaria; todo ello y muchísimo más, fundiéndose con toda la naturaleza en los ritmos y la acción cósmica del universo.

Esta edad de oro de la humanidad, posibilita el viaje histórico de lo íntegro y unitario como metodología y conocimiento. La Ma'arifa mantiene su genealogía de los saberes en la universal tradición profética, que asegura la arqueología del saber en la ciencia del Tawhid.

Ibn al-'Arabi señala en diferentes lugares de su obra cómo en algunos pueblos y culturas, van a ser sueños pegajosos y alambicados rituales de religiosidad y

esoterismo los ropajes que van a ocultar su anterior y original Ma'arifa. Por ejemplo la cultura helenística metamorfosea la Ma'arifa unitaria que hereda de las tradiciones iraniana, bereber y del Oriente Próximo en un racionalismo idealista ajeno al palpito de la razón y la vida; el mito prometéico con el cálculo y la medida, el pensamiento socrático con la definición como excepcionalismo, serán sus referencias. Una acción exasperante por los razonamientos inductivos y la definición universal, el desprecio a la naturaleza como si ésta fuera perversa, junto a la obsesión por el dominio y por lo exclusivo, van a enajenar y aislar los comienzos de lo que más tarde será considerado como cultura occidental. Su marco social es igualmente cerrado y exclusivista: la ciudad estado como forma particular de organizarse, con una estructura jerárquica, piramidal y clasista tanto en sus tiranías como en su democracia formal.

Definir es poner límites al algo: encasillar, reducir, dominar....; justamente lo contrario a la Ma'arifa, que procura la indefinición como única posibilidad de conocimiento de la realidad, siempre plural, distinta y unitaria. La Ma'arifa va a ser desdibujada con diferentes ropajes: las corrientes apocalípticas y algunas tradiciones proféticas judías aparecen repletas de exclusivismo, con una lectura selectiva y tribal, sometiendo incluso el relato del Génesis a su particular influencia y definición. Algo semejante ocurre con la tradición trinitaria a partir del Concilio de Nicea y su formulación exclusivista y dogmática. No obstante, la Ma'arifa sobrevive en Occidente con algunas genealogías unitarias que ligan al helenismo corrientes de pensamiento iranianas, junto a tradiciones proféticas y el mundo egipcio, constituyendo toda una genealogía de saberes, que alcanzarán en al-Andalus e Ibn al-'Arabi su cenit más logrado.

El Kenobosquión señala merecidamente a Egipto como lugar de Ma'arifa con casta; así pues, las innegables conexiones entre la Ma'arifa egipcia y Occidente que proponen los escritos de la Biblioteca de Nag Hammadi, quedan rubricadas. Tampoco puede negarse la celosa relación entre los esenios y la Ma'arifa: la comunidad de Kumrán aceptaba sin reservas la ciencia del Tawhid, su arqueología del saber, sus genealogías unitarias de los saberes; siendo contrario a los discursos fragmentarios e incluso a todo discurso como tal. En cuanto al mundo filosófico griego, excepción de los presocráticos que ninguno fue griego, ocurre algo parecido. Una lectura no idealista de Platón nos recuerda sus catorce años de aprendizaje en Egipto, saboreando la rigurosa ciencia unitaria de la Ma'arifa que más tarde plasmará en sus escritos. Homero y Hesiodo son también magistrales exponentes de un alegórico conocimiento. Numerosas comunidades de la llamada sinagoga cristiana son influidas a través de grandes maestros de la Ma'arifa: los tratados alegóricos de Filón constituyen un gran monumento aproximativo. Dositeo y probablemente Simón Mago pertenecen a esta tendencia, además del hecho profético de Jesús, que indudablemente es la gran referencia y supone toda una genealogía unitaria de saberes. En el entorno a dicha realidad profética se desarrolla la Ma'arifa de Isa, Jesús, que será gravemente adulterada por la hebreización y la helenización, dando lugar a multitud de opciones organizadas: sicarios, zelotas, esenios, terapeutas, bautistas, samaritanos, dositeanos, simonianos y encartistas, estos últimos fueron, lo más probable, el origen paulino de los llamados posteriormente cristianos; además de sacerdotes y levitas, escribas, saduceos y fariseos, que constituyeron el ámbito exclusivista del templo de Jerusalén y la sinagoga. Ello adquiere su propia dimensión profética en la obra de Ibn al-'Arabi y de manera muy audaz en el Fusus al-Hikam.

El sheij al-Akbar puntualiza en dicha obra dos elementos que transmitió la Ma'arifa de Jesús a las comunidades proféticas unitarias fieles a su genealogía de saberes: el primero, la referencia insistente a la tradición profética para la superación social de la ley y el templo; el segundo, la comparecencia de la genealogía de saberes y la ciencia del Tawhid, cónclaves de rigor acerca de la verdadera Ma'arifa que muestran la salud y la liberación integral que sólo con este conocimiento se obtiene. Todo ello va a merecer en nuestro presente estudio una especial reflexión.

El saber unitario no fue transmitido de forma mesiánica en la acción profética de Jesús, de hecho no era una creencia uniforme, ni mucho menos para el tiempo que nos ocupa. La práctica totalidad de las corrientes enunciadas no participaban del sentimiento mesiánico; eran muy pocos los que mantenían una perspectiva vaga, escatológica en todo caso, nada operante en la realidad. El mismo Filón de Alejandría silencia completamente la expectación mesiánica. Respecto al propio Jesús, desconocemos completamente su instrucción, ya que los diferentes evangelios canónicos o apócrifos atribuidos a Jesús son una panoplia intelectual muy posterior a Jesús, elaborados por colectivos del entorno a la sinagoga que se enfrentaban con el desafío del universalismo, muy influenciados por el pensamiento de Filón y de Pablo (Saulo). Apolonio de Tiana, Plutarco, Plotino y los hermetistas serán puentes entre el pensamiento judío coetáneo y la necesidad de abrirse a los mal llamados "paganos". El cristianismo de Pablo sazónó las concepciones judías con ingredientes de la religiosidad mística, construyendo el complejo religioso más apto para satisfacer las aspiraciones de aquellas generaciones greco-latinas tan fatigadas a partir del siglo II.

Los únicos documentos auténticos de lo que se va a llamar cristianismo, en el sentido de que su autor es efectivamente el que se presenta como tal y de que pertenecen al periodo mencionado, son siete cartas a Pablo: I Tesalonicenses, Gálatas, I y II Corintios, Romanos, Filipenses y Filemón. Ninguno de ellos son textos proféticos y unitarios. De las cuatro grandes cartas paulinas, Gálatas es la que presenta mayor unidad literaria y mejor información histórica.

La recapitulación genealógica de la Ma'arifa de Jesús niega según Ibn al-'Arabi la revelación de Jesús-Cristo o la fundación de iglesia alguna. Pablo reivindica una interpretación religiosa de la vida y muerte de Jesús; Pablo de Tarso es consciente, según sus escritos, que su doctrina acerca de la vida, muerte y resurrección de Jesús no coincide con la comunidad directa de Jesús en Jerusalén. Pero no cede frente a los discípulos directos de Jesús. El epistolario de Pablo, que como ya señalamos, son los únicos documentos "cristianos" de la época, prescinde totalmente de la enseñanza de Jesús. Pablo no podía ignorar que la comunidad de Jerusalén y quizás alguna otra de Palestina, retuvieron de forma oral o por escrito, retazos de la enseñanza de Jesús. Pero no se interesa por ella, hasta el punto que apenas si da a entrever algo en sus cartas. Con toda evidencia, hay en ello una toma de posición consciente y calculada. La realidad profética de Jesús es una excusa para Pablo, que es el único que proclama la resurrección como el hecho constitutivo de la mesianidad de Jesús (Romanos 1, 2-4; Tesalonicenses 1, 10). El acto de proclamación del mesías es la divinización del héroe muerto en la cruz, como proclama solemnemente en la carta a los Filipenses (2, 7-10). Jesús, por tanto, no detentaba calidad mesiánica durante su vida. De ahí que Pablo no habla nunca del retorno del mesías, sino simplemente de su venida. El primero que habló de una primera y de una segunda parusías fue muy tardíamente Justino, Diálogo 1-4, 8; 40, 4; 118, 2. Esta creencia explica definitivamente la indiferencia de Pablo

respecto de la enseñanza profética de Jesús en Palestina, ya que no se trataba de una enseñanza mesiánica, sino, a lo sumo, de un servicio a un entorno limitado, prácticamente sólo a Palestina. Con Pablo se inicia también los primeros escarceos trinitarios, siendo en definitiva Pablo y no el profeta Jesús, el auténtico artífice originario de la Iglesia cristiana, reinaugurando con su doctrina epistolar la era de los discursos y los saberes fragmentarios, frente a la arqueología unitaria del saber y a las genealogías unitarias de los saberes proféticos, de la Ma'arifa y el Din(2).

La Ma'arifa unitaria queda como heredada de la enseñanza profética de Jesús en gran parte perdida. Ireneo conoció un Evangelio de la Verdad, que era un conjunto de textos compuestos por los basilidianos; entre los hallazgos de Nag Hammadi se encuentra un escritorio que lleva también el referido título y cuyo fondo no contraría a los que por otra parte, se reconocen en la doctrina de Valentín (3). Algunos rasgos de esta doctrina pueden reconstruirse por escritos o fragmentos de sus discípulos; por ejemplo, Ptolomeo, que en su Carta a Flora hace discreta propaganda del unitarismo. Merece también destacar la refutación de Orígenes sobre el comentario que hace Heracleón al Evangelio teológico de Juan. Los impugnadores cristianos de Valentín le acusaban de haber tomado gran parte de su sabiduría de la escuela de Pitágoras y Platón; lo que era cierto, ya que ambos mantuvieron en sus respectivos saberes gran parte de la Ma'arifa y la ciencia unitaria como auténtica epistemología.

Valentín formula su universo unitario utilizando el mito común del "Padre" invisible en el instante de subir la sicigías de las emanaciones, el redoblamiento a un nuevo nivel de conciencia cuyos treinta supremos eones inteligencias de luz emanadas del supremo conocimiento, forman el pléroma -mundo de energías singulares y ciencia del Tawhid (4), del que emana todo conocimiento (5). El demiurgo es la trastienda del hombre, el que insufló el elemento psíquico -el Ruh-, la acción que procura al humano su identidad más singular y que le permite orientarse en el mundo en derredor y en sí mismo, quedando el conocimiento ligado a la razón como acción humana.

Entre la Ma'arifa unitaria que envuelve el hecho profético de Jesús y que algunos dan en llamar "Cristianos unitarios", lo que no suscribo, pues me parece totalmente inadecuada la adscripción de "cristianos" para las escuelas y sociedades unitarias; sabemos que algunos de ellos como Clemente de Alejandría y Orígenes profesaron un acercamiento "pneumático" (iluminación) a la Ma'arifa de Jesús que no permite el calificativo de cristiano. Otro caso es el de Ireneo, que mantiene la opinión de que el evangelio de Juan se compuso, precisamente, para intentar demostrar la divinidad del "Cristo" inventado por la escuela de Pablo de Tarso contra Cerinto y otros unitarios. No se conocen escritos de Cerinto, probablemente fueron destruidos con el triunfo político del trinitarismo. Ireneo habla de una escuela de cerintianos, muy afín a los ebionitas, y Genadio, en el siglo V, los menciona todavía. Justino es solamente conocido por el Libro de Baruc, reseñado por Hipólito en el libro V del Refutario, donde la figura salvífica (debe ser salvífica, ¿no?) de Jesús, el Cristo, queda referida a la de profeta como igualmente distingue Ibn al-'Arabi. Hegesipo menciona entre los cinco fundadores de escuelas palestinas a Dositeo. Orígenes dice de éste que fue proclamado también "mesías" y que insistió en la observancia del sábado. Las Homilías Pseudoclementinas lo hacen de la escuela samaritana. A los dositeanos se los menciona todavía en el siglo X (6). Otro fundador de escuela palestina es el conocido por el sobrenombre de Simón Mago, que es un capítulo de la genealogía del conocimiento muy desdibujado por

la secta cristiana y su teología trinitaria. La tradición heresiológica cristiana iniciada por Ireneo, presenta a Simón Mago, no como un exponente de la Ma'arifa samaritana, sino como el precursor de la "herejía" valentiniana, debido a que los avatares del simoniano entre sus seguidores de la escuela samaritana, con el tiempo ofrecen un interesante paralelismo histórico con el desarrollo del cristianismo, por lo que se le ha combatido y desprestigiado hasta la saciedad.

Simón funda una escuela y es autor de textos que eran muy críticos tanto con el excepcionalismo judío sacerdotal como con el cristianismo presbiteral y episcopal. La noticia más antigua acerca de Simón es la que ofrecen los Hechos de los Apóstoles (cap. 8,9ss.). Se trata de una información tendenciosa destinada a reajustar la figura histórica de Simón para colocarla por debajo de Jesús e incluso ridiculizarla, como se había hecho ya con Juan el Bautista. Como nudo histórico, puede aceptarse que, en torno al año 40. El samaritano Simón desarrolló una labor de enseñanza en el contexto geográfico y social de Samaria. El carácter mágico de su actividad podría ser una simple calumnia de sus competidores cristianos posteriores. El libro de los Hechos, redactado a finales del siglo I, señala como dato muy importante y a tener en cuenta, que Simón había sido divinizado por algunas comunidades de entre sus seguidores, recibiendo culto de latría como hijo de Dios vivo. El título divino que le adjudicaron estos discípulos era el de "la gran Potencia". Según informa Celso, no faltaron profetas antes y durante aquel periodo que fueron proclamados "dios encarnado" o "hijo de dios" por algunos de sus discípulos. La constatación de este culto a Simón el samaritano es de gran relevancia para la historia e idolatrización de Jesús en el cristianismo: Jesús no sería el único profeta divinizado por algunos de sus seguidores. Los avatares del simoniano ofrecen un interesante paralelo al origen y desarrollo del cristianismo (7).

La noticia de Ireneo se basa, probablemente, en el perdido Syntagma de Justino (Adversus, Haereses, I 23, 1, 2 y 4) y en otra fuente distinta no identificada (I 23, 3). La especulación parte de los datos ya conocidos de la tradición simoniana, añadiendo un curioso desarrollo acerca de la figura de Helena, a la que Simón había sacado de un prostíbulo. El conjunto configura un verdadero sistema teológico. La doctrina trinitaria de la noticia ireneana es modalista, (¿no será moralista?) a lo que puede ser una intencionada tergiversación de Ireneo (funde Ennoia y Sabiduría en una sola persona historicada) y su arqueología es típicamente tardo-judaica. Hay que advertir, que el simoniano del Adversus Haereses parece literalmente contaminado por los sistemas de Carpócrates y de Basílides que le siguen en el texto con lo que aparece totalmente desdibujado.

Los discípulos directos del hecho profético de Jesús recibieron entre los judíos el nombre de ibionitas, que proviene del hebreo ebión, que significa pobre. La comunidad de discípulos directos de Jesús se autodesignaba "los pobres" (Romanos 15, 26; Gálatas 2, 10). Las principales fuentes anteriores al Concilio de Nicea acerca de los ibionitas son Justino, Ireneo y los Viajes de Pedro, escrito originario de las pseudoclementinas. Al periodo posterior pertenecen Eusebio de Cesares y Epifanio. Los ibionitas o discípulos de Jesús no eran "cristianos", profesaban la Ma'arifa profética transmitida por Jesús, lo que les lleva a negar el carácter divino de Jesús Cristo que postulaba la predicación paulina, aceptando su misión solamente entre los cincuncidados (Gálatas 2, 8). El apóstol Pedro y sus compañeros, no consta en ninguna fuente que acepten la trinidad. Jesús es un profeta para ellos, un "verdadero profeta" según manifiestan en las Homilias ebionitas (Homilía 16, 15-16; 3, 6-28). La enseñanza de Jesús es para sus

discípulos directos idéntica a la que los profetas Adán y Moisés (Homilía 8, 6). La Ma'arifa profética está reabierto después de Jesús a todas las naciones, pero estrictamente transmitida a través de los circuncidados (Homilía 3, 18-19). El anti-paulinismo debió ser militante entre los compañeros de Jesús, se conoce un escrito anti-paulino entre la Homilía 17 y la 18.

Como señala el exégeta José Monserrat, aunando todos los datos podría proponerse como posible el siguiente proceso: un sector de los que aceptan el hecho profético de Jesús se identificó con los pobres escatológicos de Yavé y se autodenominó ebionim. Este grupo es relacionado de algún modo con la comunidad de Jerusalén dirigida por Jacobo el hermano de Jesús. Después de la destrucción de Jerusalén esta corriente persistió en Palestina y sus alrededores, sin constituir un grupo delimitado pero manteniendo su creencia en Jesús profeta y su acendrada hostilidad contra la corriente paulina y el propio Pablo de Tarso. Cuando una parte de las corrientes y comunidades seguidoras de Jesús abandona el ámbito de la sinagoga, los ebionim se mantuvieron en la tradición de la ortodoxia judía y quedaron caracterizados como un grupo singular⁸. Los elkasaitas son una corriente próxima al ebionismo que posteriormente se adhiere a la epistemología de la Ma'arifa. La noticia más antigua del elkasaitismo la recibimos de Hipólito: "Elkai propone un género de vida según la ley, insistiendo en que los fieles están obligados a hacerse circuncidar y a vivir según la Ley...."

Cristo fue un hombre como los demás. No es la primera vez, ahora, que nació de una virgen... (refutatio IX 14,1). En ambas corrientes constatamos, que no ha existido el proceso de sublimación de la personalidad profética de Jesús. Esta concepción de Jesús como humano con misión profética persistió con toda seguridad en los seguidores, en los ámbitos culturales de expresión y epistemología unitaria, pero no está presente en ninguno de los grupos de expresión grecolatina, que habían sublimado y divinizado la personalidad de Jesús con el trinitarismo y la epistemología discursiva, fragmentaria. Por ejemplo, los Oráculos Sibílicos están compuestos en Egipto y subrayan cierta proximidad al Evangelio de los Ebionitas. En la Gran Siria cabe también conjeturar que fueron perfectamente compatibles la recepción del hecho profético de Jesús con la tradición unitaria, Jerónimo atestigua su presencia y desarrollo en la zona en el siglo IV: "También a mí los nazarenos que viven en Berea, ciudad de Siria y que se sirven de este libro -el Evangelio de los Hebreos- me proporcionaron ocasión de copiarlo" (De Viris Illustribus, 3).

Los mismos Evangelios Sinópticos, excluimos el Evangelio atribuido a Juan por su clara intencionalidad teológica, pertenecen al género de "hechos y dichos" de un personaje notorio como eran en general los profetas; es también así considerada la Sunna del profeta Muhammad que refiere igualmente sus dichos, hechos, así como las genealogías proféticas anteriores. La literatura griega antigua sólo ofrece un único ejemplo de este género: la vida de Apolonio de Tiana de Flavio Filóstrato, escrita en el siglo III y claramente influenciada por los Evangelios. Otro paralelo de este género profético de "dichos y hechos" nos remite a las Vidas de Buda de la antigua tradición pali.

De igual forma, si abundamos en la descripción administrativa que hace de Palestina Flavio Josefo (Bellum III 35-58), con los territorios y comunidades de Galilea, Perea, Samaria y Judea, resalta que los propiamente judíos eran una minoría de gran importancia, pero minoría; también Jesús no sería propiamente un

profeta judío sino galileo, rupturista con el templo y continuador de la tradición profética unitaria específica de Galilea. Destacan en dicha tradición galilaica los llamados Logia o fuente Q, como el Sermón de la Montaña.

Entre los pueblos del Estrecho, la civilización unitaria tenía su propio sello de marcado origen bereber, pues eran portadores de un principio único y trascendente como ciencia epistemológica: el profeta Idris llamado también Hermes Trimegisto (el tres veces sabio) era bereber; también el profeta Musa (Moisés) era egipcio y por lo mismo bereber. Los egipcios elaboraron más tarde una interpretación esotérica y luego metafísica en tiempos de la escuela de Alejandría, transmitiendo esta enseñanza a las escuelas palestinas, entre ellas la judía, que en gran parte la rechazaron por el providencialismo exclusivista del dios elaborado por los setenta ancianos de Israel, sus textos canónicos y la adoración ritual en el templo de Jerusalén. La minoría judía queda predispuesta a un sentimiento religioso estrecho, lo que generalmente ocurre cuando el conocimiento y la episteme se hacen dogma, conduciendo fatalmente al antropomorfismo del dios judío y a la divinización de héroes o profetas; todo ello inconcebible en la genealogía y episteme unitaria propia de la cultura bereber.

En fecha muy anterior al hecho profético Abrahámico, antes de que éste llegara a tierras de Canaán, John A. Wilson muestra en su magnífica obra *L'Egypte, vie et mort d'une civilisation*, una parte de la historia unitaria o "monoteísta" como la llama este autor. Ciertamente pertenece al unitarismo o "monoteísmo" bereber y egipcio a una realidad civilizadora africano bereber muy anterior a las monoteístas providencialistas que le siguieron en el tiempo; no tiene pues relación alguna con la judía, la griega o la iraní. El unitarismo bereber tiene la madurez epistemológica que no logra el monoteísmo providencialista posterior de esas otras culturas. Otra cosa sería el unitarismo esotérico primero y después metafísico de los egipcios, que debido a la complejidad de los textos y a la multiplicidad de ideas que se desprenden de la cosmogonía egipcia vista en su conjunto, se impone la mayor prudencia. No obstante, subyace en la cultura egipcia el substrato unitario bereber a lo largo del tiempo, así cuando las diferentes religiones del ámbito del Mediterráneo, incluida la religión judía, sintieron la necesidad de un vehículo, encontraron en las genealogías de pensamiento unitario bereber los medios de expresión y las ideas correspondientes a sus exigencias. Ello es precisamente lo que interesa al investigador e historiador de las ideas y con lo cual todo el mundo está de acuerdo.

La singular y portentosa riqueza de conocimientos y episteme bereber tuvo su axioma metafísico en los filósofos griegos que siguieron sus enseñanzas. Sabido es el papel desempeñado por Platón y Aristóteles en la metafísica y posteriormente su influencia en las enseñanzas y metamorfosis cristiana. Platón muestra directamente esta enseñanza en el *Timeo*. Va a ser de nuevo la Escuela de Alejandría la que refundirá diferentes tradiciones, donde éste ser intermediario o demiurgo se designa con nombres diferentes: el Verbo, el Logos, la Luz, que emanan directamente de Dios Único, pero no es consustancial, no posee su naturaleza divina, no es trinitario, ni teológico. Así pues en todos los pueblos bereberes y entre ellos los tartésides e íberos, tiene lugar el florecimiento de la trascendencia y filosofía unitaria, y más tarde el pensamiento escriturístico: Patria de Tertuliano, de Clemente, de Orígenes, Cirilo, Agustín, Prisciliano, Isidoro, Don Oppas, entre muchos otros.

Agustín de Hipona atribuye a los tartésides y antiguos íberos la tradición epistemológica unitaria. En su obra *La ciudad de Dios*, capítulo IX del libro VII, les atribuye la noticia de un sólo Dios, autor de los creado..., incorpóreo, impensable, inimaginable, incorruptible; toda una epistemología unitaria o cuya noticia habían llegado estos pueblos bereberes gracias al servicio y a las enseñanzas de sus sabios y filósofos. Que los tartessos o turdetanos, las diversas tribus o anficiónía tribal bereber que constituyeron las Andalucías, todo el Mediodía peninsular tenían sabios y filósofos, y hasta poemas de remotísima antigüedad, lo asevera Estrabón, Plinio y muchos otros. Entendemos por lo tanto de seria meditación el texto de Agustín de Hipona al que nos hemos referido, ya que la epistemología unitaria es la gran tradición civilizadora bereber, a pesar de ropajes tardíos en algunos lugares con judaísmo o cristianismo. También es conveniente advertir el carácter social anarquista de la cultura bereber, su sentido integral y libertario tan generalizado y la escasez de prácticas idolátricas: es insignificante el número de “divinidades” que puedan decirse indígenas de los íberos (9). Sabemos que las expediciones de mercaderes fenicios a algunos puertos de las costas bereberes del Norte de África y sureste de la Península Ibérica, exportan el unitarismo panteísta de Baal y Astarté, que en la cultura bereber recibirá ésta última los nombres de Tanit en África y Tananit en Andalucía. Lo encontramos en Gadir (Gades, Qadis, Cádiz) nombre originario bereber de Cádiz, que con el prefijo igualmente bereber de la A, encuentra ciudades hermanas junto a Tlamcén en Argelia, además de la hermosa ciudad magrebí del Atlántico, Agadir.

Va a ser la colonización romana y el sincretismo del Panteón latino lo que propicia la penetración en África y Andalucía de ritos y supersticiones de origen oriental, egipcio y caldeo, propios de la dispersión fragmentaria del helenismo y la latinidad. El más extendido aunque también de forma minoritaria es el culto a Isis, muy de moda entre las mujeres romanas o romanizadas en tiempos de Tibulo. Hay buen número de estas inscripciones procedentes de Sevilla, Guadix, Antequera e incluso Braga.

El unitarismo íbero-bereber recibe de nuevo ropajes prestados con la cristiandad ideológica de finales del Imperio romano de Occidente. Corazas impuestas, minoritarias, de una aceptación más formal que sentida, revistiendo multitud de formas de contestación y rechazo: Cipriano aparece en abierta oposición al obispo romano y a la cuestión doctrinal, convocando en el año 258 junto a la ciudad de Cartago, un concilio de obispos africanos y andaluces contra la autoridad doctrinal romana. Durante el consulado de Aureliano y Tito Antonino Marcelino, alrededor del año 276 del calendario actual, hay una decretal del obispo romano Eutiquiano dirigida contra los andaluces por su mayoritaria adscripción antitrinitaria. En el primer concilio celebrado en la Península Ibérica por representantes de las diferentes comunidades cristianas, el concilio de Ilíberis en los primeros años del siglo IV, unos veinticuatro años antes del concilio de Nicea, donde se termina de manipular y promulgar la fórmula trinitaria; los diecinueve obispos reunidos y entre ellos Osio, paladín del trinitarismo, se ven obligados a tratar casi exclusivamente cuestiones referidas a las costumbres en general, ya que la disputa dogmática trinitaria hubiera sofocado dicha reunión. Lo más cierto es que el tal obispo Osio no fuera cordobés. El nombre Osio es griego y los únicos, insistentes y sospechosos testimonios de su origen cordobés son los de Atanasio y Simeón Metafrastes hacia el año 256 (10). El de un converso judío helenista parece ser el origen de Osio, según deducimos de su persecución por Diocleciano y su posterior destierro a la Bética; conforme testimonia el obispo Atanasio de Alejandría (*Apolog. De Fuga Sua*).

A ello también se refiere el mismo Osio en la carta a Constancio: "Ego confessionis munun explevi, primun cum persecutio moveretur ab avo tuo Maximiano". Asistió como ya señalamos el concilio de Ilíberis desde el partido trinitario para reforzar esta posición, entre cuyas firmas viene la suya en undécimo lugar, refiriéndose en dicho concilio que no llevaba más de nueve o diez años en Andalucía. Cuando cambia la situación política con el nombramiento de Constantino, salió de la Península Ibérica y lo encontramos acompañando al emperador en Milán el año 313, y parece ser que fue Osio el que acabó de decidirle en favor de los partidarios del dogma trinitario, uniéndose la espada imperial a esta causa, según atestigua Zósimo en su Historia (LI 2, Hist. p. 685, ad. De Francfort 1590), que atribuye esta toma interesada de partido a "un egipcio venido de la Bética", identificando a este egipcio con Osio. El identificar su origen egipcio en el sentido de "mago" o sacerdote, como hace cierta historiografía apologética, es rizar el rizo de una forma inaceptable.

Por el mismo tiempo, adquiere especial virulencia la polémica contra el dogmatismo aireado por los bereberes y cuyo defensor fue Mayorino, elegido popularmente como obispo de Cartago, deponiendo al trinitarista y romanizante Ceciliano, acusado de traidor. Esta corriente de pensamiento y movimiento social fue también defendida y encabezada por la andaluza Lucila, mujer de gran inteligencia y extraordinario valor, que supuso toda una oposición al colonialismo romano-trinitario, Osio convenció al emperador Constantino para que hiciera uno de la fuerza e impusiera de nuevo a Ceciliano en Cartago, reprimiendo a los donatistas (Carta de Constantino a Ceciliano en EUSEBIO, 1.10.c.6). El movimiento donatista fue una de las infinitas formas de manifestación del espíritu de rebeldía bereber contra la dominación de Roma, organizando una seria oposición y lucha armada durante siglo y medio contra esta colonización (Leyes de Honorio en el 404 contra los donatistas).

Otro movimiento unitario de singular valor histórico es el conocido por arrianismo. Va a ser el sabio bereber Arrio, sentando cátedra en Alejandría, quien devuelve a la Ma'arifa unitaria la tradición bereber con su epistemología fragmentaria de los discursos y el excepcionalismo grecolatino, que se había visto reforzado con el nuevo discurso trinitario que pretendía incluir también el exclusivismo judeocristiano. El dogma de la Trinidad implicaba un discurso formal en el que se vertebraba la triple excepcionalidad: el exclusivismo helenista, el romano y el judío. La unidad civilizadora y epistemológica de los pueblos bereber no admitía estructuras cerradas y exclusivistas como la Ciudad estado griega o el Imperio romano, encerrados ambos en el interior de sus límites, defendidos por sus legiones y considerando, de manera común, que todos aquellos pueblos que no hablan su lengua y los territorios que no compartiesen su cultura eran "bárbaros", sin otro derecho que el de la esclavitud y la dominación. A esta gravísima agresión excepcionalista contra las otras culturas y pueblos, Pablo de Tarso y otras escuelas sinagogaes quieren añadir el exclusivismo judío a través del discurso trinitario, rompiendo la universalidad profética con proposiciones dogmáticas como la trinidad. Si el excepcionalismo occidentalista greco-latino ha conducido al gran cisma social de la Humanidad, el exclusivismo judío de la Torah con el sentimiento de "pueblo elegido" había conducido al cisma del universo profético civilizador; con la propuesta trinitaria se pretendía culminar ambos proyectos con la ruptura epistemológica del universo humano y trascendente.

El emperador romano Constantino apoyado por Osio se decide a organizar un

primer concilio imperial romano que impusiera dicha fórmula trinitaria: Nicea. Allí se proclamó el verdadero “uno” y “trino”, la auténtica “trinidad”: el Imperio romano como Estado y único prototipo de unidad y etnocentrismo político (el Padre); el exclusivismo judeocristiano como único prototipo de ideología religiosa (el Hijo); el excepcionalismo griego como único prototipo de pensamiento y discurso cultural (el Espíritu Santo).

Con esta fórmula de la trinidad, Constantino y el helenizante obispo trinitario Osio pretendían uniformizar y perpetuar un territorio, el del Imperio romano, encerrado en fronteras exclusivistas, protegido por un ejército agresivo, expansionista, encargado de preservarlo de los “bárbaros”, es decir, de todos los demás. Todos los diferentes pueblos y culturas sometidos contra su voluntad a una misma ley del Imperio y del Estado, de la que el Derecho Romano es, a su vez, el paradigma; junto con una organización cultural burocrática y una dogmática religiosa como trinidad y única esencia del nuevo discurso occidentalista. Se había destruido Atenas, también Jerusalén; el uno y trino se instauraba en Roma como centralismo neurálgico para el Occidente. Todo ello sería contestado en aquel preciso momento por Arrio y el arrianismo bereber de forma muy sobresaliente, además de otras personalidades y movimientos sociales que también señalaremos.

Arrio negaba la divinidad de Jesús, del Verbo y su consustancialidad con el Padre. Fue enviado Osio por el emperador a Alejandría para neutralizar a Arrio, si no lograba integrarlo en el nuevo proyecto trinitario, pero como viera imposible reducirlo, regresa a Roma para ultimar lo que sería dado en llamar primer concilio ecuménico de Nicea de Bitinia el año 325, con la asistencia de 323 obispos de todo el Imperio romano, muchos de ellos forzados por la amenaza imperial de aceptar y proclamar el dogma trinitario con la fórmula ya conocida y proclamada en el “credo romano”. Dicha fórmula fue firmada por 318 obispos y solamente cinco tuvieron el suficiente valor e integridad de no hacerlo, siendo depuestos, tildados de herejes y perseguidos.

El movimiento arriano celebra una Asamblea en Antioquia donde se rechaza el concilio de Nicea y sus conclusiones, logrando deponer al obispo trinitario Atanasio en Alejandría, eligiendo en su lugar a Gregorio; ello fue el inicio de las revoluciones unitarias contra el Imperio romano y el trinitarismo, que aceleraría la desmembración del propio Imperio; lo que provoca algunas vacilaciones que cuestionan la connivencia de los emperadores con los trinitarios, cual es el caso del emperador Constancia (Atanasio: Historia Arianorum). Son muchos los historiadores que afirman que el propio Osio abjuró del trinitarismo viendo llegar el final de sus días, profesando el unitarismo; pero ello realmente poco importa, ya que Osio había sido un eslabón importante en la cadena del discurso excepcionalista. En Rímini se celebró otro concilio en el 359, suscribiendo todos los reunidos los principios unitarios del arrianismo y denunciando las presiones a que fueron sometidos para la firma de la manipulación trinitaria, lo que incrementa las rebeliones contra las autoridades trinitarias impuestas con anterioridad.

En Córdoba, Sevilla, Cartagena y otras ciudades de la Bética cartaginense se produjeron importantes revueltas contras las minorías trinitarias dominantes. Cuenta Florez en su *Libellus Precum*, que un domingo en Córdoba hubo una rebelión multitudinaria contra el presbítero Vicente y sus partidarios trinitarios, no interviniendo el gobernador consular de la Bética por temor a las dimensiones del conflicto, ya que fue la mayoría del pueblo cordobés con sus dos obispos unitarios

Lucioso e Higinio los pronunciados contra aquel grupo de presbíteros representantes del aparato imperial constantiniano.

El unitarismo es revitalizado por otro gran pensador y escuela: Prisciliano. La naturaleza unitaria tiene la dimensión amplia y poderosa de no carecer del rigor científico y su método crítico. Siente Prisciliano la unidad, la acción, el tiempo y la totalidad como auténtica epistemología: Dios es uno; Cristo es uno; Jesús es uno (Tratado de Prisciliano VI, p.90); y uno en la totalidad (ibid., p. 87) manifiesta Prisciliano. El espíritu absoluto, uno, intemporal e innumerable se hace múltiple y se convierte en tiempo y en número. Los días, los meses, los años, son subdivisiones formales del día único atemporal (Trat. V. pp. 80-81; Trat. VI, p. 86; p. 93); “el nacimiento del hombre se halla circunscrito al tiempo, pero al tomar conciencia de la eternidad se hace intemporal” (Trat. I, p. 43; p. 47, etc.).

Es una historia del conocimiento apasionante la de Prisciliano y una triste historia la de sus detractores. A Kant se le considera un excelente filósofo en su saber fragmentario. A Prisciliano un hereje en su saber fragmentario. A Prisciliano un hereje en su saber unitario; sin embargo de ambas reflexiones sobre el espacio y el tiempo, la de Prisciliano es más real y sabia, más bella y verdadera.

En cuanto a la polémica escriturística, Prisciliano es un exégeta moderno, sin mayor transgresión: su opinión es que en tanto no se lea en un libro nada que contradiga la verdad y la conciencia, lo que ya de por sí es muy relativo, ese libro debe ser aceptado. Su actitud crítica contra el poder selectivo es insobornable: ¿en razón de qué se ha de aceptar un libro profético y rechazar otro cuando ambos son igualmente fieles a la verdadera transmisión? Prisciliano exhorta al esfuerzo crítico: “analizar las Escrituras”; principio que recoge también el propio concilio Vaticano II. Le estimula el decir en los “Hechos de los Apóstoles”: “los condiscípulos confrontaban entre sí las Escrituras a ver si era así (Act. 17, 11). Es el esfuerzo noble y metodológico de un corazón preocupado por las extrañas riberas de la libertad, porque “el Único (Dios, para entendernos) permitió -escribe Prisciliano que todos los que creyeron hablasen libremente sobre El” (Trat. I, p. 50).

En el portentoso viaje de la conciencia, enseña Prisciliano, a través de los días y los meses, verdadera ficción de la ignorancia, marcha aquella, incansable, en pos del conocimiento, (la forma a priori de sensibilidad interna kantiana en su filosofar sobre el tiempo); en “el atardecer de la ignorancia” (Trat. V, o. 83); en “la noche de la ignorancia” (Trat. VI, p. 95) tratamos de ascender penosamente a la intelección, la comprensión, la inteligencia, el conocimiento; conocimiento “del mensaje profético” (Trat. VII, p. 97); conocimiento “acerca de nosotros” (Trat. VIII, p. 102) y, en definitiva, conocimiento de la verdad (ibíd).

A través de este tiempo ficticio (este día único que vivimos) la Razón y el Esfuerzo pugnan en la libertad por encaramarse a la cima del conocimiento y de la Verdad por medio de lenguajes simbólicos, amparado y unificado todo ello por la Fe (habría que leer Fe por conciencia), ya que “no es el temor sino la fe, conciencia por lo que amamos el Bien y rechazamos el Mal” (Trat. III, p. 69). Con la vida y obra de este genial, desconocido pensador y activista, como buen unitario, acabaron los obispos trinitarios contemporáneos: un día del año 835, Prisciliano fue decapitado en Tréveris, siendo la primera víctima del trinitarismo cristiano.

El divorcio establecido desde el concilio de Nicea en el siglo IV entre el trinitarismo

cristiano romano y las genealogías unitarias, siempre plurales, las cuales más tarde se vincularían sin menoscabo de esta pluralidad a la realidad profética Muhammadiana, enfrentarán de por vida el modelo exclusivista, excepcionalista, expansionista, que va a caracterizar a Occidente, con el universo musulmán y las otras culturas y civilizaciones planetarias. El mismo mal llamado “paganismo” de la época, es aireado por muchos como reivindicación de la pluralidad, ante el exclusivismo visceral de que hacía gala el nuevo discurso trinitario: “Grecia, escribía Renan, se ha mantenido en sus viejos cultos y tradiciones de pensamiento, que solamente abandonó a mitad de la Edad Media occidentalista y con desgana evidente” (11).

Algo semejante ocurría en el Imperio bizantino, donde estaba muy extendido el mal llamado “paganismo”; nombre dado por la tradición exclusivista judeo cristiana a otras tradiciones de pensamiento y trascendencia. Advierte Louis Bréhier, que en la alta sociedad y en las campiñas, a pesar de los edictos imperiales gozaba de gran vigencia; en Grecia, donde la universidad de Atenas constituía su último refugio; en Egipto, en Siria, en Constantinopla, en cuya universidad enseñaban todavía en cátedras oficiales maestros llamados “paganos”. Obligada a cierta tolerancia se veía la acción del gobierno rebasada por explosiones de furor popular que ensangrentaban las ciudades. Una tentativa como la de Pamprecios para restablecer el culto abolido demuestra que a finales del siglo V la cuestión del “paganismo” seguía siempre candente (12). Eran todos, incluso importantes sectores greco latinos, los que se sublevaban contra el aplastante discurso y aparato salido de la dogmática trinitaria, que había dividido la humanidad de forma maniquea: buenos y malos, ortodoxos y heterodoxos, civilizados e incivilizados, salvación-condenación, progreso-reacción..., ellos sólo, los trinitarios, estaban en posesión de la verdad; los que no participaban de sus ideas estaban en el error y vivían en las tinieblas. A finales del siglo IV escribió el historiador latino Amiano Marcelino: “No hay bestias tan crueles para con los hombres como la mayoría de los cristianos...”.

Volvamos para orientarnos sobre el importantísimo movimiento arriano cuya epistemología transmitida en la genealogía bereber, enseñaba la razón de un principio de Unidad y Unicidad de la existencia, liberado del providencialismo y la concepción antropomórfica del “dios” de Israel de los judíos y los cristianos, unitarismo que heredaría al-Andalus. Fue condenado el arrianismo en Nicea y desde entonces comienza la gran sublevación de los diferentes pueblos contra el Imperio romano: Rávena fue un gran centro de difusión arriana. La Septimania-Narbonense en el sur de Francia dio importante acogida a este movimiento. También la Península Ibérica fue excelente caldo de cultivo, sobre todo la Bética Cartaginense y el sur de la Lusitania; todo el antiguo país turdetano junto con el norte de África serían sus mejores receptores. Por otra parte, gozaba de magnífica salud el arrianismo en las provincias orientales bizantinas. La reacción posterior de los emperadores de Constantinopla no pudo sofocar esta explosión unitaria que sirvió de receptáculo al hecho profético muhammadiano, que sería madurez metodológica y Sello, a la unitaria y plural genealogía de transmisiones proféticas y unitarias que destaca en su obra el sheij al-Akbar.

La Turdetania o Andalucía había constituido siempre una excepción en el occidente europeo, lo que permitió un extraordinario impulso del unitarismo en toda su pluralidad, adecuándose como uno de los mejores receptáculos donde cundir el Islam. El proyecto islámico tal y como aparece en sus textos. El Corán y La Sunna

profética, es significativo por su madurez metodológica unitaria y el severo respeto histórico a todas las culturas y pueblos, en todos los niveles; aunque en la actualidad aparezca falseado y desdibujado por la pátina de arabismo que propiciaron los colonizadores occidentales, así como el intento de cristianización del lenguaje y la metodología islámica por los arabistas y otras corrientes dogmáticas.

El Din del Islam desde la realidad profética muhammadiana, como prueba Ibn al-'Arabi, se convierte en el mayor movimiento social histórico desde una madura episteme de conocimiento: el Saber unitario y su trascendencia, sus genealogías plurales de transmisión de saberes; la eliminación de cualquier tipo de Estado y sus mecanismo de poder; la negación de todo excepcionalismo o expansionismo, revitalizando el proyecto humano, la acción y su naturaleza. Este objetivo del Islam restablece el derecho inalienable a la diferencia, al intercambio y la síntesis, a la comunicación y asimilación de lo distinto y diverso. Se crea orgánicamente un mundo, un universo y no imperios. Una civilización plural en sus culturas, genealogías de saberes y pueblos, realidad abierta que intercambia, recibe y da hospitalidad; apegada a su suelo y a la vez atraída por lo lejano. Crea un modelo plural de sociedades abiertas, de tolerancia, de fecundación mutua donde la creatividad específica de cada cual afirma su originalidad, no por rechazo del otro ni por agravio comparativo alguno, sino en la pluralidad, la solidaridad y la asimilación que de lo humano y trascendente el otro es portador.

El islam contempla un primordial impulso trascendente. El Islam crea un universo de mujeres y hombres, de pueblos y culturas enfrentados intensamente a lo Absoluto como Unidad y Unicidad. Hace emerger al hombre de la mera suficiencia, procura la armonía entre la realidad plural de las individualidades y la comunidad, entre la realidad plural y diferente de las diversas comunidades y la Umma. El Islam va a provocar la experiencia de la eternidad en el instante, de lo eterno y lo fugitivo en la misma realidad.

La trasmisión unitaria del Islam en al-Andalus, hace de esta tierra y cultura un lugar privilegiado, donde se plantea una realidad epistemológica y civilizadora como jamás se había suscitado con anterioridad, introduciendo la realidad más fecunda que ha conocido Occidente, un auténtico renacimiento con pleno sentido de lo plural y repleto de orientación universalista; puente y receptor del mayor elenco de movimientos sociales y gigantes del pensamiento y la trascendencia, tabernáculo por excelencia de la Ma'arifa con Ibn al-'Arabi.

La filosofía oriental va a tener sus grandes representantes en los primeros filósofos unitarios que aceptan el mensaje y la metodología transmitidos por el Profeta Muhammad (s.a.s.), iniciándose la maduración de un renovado método de conocimiento, fundamentado en la ciencia de la Unidad y la Unicidad de la Existencia. Van a ser al-Kindi, nacido en Kufa en el año 796; Abu Yazik al-Bastamí (iraní fallecido en el año 874), su abuelo, Surushan, fue un mazdeo unitario que acepta el mensaje transmitido por el Profeta Muhammad (s.a.s), dejando numerosos discípulos; al-Yunayd, que vivió en Bagdad y muere en el año 910, dando un gran impulso a las tradiciones unitarias en esta región, es el primero en precisar la terminología sufí. Hakim Tirmidi, natural del Irán va a ser el continuador del gran maestro anterior en la tradición del sufismo oriental. Él también iraní al-Hallay, nacido en el 858 y muerto en el 922 vive en Bagdad donde desarrolla su acción intelectual y organiza su escuela, siendo una figura capital. Al-Farabí,

muerto en Turquestán en el año 950; Ibn Sina (Avicena), importante síntesis de la Ma'arifa y las genealogías iranianas a lo largo de su existencia, desde el año 980 al 1.037. El gran conciliador del pensamiento y las tradiciones sufíes junto con la filosofía unitaria va a ser al-Gazzali, muerto en 1.126. Ayn al-Quzat Hamaduni, muerto en 1.209, llevan a la culminación el desarrollo de la Ma'arifa y el sufismo a través de la práctica de los llamados Fieles del Amor, prolegómenos orientales a la cúspide de la alta iluminación en Occidente con Ibn al-'Arabi. Ibn Bayya (Avempace), excelencia del conocimiento en Occidente y que junto con Ibn Tuffayl y el genial Ibn Rushd (Averroes) van a llenar todo el siglo XII, propiciando un salto metodológico del gigante al pensamiento unitario en Occidente. Argumento extraordinario va a ser también Ibn Masarra (año 883), del que no se conocen escritos; no obstante, las excelencias atribuidas por sus discípulos y admiradores, explican la dimensión del gigante del pensamiento y la Ma'arifa, creando la primera gran escuela de Córdoba. La escuela de Almería va a tener como maestros muy destacados a Ibn al-Arif (1.088), Ismail al-Ruayní y Abul Qasim ibn Qasi, que se trasladaría al Algarve, además de muchísimos otros. Todas estas tradiciones de Ma'arifa y filosofía, van a encontrar continua y renovada epistemología en al-Andalus, siendo la Ma'arifa unitaria, el unitarismo profético e integralidad del Islam, su quintaesencia, su forma más lograda y originaria: una renovada epistemología unitaria que participa de movimientos sociales y gigantes del pensamiento como Ibn al-'Arabi. Así mismo, los Pueblos del Estrecho van a ser lugar propicio al florecimiento de la filosofía unitaria como lo habían sido del pensamiento escriturístico: Patria de Tertuliano, de Clemente, de Orígenes, Cirilo, Agustín, Isidoro, Leandro, Don Oppas, entre muchos otros. También los Pueblos del Estrecho van a ser, gracias al Islam, una tierra propicia y fecunda que ha conocido para el encuentro de la filosofía y la Trascendencia, de Oriente y Occidente, en una síntesis y nueva dialéctica prodigiosa, en la figura del Sheij al-Akbar Muhyi l-din Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-'Arabi al-Ta'i al Hatimi al-Andalusí, que será meta y punto de partida, donde filosofía y sufismo serán fundidos en el pebetero de su genio. En este sentido, y como síntesis previa, merece especial renombre y reconocimiento la figura del gran sheij Abu Median al-Andalusí, de quien Ibn al-'Arabi dice ser humilde discípulo.

La metodología unitaria para Ibn al-'Arabi es referida fundamentalmente a tres grandes apartados: El Saber, el Poder y la Acción de la Unidad y la Unicidad de la Existencia. La unicidad no puede ser entendida como una trivial síntesis teórica, una especie de suma de términos infinitos, sometida a la hipocresía de la entidad matemática del límite. Tampoco es una síntesis teórica que se ofrece como racional y concebible, en cuanto a la práctica es manejable; proclamándose al mismo tiempo como teóricamente inasequible a toda concepción. Para referirnos a la Unidad y Unicidad es preciso mantener la conciencia alejada de la filosofía positiva, saber que el Uno es indescifrable y estamos arrojados al vacío; que sólo es posible aprehender el Uno desde su propia Unidad.

Sea con esta prevención lo que sigue ahora: en la lengua árabe no existe el verbo ser ni su expresión, lo que facilita una mayor aproximación a la ciencia de la Unidad. Así pues, para el pensamiento de Ibn al-'Arabi la tradición unitaria de al-Andalus refuerza su flexión unitaria gracias al conocimiento y transmisión en dicha lengua de cultura.

Si no hubiera mentira, no habría lugar para el asalto negativo a esta ficción del ser; ello es porque en realidad no hay ser en la Unidad, ni en la Acción, ni en la

genealogía de la Existencia, ni en la arqueología del saber: Sólo el ser tiene toda su esencia en la falsedad formal, dogmática de su existencia. El ser es también arrojado de la realidad, como enseña nuestro gran sabio con el Hubb -la acción amorosa-, como puente entre la Ma'arifa y el Taufik.

La ciencia de la Unidad y la Unicidad (Tawhid) en la obra y vida de Ibn al-'Arabi, es un arrobo coherente que tiene sus cimientos en la pasión por la Sabiduría, por la Verdad; por las posibilidades teóricas y prácticas de las diferentes genealogías; por la acción comprometida de pensar lo impensado y de hacer lo indecible en la pluralidad y lo diverso. Un proyecto crítico respecto a las categorías de pensamiento y un proyecto genealógico respecto a la Unidad y la Unicidad, toda una renacida epistemología. La reivindicación por Ibn al-'Arabi de la ciencia de la Unidad (Tawhid), como en el caso del Fusus al-Hikam, que elabora toda una genealogía de la sabiduría profética, de la Ma'arifa de la Unidad, a través de la multiplicidad de enunciados y la diversidad de sucesivos encuentros proféticos en relación directa con su naturaleza de Wali. Es acercado a la suprema satisfacción deleitable del Uno y Único, abandonado en su condición humana de Wali como realidad satisfactoria, como un trabajo de artista. Embriagado de estremecimiento y sabiduría; es el gran ímpetu vital de la Wilaya que succiona todas las figuras y elimina todo lo finito y aislado.

El Sheij al-Akbar siente en el capítulo dedicado al profeta Muhammad, como una gran aproximación a la Wilaya; la creatividad entera, la belleza, los olores, la ciencia o el arte, no son exhibidos en modo alguno para nosotros, aunque seamos los humanos quienes perciban y gocen. Tampoco sería el hombre, realmente, el auténtico creador de la ciencia o el arte de no ser por la Wilaya. La genealogía profética del Fusus al-Hikam manifiesta que nuestro saber científico, artístico e incluso trascendente, es en el fondo un saber completamente ilusorio de no estar vertebrado en la pluralidad de la auténtica acción creadora del Uno y el Único, que se procura la Sabiduría y la Belleza como goce eterno a Sí mismo. El abismo del Tawhid sólo se revela en la acción de la Wilaya; el mundo de lentejuelas soñado por la ilusión humanista no deja de ser una ilusión o representación parlanchina y dramática.

Los diferentes profetas que aparecen en el Fusus al-Hikam son, para Ibn al-'Arabi, el presentimiento genealógico de una Unidad siempre restablecida; el sortilegio contra la individualización, contra el exclusivismo, contra la fragmentación, contra la soledad. La existencia se expresa en plural, redescubrimiento el Uno, el Único, el Viviente, como la realidad absoluta que se oculta tras la pluralidad; como algo que permanece extrañamente envuelto y velado, que lo engendra todo y todo lo aniquila. El Uno y Único se enseñorea en la noche, donde todo es uno; y en el día, donde todo aparece en plural, en su diferencia.

Los Fusus al-Hikam son también una especie de Fatwa contra el monolitismo intelectual y cultural que en gran medida se practicaba en el Medio Oriente, aprisionando la conciencia humana en una tupida red determinista. Ibn al-'Arabi, por el contrario, sitúa en la Wilaya al artista que siente al crear, la Unidad de la Acción, fuera de cualquier estructura o sistema de lenguaje; así como en la bella apariencia del arte se transfigura el artista, incluso en lo feo y en la muerte, así también el Viviente alcanza en la Wilaya, en la belleza, en plural, el descanso de la quietud que el Uno y Único encuentra en el día: la Realidad Muhammadiana.

Con su obra, Ibn al-'Arabi permite correr el velo de lo aprendido, de las seguridades humanas; recelar como jamás se había recelado, cultivar la actitud crítica (el *lytihad*) y sacar a la luz algo más que el trasfondo de la identidad plural del hombre. Enaltece con la Wilaya y la Realidad Muhammadiana la conciencia plural humana, en senderos que desarrollan una identidad llena de emoción. Todo se inserta en la amplitud y pluralidad de lo humano, descubriendo la otra cara oculta, donde el saber ya no es secreto y la muerte es Unión.

NOTAS

- 1) La Ma'arifa en sentido más amplio, es una realidad social reconocible en todas las culturas humanas metodológicamente maduras. Significa un acervo y metodología muy integral de conocimiento. La ma'arifa más discernible es la que surge en culturas con una tradición unitaria escrita.
- 2) El Din es la unión de la razón y la vida; la integralidad que todo lo vertebra y lo contiene sin resquicio a la fragmentación. El Din es la acción y trascendencia humana de la Ciencia del Tawhid -Unidad y Unicidad de la existencia-, también es la herencia profética en su universalidad.
- 3) Jedín, H.: Manual de Historia de la iglesia, pp. 289-290, Barcelona 1966.
- 4) Tawhid, es la ciencia y metodología de la Unidad y Unicidad de la existencia, para entendernos...
- 5) Leisegang, H.: Die Gnosis, p. 297.
- 6) Eusebio: Historia eclesiástica IV 22; Orígenes: Contra Celsum VI 11; In Johannem Homilia 13, 17; Homilías Pseudoclementinas II 24.
- 7) Monserrat Torrents, J.: La Sinagoga cristiana, p. 21, Muchnik Editores; Hechos 8; Justino I, Apología 26, 1-3; 56, 2; Diálogo 120, 6; Ireneo, Adversus Haereses I, 23; Hipólito, Refutatio VI 9, 20; Homilías Pseudoclementinas II 22, 40; III 38-58; XVI-XIX; Recognitiones I 70-74; II; III 12-49; Epifanio, Panarion H. 21.
- 8) Monserrat Torrents, J.: opus cit. P. 170.
- 9) Menéndez Pelayo, M.: Historia de los heterodoxos españoles, vol. I.
- 10) "Reversus in patriam suam" (ep. Ad. Solitarios); "Córdoba...urbs Hispanias de ea se iactabat" (Narratio corum quae gesta sunt Niecae a Synodo).
- 11) Renan, E.: Les origines du christianisme, Mar Aurèle, p. 450, París.
- 12) Brehier, L.: Le monde byzantin, t. II, p. 320