

# Sufismo y taoísmo

Ibn 'Arabī Vol. I

Toshihiko Izutsu

Ediciones Siruela



«[Este libro] es la primera comparación hecha en profundidad entre los pensamientos islámico y chino... Desde su aparición, ha ejercido un enorme influjo en cualquier estudio sobre Ibn 'Arabī y la metafísica sufí», Seyyed Hossein Nasr.

Esta obra clásica de Toshihiko Izutsu, profesor honorario en la universidad japonesa de Keio, ha tenido con el tiempo una decisiva influencia en todas las investigaciones posteriores sobre Ibn 'Arabī y el sufismo, y ha significado también una perspectiva nueva en los estudios comparativos de filosofía y misticismo. Su principal propósito es establecer un similitud estructural entre la cosmovisión sufí, representada por Ibn 'Arabī, y la taoista, representada por Laozi y Zhuangzi. Para ello, Izutsu centra todo su esfuerzo en aclarar profundamente la estructura fundamental de cada uno de estos dos sistemas filosóficos, sin establecer parecidos ni diferencias, sino estudiándolos independientemente, antes de proceder a su análisis comparativo. Por tanto, este primer volumen estará enteramente dedicado a esclarecer los principales conceptos ontológicos en que se basa la doctrina de Ibn 'Arabī, cuyos ejes principales son lo Absoluto y el Hombre Perfecto. A través de su riguroso examen del sufismo y el taoísmo, Izutsu inaugura una visión más amplia de la filosofía oriental, un «diálogo metahistórico» entre diferentes sistemas filosóficos que, sin tener una conexión directa, esconden preocupaciones metafísicas comunes.

ISBN 84-7844-342-8



9 788478 443420



## El Árbol del Paraíso

1 Mitos y símbolos de la India  
**Heinrich Zimmer**

2 El vuelo mágico  
**Mircea Eliade**

3 Upaniṣads

4 Cuerpo espiritual y Tierra celeste  
**Henry Corbin**

5 Las iluminaciones de La Meca  
**Ibn 'Arabī**

6 Las grandes tendencias  
de la mística judía  
**Gershom Scholem**

7 El libro de los muertos tibetano

8 El silencio del Buddha  
**Raimon Panikkar**

9 Dioniso  
**Walter F. Otto**

10 Sufismo y taoísmo

Ibn ‘Arabī Vol. I

**Toshihiko Izutsu**

11 Sufismo y taoísmo

Laozi y Zhuangzi Vol. II

**Toshihiko Izutsu**



**El Árbol del Paraíso**

Toshihiko Izutsu

**Sufismo y taoísmo**  
**Estudio comparativo**  
**de conceptos filosóficos clave**

Volumen I Ibn 'Arabī

Traducción de  
Anne-Hélène Suárez Girard



**Ediciones Siruela**

1.ª edición: abril de 1997  
2.ª edición: febrero de 2004

**Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación  
puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna  
ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico,  
de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.**

Título original: *Sufism and Taoism*.

*A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*

Colección dirigida por Jacobo Stuart (para este  
título con Victoria Cirilo y Amador Vega)

Diseno gráfico: G. Gauger & J. Siruela

© Toyoko Izutsu, 1983, 1993

Publicado por primera vez por Iwanami Shoten Publishers, Tokio 1983

© De la traducción, Anne-Hélène Suárez Girard

© Ediciones Siruela, S. A., 1997

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»

28028 Madrid. Tels.: 355 57 20 / 355 22 02

Telefax: 355 22 01

Printed and made in Spain

## Índice

<b>Prólogo</b>	<b>9</b>
<b>Introducción</b>	<b>11</b>
<b>Sufismo y taoísmo</b>	
<b>PARTE I: IBN 'ARABÍ</b>	
I. Sueño y Realidad	19
II. Lo Absoluto en su absolutidad	37
III. El autoconocimiento del hombre	53
IV. Unificación metafísica y dispersión fenoménica	63
V. Perplejidad metafísica	85
VI. La sombra de lo Absoluto	107
VII. Los Nombres divinos	117
VIII. <i>Allāh</i> y el Señor	129
IX. Misericordia ontológica	135
X. El agua de la vida	163
XI. La manifestación de lo Absoluto	175
XII. Arquetipos permanentes	183
1. La naturaleza intermedia de los arquetipos	183
2. Los arquetipos como Universales	188
3. Necesidad y posibilidad	191
4. El poder absoluto de los arquetipos	194
5. El misterio de la predestinación	202
6. La «coacción» mutua entre Dios y el mundo	210
7. Dones de Dios	215
XIII. La creación	223
1. El significado de la creación	223
2. El elemento femenino en la creación del mundo	229

3. La creación perpetua	232
<b>XIV. El hombre como microcosmos</b>	<b>245</b>
1. Microcosmos y macrocosmos	245
2. La comprehensión del Hombre	251
3. La lugartenencia de Dios	263
4. La Realidad de Muḥammad	265
5. El Hombre Perfecto y Dios	268
<b>XV. El Hombre Perfecto como individuo</b>	<b>275</b>
<b>XVI. Apóstol, Profeta y Santo</b>	<b>293</b>
<b>XVII. El poder mágico del Hombre Perfecto</b>	<b>305</b>
<b>Notas</b>	<b>315</b>

## Prólogo

Originalmente, escribí este libro hace más de quince años, cuando enseñaba filosofía islámica en el Instituto de Estudios Islámicos de la Universidad McGill, en Montreal, Canadá.

En aquella época, empecé a tomar conciencia de que iniciaba gradualmente una fase de mi vida intelectual, buscando a tientas un nuevo tipo de filosofía oriental basado en una serie de estudios rigurosamente filológicos y comparativos de los términos clave de diversas tradiciones filosóficas de todo Oriente. Este libro fue el primer producto de mi empeño en este sentido.

La obra fue posteriormente publicada en Japón, en dos volúmenes, en 1966-1967, bajo el título *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (con el subtítulo «Ibn 'Arabī and Lao-tzū-Chuang-tzū») por el Instituto de Estudios Culturales y Lingüísticos de la Universidad Keio, en Tokio, bajo la dirección del difunto profesor Nobuhiro Matsumoto.

En la época en que me encontraba en Irán, la creciente demanda de una nueva edición revisada me decidió a volver a publicar el libro. Impreso en Inglaterra, estaba programado para salir en Teherán hacia finales de 1978, cuando el súbito inicio de la «revolución» de Jomeini hizo imposible su publicación. De modo que, por un extraño efecto del destino, el libro completamente revisado, aunque en forma de galeras, regresó, junto con su autor, a Japón, el lugar donde vio la luz por vez primera.

En el proceso de revisión de la totalidad de la obra, me esforcé en eliminar todos los defectos e imperfecciones que había detectado entretanto. Pero es evidente que existen límites naturales en la tarea de corrección y mejora.

Sólo espero que este viejo libro reformado, a pesar de los muchos errores y defectos que debe de contener, pueda al menos constituir una modesta contribución al desarrollo de los «diálogos metahistóricos» entre representantes de las diversas tradiciones filosóficas en Oriente y Occidente.

dente, un tipo especial de diálogo filosófico que el mundo actual parece necesitar con premura.

Tengo el agradable deber de expresar mi profunda gratitud a la editorial Iwanami Shoten por haberse encargado de la publicación de este libro. Dirijo mi reconocimiento, en particular, al señor Atsushi Aiba, de dicha editorial, que no ha escatimado esfuerzos en allanar el camino para la realización de este proyecto. Aprovecho la ocasión para dar las gracias a las autoridades de mi *alma mater*, la Universidad Keio, de quienes obtuve un inestimable estímulo cuando emprendí la redacción de este libro en su forma original.

T. Izutsu

4 de octubre de 1981  
Kamakura, Japón

## Introducción

Como se indica en el título y en el subtítulo, el principal propósito de esta obra, en su totalidad, es intentar una comparación estructural entre la cosmovisión sufí, representada por Ibn 'Arabī, y la cosmovisión taoísta, representada por Laozi y Zhuangzi. Soy consciente del hecho de que este tipo de estudio conlleva ciertas dificultades. Una comparación hecha de forma fortuita entre dos sistemas de pensamiento que no tienen conexión histórica puede desembocar en la observación, superficial y carente de rigor científico, de los parecidos y diferencias. Para evitar caer en este error, me esforzaré en poner de relieve la estructura fundamental de cada una de ambas visiones del mundo, de forma independiente y con el máximo rigor posible, antes de proceder a cualquier consideración comparativa.

Bajo este enfoque, la primera parte estará enteramente dedicada a un intento de aislar y analizar los principales conceptos ontológicos en que se basa la cosmovisión de Ibn 'Arabī, mientras que, en la segunda parte, ya en el volumen segundo, se hará exactamente el mismo tipo de estudio analítico acerca de la cosmovisión de Laozi y Zhuangzi, de modo que ambas partes constituyan dos estudios totalmente independientes, uno sobre Ibn 'Arabī y otro sobre el taoísmo antiguo. Sólo en la tercera parte se hará una tentativa de comparación y coordinación de los conceptos clave de ambas interpretaciones, previamente analizadas sin consideración alguna de las similitudes y diferencias que existan entre ambas.

En cualquier caso, el afán dominante a lo largo de toda esta obra será el deseo de abrir una nueva perspectiva en el terreno de la filosofía y el misticismo comparados. Un buen punto de partida lo proporciona el hecho de que ambas visiones se basan en dos ejes, lo Absoluto y el Hombre Perfecto', desarrollándose en cada caso, entre estos dos polos, todo un sistema de pensamiento ontológico.

Hay que destacar que, como estructura ontológica, no se trata de algo característico del sufismo y del taoísmo. La oposición de lo Absoluto

y el Hombre Perfecto, bajo diversas formas, como ejes de una visión del mundo, es un esquema común a muchos tipos de misticismo que se han ido desarrollando en lugares y épocas muy diferentes. Y un examen comparativo de varios sistemas que comparten el mismo esquema general y no difieran unos de otros más que en detalles, tanto de origen como de circunstancias históricas, se revelaría muy fructífero en la preparación del terreno para lo que el profesor Henry Corbin ha llamado acertadamente «un dialogue dans la métahistoire», un diálogo metahistórico o transhistórico, tan urgentemente necesario en el mundo actual.

A propósito del hecho de que Ibn 'Arabī produjera tanto debate y controversia, circunstancia sin precedentes en la historia del pensamiento islámico, y atribuyendo este hecho a la naturaleza misma del Islam, que combina dos Verdades: *haqīqa*, «la verdad basada en la Intelección», y *ṣarī'a*, «la verdad basada en la Revelación», el Dr. Osmān Yahyā hace esta interesante observación<sup>2</sup>: «le cas d'Ibn 'Arabī ne se poserait pas avec autant d'acuité dans une tradition de pure métaphysique comme le taoïsme ou le védanta où la personnalité du maître... eut pu s'épanouir librement, ni non plus dans une tradition de pure loi positive où son cas n'eut même pas pu être posé puisqu'il eut été refusé par la communauté toute entière, irrémédiablement. Mais le destin a voulu placer Ibn 'Arabī à la croisée des chemins pour dégager, en sa personne, la véritable vocation de l'Islam»<sup>3</sup>.

No se puede negar que la metafísica del Tao (*dao*) de Laozi presenta, en su abismal profundidad de pensamiento, varias similitudes notables con la idea del Ser en Ibn 'Arabī. Esto es lo más interesante, ya que, como indicaré en la segunda parte, Laozi y Zhuangzi representan un punto culminante de una tradición espiritual históricamente muy distinta a la del sufismo.

Como ya he apuntado anteriormente, debemos guardarnos de hacer comparaciones demasiado fáciles. Pero también debemos admitir, creo, que un estudio comparativo de este tipo, llevado con cuidado, nos proporcionará, por lo menos, una base común sobre la que iniciar un fructífero diálogo intercultural.

Según el plan general esbozado antes, este primer volumen estará exclusivamente dedicado al estudio analítico de los conceptos clave que constituyen la base ontológica de la cosmovisión de Ibn 'Arabī. Dicha cosmovisión, como ya he dicho, gira alrededor de dos ejes, lò Absoluto

y el Hombre Perfecto, bajo la forma de un Descenso y un Ascenso ontológicos. Al describir este proceso cósmico, Ibn 'Arabī desarrolla, en cada etapa, varios conceptos de decisiva importancia. Eso es precisamente lo que este libro se propone analizar de forma metódica: el aspecto ontológico de la filosofía mística de Ibn 'Arabī, considerándolo como un sistema de conceptos clave relacionados con el «ser» y la «existencia».

La ontología, admitámoslo, no es más que uno de los aspectos del pensamiento de ese hombre extraordinario. Posee otras facetas no menos importantes como la psicología, la epistemología, el simbolismo, etc., que, juntas, constituyen una visión del mundo original y profunda. Pero el concepto del Ser, como veremos, es la base misma de su pensamiento filosófico, y su teoría del Ser es, sin duda alguna, de una originalidad y de una importancia histórica de tal magnitud que exige un tratamiento aparte.

Quisiera aclarar, ante todo, que éste no es un estudio filológicamente exhaustivo de Ibn 'Arabī. Al contrario, está casi exclusivamente basado en una de sus obras, *Los engarces de la sabiduría* o *Fusūṣ al-Ḥikam*. Se trata esencialmente de analizar los principales conceptos ontológicos que desarrolla Ibn 'Arabī en esa célebre obra, que a menudo ha sido descrita como su *opus magnum* y ha sido tan estudiada y comentada a través de los siglos<sup>4</sup>. De modo que, en el aspecto material, el presente libro no pretende ofrecer nada nuevo.

Desde el principio, no he tenido intención alguna de ser exhaustivo. He tratado más bien de penetrar el «aliento de la vida», el espíritu vivificador y la fuente existencial del impulso filosófico de este gran pensador, rastreando paso a paso, desde esa profundidad, la formación de todo el sistema ontológico, tal como lo desarrolla Ibn 'Arabī. Para entender el pensamiento de un hombre así, uno debe captar el espíritu que impregna y anima toda la estructura; de otro modo, todo esfuerzo resultará inútil. Cualquier consideración desde fuera será inevitablemente desacertada. Incluso en el plano intelectual y filosófico, debe uno intentar comprender el pensamiento desde dentro y reconstruirlo en sí mismo mediante lo que podríamos llamar una empatía existencial. Con semejante propósito, ser exhaustivo, aun siendo deseable, no es el primer requisito.

Ibn 'Arabī no fue sólo un pensador profundo; también fue un escritor inusitadamente prolífico. Las autoridades difieren entre sí en cuanto

al número exacto de obras. Al-Ša‘rānī, por poner un ejemplo, señala que el Maestro escribió unas cuatrocientas<sup>5</sup>. El *répertoire général* de la antes mencionada bibliografía del Dr. Osmān Yahyā enumera hasta 856 obras, aunque dicho número incluye escritos dudosos y manifiestamente apócrifos.

En semejante situación, y con un propósito como el nuestro, resulta no sólo irrelevante, sino, más aún, claramente peligroso intentar anotar todo lo que el autor dijo o escribió sobre cada tema durante un período de numerosos años, ya que podríamos fácilmente hundirnos en el vasto océano de conceptos, imágenes y símbolos en que se esparcen en absoluto desorden sus centenares de obras, y perder de vista la línea o las líneas directrices de su pensamiento y el espíritu conductor subyacente en toda la estructura. Para aislar ésta de la masa desordenada (según parece a primera vista) de símbolos e imágenes, será más sabio y quizá más provechoso concentrarse en una sola obra que presente su pensamiento en su forma más madura<sup>6</sup>.

En cualquier caso, este estudio consiste exclusivamente en un análisis de *Los engarces de la sabiduría*, salvo en ciertos lugares donde haré referencia a una de sus obras menores para dilucidar algunos puntos importantes<sup>7</sup>. Como he destacado anteriormente, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* fue estudiado en el pasado por muchos especialistas y de diferentes maneras. Sin embargo, espero que mi propio análisis del mismo libro tenga alguna contribución que ofrecer para una mejor comprensión del gran Maestro, que ha sido considerado por muchos como uno de los pensadores más profundos y, al mismo tiempo, más oscuros que el Islam haya producido jamás.

# Sufismo y taoísmo

Parte I

## Ibn ‘Arabī

~

## I. Sueño y Realidad

La supuesta «realidad», el mundo sensible que nos rodea y que acostumbramos a considerar como «realidad», para Ibn ‘Arabī, no es más que un sueño. Percibimos por los sentidos un gran número de cosas, las distinguimos unas de otras, las ordenamos según nuestra razón y, de este modo, acabamos estableciendo algo sólido a nuestro alrededor. Llamamos a eso construir la «realidad», y no dudamos que sea real.

Sin embargo, según Ibn ‘Arabī, eso no es realidad en el verdadero sentido de la palabra. En otros términos, no es el Ser (*wuŷūd*) real. Viviendo como vivimos en este mundo fenoménico, el Ser en su realidad metafísica nos resulta igual de imperceptible que las cosas fenoménicas en su realidad fenoménica para un hombre que esté dormido y soñando con ellas.

Citando la famosa Tradición, «Todos los hombres están dormidos [en este mundo]; sólo cuando mueren despiertan», comenta:

El mundo es una ilusión; no tiene existencia real. Y eso es lo que significa «imaginación» (*jayāl*). Porque imaginas que [el mundo] es una realidad autónoma, distinta e independiente de la Realidad absoluta, cuando, en verdad, no es nada de eso<sup>1</sup>.

...Has de saber que tú mismo eres una imaginación, y todo lo que percibas y aquello de lo que digas «esto no soy yo», también es imaginación. De modo que todo el mundo de la existencia es imaginación dentro de la imaginación<sup>2</sup>.

Entonces, ¿qué debemos hacer, si lo que hemos tomado por «realidad» no es más que un sueño, si no es la forma real del Ser, sino algo ilusorio?, ¿debemos abandonar de una vez por todas este mundo ilusorio e ir en pos de un mundo totalmente distinto, un mundo verdaderamente real? Ibn ‘Arabī no adopta esta postura ya que, desde su punto de vista, el «sueño», la «ilusión» o la «imaginación» no equivalen a algo sin valor o falso; significan sencillamente «ser un reflejo simbólico de algo verdaderamente real».

Lo que llamamos «realidad», por consiguiente, no es la Realidad verdadera, pero ello no significa que se trate meramente de una cosa vana y sin fundamento. La supuesta «realidad», aun no siendo la Realidad en sí, refleja ésta, de forma vaga e indistinta, en el plano de la imaginación. Es, en otras palabras, una representación simbólica de la Realidad. Sólo tenemos que interpretarla adecuadamente, tal como solemos interpretar nuestros sueños con objeto de averiguar cuál es la situación real de las cosas, más allá de los símbolos oníricos.

Respecto a la mencionada Tradición, «Todos los hombres están dormidos; sólo cuando mueren despiertan», Ibn 'Arabī señala que «con estas palabras, el profeta destacaba el hecho de que lo que el hombre percibe en este mundo es para él lo mismo que un sueño para el hombre que sueña, y como tal ha de ser interpretado»<sup>3</sup>.

Lo que se ve en un sueño es una forma «marginal» de la Realidad, no la Realidad en sí. Lo único que debemos hacer es devolverla a su condición verdadera y original. Es lo que significa «interpretación» (*ta'wīl*). Para Ibn 'Arabī, la expresión «morir y despertar» que aparece en la Tradición no es sino una referencia metafórica al acto de interpretación entendido en ese sentido. Así, la «muerte» no es aquí un acontecimiento biológico. Se trata más bien de un acontecimiento espiritual consistente en que un hombre se desprenda de las trabas del sentido y de la razón, traspase los confines de lo fenoménico y vea lo que subyace tras la membrana de las cosas fenoménicas. Se refiere, en pocas palabras, a la experiencia mística de la «autoaniquilación» (*fānā*).

¿Qué ve un hombre cuando se despierta de su sueño fenoménico, abre sus verdaderos ojos y mira a su alrededor? ¿Qué clase de mundo contempla entonces, en la iluminación que le produce el estado de «subsistencia»? Describir ese extraordinario mundo y dilucidar su estructura metafísico-ontológica es el principal cometido de Ibn 'Arabī. La descripción del mundo tal como lo observa a la luz de sus experiencias místicas constituye su visión filosófica del mundo.

¿Qué es, pues, ese Algo que se oculta tras el velo de lo fenoménico, haciendo de lo que llamamos «realidad» una red de símbolos a gran escala que indican de forma vaga y oscura lo que se encuentra tras ellos? La respuesta es inmediata. Es lo Absoluto, la Realidad auténtica o absoluta que Ibn 'Arabī llama *al-haqq*. De este modo, a pesar de que la supuesta

«realidad» no sea más que un sueño, no se trata de una completa ilusión. Es una apariencia particular de la Realidad absoluta, una forma determinada de su manifestación (*tajallī*). Es un sueño con base metafísica. «El mundo del ser y el devenir (*kaun*) es una imaginación», dice, «pero es, en verdad, la Realidad en sí»<sup>4</sup>.

Así, pues, el mundo del ser y el devenir, o la supuesta «realidad» consistente en formas, propiedades y estados diversos, es en sí un variopinto tejido de fantasía e imaginación, pero indica, al mismo tiempo, la Realidad, siempre y cuando uno sepa considerar esas formas y propiedades no en sí mismas, sino como manifestaciones de la Realidad. El hombre capaz de ello alcanza los misterios más profundos de la Vía (*tarīqa*).

Los profetas son visionarios. Por naturaleza, tienden a tener extrañas visiones a las que no tiene acceso el hombre corriente. Estas visiones extraordinarias se denominan «sueños verídicos» (*ru'ya sadīqa*), y reconocemos sin dificultad su naturaleza simbólica. Se admite sin vacilar que un profeta percibe, a través y más allá de sus visiones, algo inefable, algo de la verdadera figura de lo Absoluto. Sin embargo, en realidad, para un profeta, no sólo esas visiones fuera de lo común son «sueños» simbólicos. Para su mente, todo lo que ve, todo aquello con lo que está en contacto, incluso en su vida cotidiana, es susceptible de adquirir un carácter simbólico. «Todo lo que percibe en el estado de vigilia posee esa naturaleza, si bien existe, ciertamente, una diferencia de estados.»<sup>5</sup> La diferencia formal entre el estado de sueño, en que ve las cosas mediante su facultad de imaginación, y el de vigilia, en que percibe las cosas a través de sus sentidos, permanece intacta, aunque en ambos estados las cosas que percibe son igualmente símbolos<sup>6</sup>.

De este modo, se puede decir que un profeta que vive en tan extraordinario estado espiritual se encuentra en un sueño dentro del sueño durante toda su vida. «Toda su vida es un sueño dentro del sueño.»<sup>7</sup> Lo que quiere decir Ibn 'Arabī con esta frase es lo siguiente: dado que el mundo fenoménico es, en realidad, un «sueño»<sup>8</sup> (aunque la gente corriente no sea consciente de ello), el profeta que percibe símbolos inusuales en medio de ese contexto general de «sueño» es comparable a un hombre que sueña en sueños.

Ésta es, sin embargo, la comprensión más profunda posible de la situación, y la mayor parte de los hombres no tiene acceso a ella, ya que, por lo general, están convencidos de que el mundo fenoménico es algo

materialmente sólido; no advierten su naturaleza simbólica. Ni siquiera todos los profetas tienen una comprensión clara del asunto. Es el profundo misterio del Ser, accesible únicamente a un profeta perfecto como Muḥammad. Ibn ‘Arabī explica este punto ilustrándolo con el contraste entre el profeta Yūsuf (José) y el profeta Muḥammad en lo referente a la profundidad de sus respectivos entendimientos.

Se relata en el Corán (XII, 4) que José, de niño, vio en sueños once estrellas, el sol y la luna inclinándose ante él. Se trata, según observa Ibn ‘Arabī, de un acontecimiento que tuvo lugar en la imaginación (*jayāl*) de José. Éste vio, en su imaginación, a sus hermanos en forma de estrellas, a su padre en forma de sol y a su madre en forma de luna. Muchos años después, ante José, que para entonces se había convertido en un «poderoso príncipe» de Egipto, sus hermanos cayeron prosternados. En ese momento, José se dijo: «Éste es el sentido interpretado (*ta’wil*) de mi sueño de antaño. ¡Mi Señor lo ha hecho realidad!» (XII, 99).

El punto fundamental, según Ibn ‘Arabī, reside en la última frase: «lo ha hecho realidad». Significa: «Dios ha hecho aparecer en el mundo sensible lo que en el pasado se hallaba en forma de imaginación»<sup>10</sup>, lo cual implica que la actualización o materialización en forma sensible de cuantos había visto en sueños era, en la interpretación de José, la realización final y máxima de éstos. Creyó que las cosas habían abandonado el terreno del «sueño» y aparecido en el de la «realidad».

Contra eso, Ibn ‘Arabī observa que, respecto al ser sensible, no hay diferencia fundamental alguna entre el «sueño» y la «realidad»; lo que José vio en su sueño era, desde el principio, sensible, ya que «la función de la imaginación consiste ni más ni menos que en producir cosas sensibles (*maḥsusāt*)»<sup>11</sup>.

La postura de Muḥammad va más allá. Desde su punto de vista, la siguiente interpretación de lo que ocurrió a José en relación con su sueño es la correcta. Hay que empezar por reconocer que la vida misma es un sueño. En ese gran sueño que es la vida y del que no es consciente el propio José, éste tiene un sueño en particular (las once estrellas, etc.). Despierta de ese sueño en particular, lo que significa que, en su gran sueño, sueña que se despierta. A continuación, interpreta su propio sueño particular (las estrellas = sus hermanos, etc.). En realidad, eso no es más que la continuación de su gran sueño: sueña que interpreta su propio sueño. Años después, el acontecimiento que interpreta de ese modo se realiza como hecho sen-

sible. Por tanto, José cree que su interpretación se ha materializado y que su sueño ha llegado definitivamente a su fin. Cree que se encuentra entonces completamente fuera de su sueño, cuando, en realidad, sigue soñando, si bien no es consciente de ello<sup>12</sup>.

Al-Qāshānī resume de modo concluyente el contraste entre Muḥammad y José:

La diferencia entre Muḥammad y José, en lo que a la profundidad de entendimiento se refiere, consiste en lo siguiente: José consideraba las formas sensibles existentes en el mundo externo como «realidad» cuando, en verdad, todas las formas que existen en la imaginación son [también] sensibles sin excepción, ya que la imaginación (*jayāl*) es un tesoro de las cosas sensibles. Cada cosa que existe en la imaginación es una forma sensible, aunque no sea percibida por los sentidos. Muḥammad, en cambio, consideraba las cosas sensibles existentes en el mundo externo como productos de la imaginación (*jayāliyya*), más aún, como imaginación dentro de la imaginación. La razón de ello es que consideraba este nuestro mundo como un sueño, siendo la única «realidad» [en el verdadero sentido de la palabra], según su opinión, lo Absoluto revelándose como es realmente en las formas sensibles, que no son sino distintos lugares de su manifestación. Esta verdad no se entiende sino cuando uno despierta de esta vida, que es sueño de olvido, cuando uno muere para este mundo a través de la aniquilación de sí en Dios.

La idea básica que, como acabamos de observar, constituye el punto de partida del pensamiento ontológico de Ibn ‘Arabī, a saber, que lo que llamamos «realidad» no es más que un sueño, sugiere, por una parte, que el mundo tal como lo experimentamos en condiciones normales no es la Realidad, sino una ilusión, una apariencia, una irrealidad. Pero no significa, por otra parte, que el mundo de las cosas y acontecimientos sensibles no sea más que una absoluta fantasía, una proyección meramente subjetiva de la mente. En la visión de Ibn ‘Arabī, la «realidad» es una ilusión, pero no subjetiva, sino «objetiva»; es decir una irrealidad establecida en una base ontológica firme. Y eso equivale a decir que no es una ilusión en absoluto, por lo menos en el sentido en que se entiende generalmente dicha palabra.

Para esclarecer este punto, hay que mencionar la concepción ontológica característica de Ibn ‘Arabī y su escuela respecto a los «cinco planos

del Ser». Al-Qāshānī explica sucintamente la estructura de dichos «planos» (*hadarāt*)<sup>13</sup> de la siguiente manera<sup>14</sup>. En la cosmovisión sufí, se distinguen cinco «mundos» (*'awālīm*) o cinco planos básicos del Ser, representando cada uno de ellos una Presencia o modo ontológico de la Realidad absoluta en su manifestación.

1. El plano de la Esencia (*dāt*), el mundo de la absoluta ausencia de manifestación (*al-gayb al-muṭlaq*) o el Misterio de Misterios<sup>15</sup>.
2. El plano de los Atributos y Nombres, la Presencia de la Divinidad (*ulūhiyya*)<sup>16</sup>.
3. El plano de las Acciones, la Presencia del Señorío (*rubūbiyya*).
4. El plano de las Imágenes (*amṭāl*) y la Imaginación (*jayāl*)<sup>17</sup>.
5. El plano de los sentidos y la experiencia sensible (*muṣāhada*).

Estos cinco planos constituyen un conjunto orgánico, actuando las cosas de un plano inferior como símbolos o imágenes de las cosas de los planos superiores. De este modo, según al-Qāshānī, cada cosa perteneciente al plano de la realidad corriente (que, de todas las Presencias divinas, es la inferior) es una exemplificación simbólica (*mitāl*) de algo existente en el plano de las Imágenes, y cada cosa perteneciente al mundo de las Imágenes es una forma que refleja un estado de cosas en el plano de los Nombres divinos y de los Atributos divinos, mientras que todo Atributo, a su vez, es un aspecto de la Esencia divina en su acto de manifestación.

Se darán más detalles sobre los cinco planos en los capítulos siguientes. Bastará, de momento, con observar que el mundo del Ser, en la visión de Ibn 'Arabī, consiste básicamente en esos cinco niveles de teofanía, y que se produce entre los niveles superiores e inferiores la mencionada relación orgánica. Con ello en mente, volvamos al problema que nos ocupa de forma más inmediata. Todo cuanto se encuentra en el nivel inferior del Ser, o sea el mundo sensible, y cuanto allí ocurre es un «fenómeno» en el sentido etimológico del término; es una forma (*sūra*) en que se revela directamente un estado de cosas del plano superior de las imágenes y, de un modo indirecto, el Misterio absoluto. Mirar las cosas del mundo sensible y no detenerse en ellas, ver a través de ellas la base fundamental de todo ser, es precisamente lo que Ibn 'Arabī llama «revelación» (*kaṣf*) o intuición mística<sup>18</sup>. «Revelación» significa, en pocas palabras, considerar cada una de las cosas sensibles como una situación en que la Realidad se nos descubre. Quien así lo hace encuentra en todas partes un «fenómeno» de la Realidad, vea lo que vea, oiga lo que oiga en este mundo. Lo que experimen-

ta es para él una forma que manifiesta un aspecto de la Existencia divina, el símbolo de una faceta de la Realidad divina. A este respecto, sus experiencias sensoriales poseen el mismo carácter simbólico que las visiones que experimenta en sus sueños<sup>19</sup>.

A los ojos de un hombre dotado de este tipo de capacidad espiritual, el mundo de la «realidad» deja de ser algo sólidamente autosuficiente y se convierte en una profunda y misteriosa *forêt de symboles*, un sistema de correspondencias ontológicas. Y los sueños que aparecen en el plano «imaginario» del Ser resultan ser lo mismo que las cosas y acontecimientos del mundo de la experiencia sensorial. Tanto el mundo de las cosas sensibles como el de los sueños son, desde su perspectiva, de la misma esfera que los símbolos. Como dice al-Qāshānī, «Todo lo que viene manifestándose desde el mundo de lo invisible hasta el de la experiencia sensible, ya se manifieste en los sentidos o en la imaginación, o aun en forma de imagen, es una revelación, una instrucción o una comunicación de Dios»<sup>20</sup>.

Sin embargo, la estructura simbólica del mundo aquí descrita es accesible únicamente a la conciencia de un número extremadamente limitado de personas. La mayoría de la gente vive presa y confinada en el nivel inferior del Ser, el de las cosas sensibles. Ése es el único mundo de la existencia, para su opaca conciencia. Sólo ese nivel inferior del Ser, tangible e inteligible a través de los sentidos, es real para ellos. E incluso en ese nivel, nunca se les ocurre «interpretar» las formas de las cosas que los rodean. Están dormidos.

Pero, por otra parte, dado que la gente común también posee la facultad de la imaginación, algo extraordinario puede producirse, y así sucede, en contadas ocasiones, en sus mentes. Una invitación de arriba los visita y destella en sus conciencias como el rayo, cuando menos se la espera. Es lo que ocurre cuando tienen visiones o sueños.

Generalmente, la imaginación o fantasía se entiende como la facultad de producir en la mente una impresión engañosa de la presencia de una cosa que normalmente no se encuentra en el mundo externo o que es totalmente inexistente. Con Ibn 'Arabī, adquiere un significado distinto. Naturalmente, también en su teoría la imaginación es la facultad de evocar en la mente las cosas que no están presentes en el exterior, o sea que no tienen presencia inmediata en el plano de la experiencia sensible. Pero lo que induce a la mente a ver cosas que no existen en ninguna parte

no es la fantasía delirante o la alucinación. Lo que la imaginación produce no es una ensañación sin fundamento. Pone de manifiesto, aunque de modo oscuro y velado, un estado de cosas perteneciente a los planos superiores del Ser. Es una función de la mente directamente conectada con el «mundo de las Imágenes».

El «mundo de las Imágenes» (*'ālam al-mītāl'*) es, desde un punto de vista ontológico, un terreno intermedio de contacto entre el mundo puramente sensible y el mundo puramente espiritual, o inmaterial. Es, como lo define Affīfī, «un mundo realmente existente en que se hallan las formas de las cosas de un modo que oscila entre la “delicadeza” y la “tosquedad”, o sea entre la pura espiritualidad y la pura materialidad»<sup>21</sup>.

Todas las cosas que existen en este nivel del Ser poseen, por una parte, algo en común con las que existen en el mundo sensible, y se parecen, por otra parte, a aquéllas, abstractas e ininteligibles, que existen en el mundo del intelecto puro. Son cosas especiales, medio sensibles y medio inteligibles. Son sensibles, pero de una sensibilidad extremadamente sutil y enrarecida. También son inteligibles, pero no de una inteligibilidad pura como la de las Ideas platónicas.

Lo que llamamos comúnmente imaginación no es sino este mundo reflejado en la conciencia humana, no en su propia forma, sino de manera tangencial, vaga y completamente deformada. Las imágenes obtenidas de este modo carecen, por naturaleza, de base ontológica y han de ser debidamente desechadas como alucinaciones.

En ocasiones, empero, el «mundo de las Imágenes» aparece como es realmente, sin deformación alguna, incluso en la conciencia de un hombre ordinario. El caso más notable se produce en el sueño verídico. El «mundo de las Imágenes» existe eternamente y actúa en todo momento en la conciencia humana. Pero el hombre, por su parte, no suele ser consciente de ello cuando está despierto, porque su mente, en ese estado, se encuentra obstaculizada y distraída por las fuerzas materiales del mundo exterior. Sólo cuando está dormido, con las facultades físicas de su mente en suspenso, puede la facultad de la imaginación operar de manera adecuada. Se producen entonces los sueños verídicos.

Sin embargo, incluso cuando un hombre dormido tiene un sueño verídico, éste se presenta siempre como una serie de imágenes sensibles. Y permanece desprovisto de significado a menos que sea «interpretado». Ibn

‘Arabī ve un ejemplo típico de ello en la anécdota bíblica y coránica de Abraham a punto de sacrificar a su hijo.

Abraham vio en sueños un carnero de sacrificio en la imagen de su hijo Isaac (Ishāq). En realidad, se trataba de un símbolo. El símbolo de la primera institución de un importante rito religioso, a saber, el de la inmolación de un animal en el altar. Y dado que el propio rito era, en el fondo, un símbolo del hombre que ofrece su alma en sacrificio, la visión de Abraham debía ser interpretada como forma fenoménica sensible de ese acontecimiento espiritual. Pero Abraham no lo «interpretó», y estuvo a punto de sacrificar a su hijo. He aquí la explicación que da Ibn ‘Arabī de este caso<sup>22</sup>:

Abraham, el Amigo [de Dios], dijo a su hijo: «Me he visto en sueños sacrificándote» (Corán XXXVII, 102). El sueño, en verdad, es materia perteneciente al plano de la imaginación<sup>23</sup>. Sin embargo, él no interpretó [su sueño]. Lo que vio en el sueño fue un carnero bajo la forma del hijo de Abraham. Y Abraham supuso que su visión era literalmente cierta [y estuvo a punto de sacrificar a Isaac]. Pero el Señor lo salvó de la ilusión de Abraham mediante el Gran Sacrificio [o sea el sacrificio de un carnero]. Tal era la «interpretación» de Dios del sueño de Abraham, pero éste no lo sabía. No lo sabía porque toda manifestación de Dios bajo una forma sensible, en el plano de la imaginación, exige una clase distinta de conocimiento, el único que posibilita a un hombre la comprensión de lo que quiere decir Dios a través de esa forma particular...

De este modo, Dios llamó a Abraham y le dijo: «Oh, Abraham, has tomado la visión por realidad» (XXXVII, 104-105). Obsérvese que Dios no dijo: «Has captado la verdad imaginando que se trataba de tu hijo». [El misterio aquí señalado] surgió del hecho de que Abraham no había «interpretado» el sueño, sino que había tomado lo visto por verdad literal, cuando es menester «interpretar» todos los sueños... Si lo que imaginó hubiera sido verdad, habría sacrificado a su hijo<sup>24</sup>. Se limitó a tomar por verdad esa visión y pensó que [Isaac, a quien vio en el sueño] era literalmente su propio hijo. En realidad, a través de la forma de su hijo, Dios no se refería sino al Gran Sacrificio.

De este modo, lo «salvó» [a Isaac] de lo que ocurrió en la mente de Abraham, si bien, en sí y a los ojos de Dios, no se trataba en absoluto de salvación<sup>25</sup>.

Así [cuando Isaac fue «salvado»] su sentido visual percibió un animal de sacrificio [un carnero] mientras su imaginación evocaba en su mente la imagen de su propio hijo. [Por esta correspondencia simbólica] habría interpretado que su visión correspondía a su hijo o a alguna otra cosa si hubiera visto un carnero en su ima-

ginación [es decir, en su sueño, en lugar de ver a su hijo, como ocurrió en realidad]. Entonces dijo Dios: «En verdad es ésta una prueba manifiesta» (XXXVII, 106), refiriéndose con ello a la prueba [que Dios impone a Abraham] respecto a su conocimiento; es decir, si sabía o no que la naturaleza misma de una visión requiere una «interpretación». Naturalmente, Abraham sabía que las cosas de la imaginación requieren «interpretación». Pero [en este caso en particular] omitió descuidadamente hacerlo. De este modo, no cumplió lo que se requería de él y se limitó a suponer que esa visión era una verdad literal.

Abraham era un profeta. Y un hombre que se encuentra en la altamente espiritual posición profética debe saber, en teoría, que un sueño verdadero es símbolo de un acontecimiento perteneciente al plano de las realidades superiores. Sin embargo, Abraham olvidó «interpretar» su sueño. Siendo así los profetas, ¿cabe acaso esperar que los hombres corrientes «interpreten» correctamente sus sueños y visiones? Es totalmente natural, pues, que un hombre corriente no pueda ver que un suceso acontecido en lo que llamamos «realidad» simbolice un suceso correspondiente en el plano superior de las Imágenes.

¿Cómo puede el hombre cultivar una habilidad que le permita ver las cosas de manera simbólica? ¿Qué debe hacer para que el velo material que oculta las cosas se alce y descubra las realidades ocultas?

Respecto a esta cuestión, en un pasaje de los *Fuṣūṣ*, señala un método muy interesante. Se trata de un tipo de disciplina, de práctica para cultivar lo que llama la «visión espiritual» (*'ayn al-baṣīra*). Un método que posibilita la transformación interior del hombre.

Ibn 'Arabī explica dicha transformación en términos de transición del «estado mundanal del ser» (*al-naš'a al-dunyawiyya*) al «estado del ser alejado del mundo» (*al-naš'a al-ujrawiyya*)<sup>26</sup>. El «estado mundanal del ser» es aquél en que se encuentra la mayoría de los hombres. Se caracteriza por el hecho de que el hombre, en su estado natural, se halla bajo el completo dominio de su cuerpo, y la actividad de su mente se ve obstaculizada por la constitución física de los órganos corporales. En esas condiciones, incluso cuando intenta entender algo y captar su realidad, el objeto no puede aparecer en su mente sino totalmente deformado. Es un estado en que el hombre se encuentra completamente apartado de las realidades esenciales de las cosas.

Para salir de esta situación, según Ibn 'Arabī, el hombre debe revivir personalmente las experiencias de Elías-Enoc y representar en sí mismo el drama espiritual de la transformación interna simbolizada por ambos nombres.

Elías (*Ilyās*) y Enoc (*Idrīs*) son los dos nombres de una misma persona. Se trata de nombres atribuidos a un hombre en dos estados distintos. Enoc era un profeta antes de los tiempos de Noé. Fue elevado por Dios y situado en la esfera del sol. En esa posición suprema, su nombre era Enoc. Más tarde, fue enviado como apóstol a la ciudad siria de Baalbek. En ese segundo estado, se llamó Elías<sup>27</sup>.

Elías, enviado de ese modo a la tierra desde las altas esferas celestes, no se quedó a medio camino, sino que se volvió totalmente «terrenal». Llevó el «estado elemental ('unsūrī) del ser» en la tierra hasta su límite más extremo. Simboliza a un hombre que, en lugar de ejercer su razón humana de manera moderada, como la mayoría de la gente, se abandona completa y absolutamente a la vida elemental de la naturaleza hasta el punto de ser menos que humano.

Encontrándose en ese estado, tuvo una vez una extraña visión en que vio henderse una montaña llamada Lubnān, y un caballo de fuego salir de ella, con un arnés hecho de llamas. Cuando el profeta lo advirtió, montó inmediatamente el caballo, y los deseos corporales se desprendieron de él, convirtiéndolo en puro intelecto sin deseo. Se vio entonces completamente libre de todo lo relacionado con el yo físico<sup>28</sup>.

Sin embargo, según observa Ibn 'Arabī, incluso ese supremo «conocimiento de Dios» (*ma'rifa bi-llāh*) que alcanzó Elías era imperfecto. «Ya que en éste [conocimiento], la Realidad se hallaba en pura transcendencia (*munnazzā*), y era sólo la mitad del conocimiento [perfecto] de Dios.»<sup>29</sup> Lo que significa que el puro intelecto, una vez liberado por completo de todo lo físico y material, no puede, por naturaleza, ver a Dios, excepto en Su transcendencia (*tanzīh*). Pero la transcendencia no es sino uno de los dos aspectos básicos de lo Absoluto. Su otra mitad es la inmanencia (*taṣbīh*). Todo conocimiento de Dios es necesariamente unilateral si no une transcendencia e inmanencia, puesto que Dios es transcendente e inmanente a un tiempo. Pero ¿quién puede unir ambos aspectos en su conocimiento de Dios? Se trata, como veremos en el capítulo III, del profeta Muḥammad, y de nadie más, ni siquiera Elías.

Sin perder de vista lo que acabamos de ver, intentemos seguir los pasos de Enoc-Elías de un modo más concreto o menos mitopéyico.

Como primera etapa necesaria, uno debe remontarse al nivel de existencia más elemental, imitando al celestial Enoc, que descendió a la tierra y vivió en el nivel más bajo de la vida terrenal. Como ya hemos visto anteriormente, no hay que detenerse a medio camino. Abandonando cualquier actividad de la Razón, dejando de ejercer la facultad del pensamiento, se descubre la «animalidad» (*hayawāniyya*) oculta en el fondo de cualquier ser humano. Se es, en esa fase, un puro animal sin mezcla alguna de superficial humanidad. Un hombre así «está liberado del dominio de la Razón y se abandona a sus deseos naturales. Es un animal puro y simple»<sup>30</sup>.

En ese estado de animalidad sin mezcla, el hombre recibe cierto tipo de intuición mística, una especie particular de «revelación» (*kaṣf*). Dicha «revelación» es de la misma clase que la que poseen naturalmente los animales salvajes. Experimentan esta clase de «revelación» porque, por naturaleza, no ejercen la facultad de la Razón y, por consiguiente, no se ven estorbados por ella.

En cualquier caso, el hombre que aspira seriamente a experimentar una vez más lo que ya experimentó en su día Enoc-Elías, debe, en un primer paso, realizar completamente su animalidad. Tan completamente que, «al final, se le “revela” lo mismo que se “revela” de forma natural a todos los animales, excepto a la especie humana y a los espíritus. Sólo entonces puede estar seguro de haber realizado por completo su animalidad»<sup>31</sup>.

Hay dos síntomas que indican que un hombre ha alcanzado dicho grado de animalidad: el primero consiste en que experimenta realmente la «revelación» animal; el segundo, en que es incapaz de hablar. La explicación que da Ibn ‘Arabī a estos dos síntomas, sobre todo al primero, es bastante sorprendente y extravagante, por lo menos para nuestro sentido común. Pero es difícil negar la inusitada carga de realidad que evoca en nuestras mentes. Llama la atención su realismo ya que se trata de una descripción de su propia experiencia personal como excepcional visionario.

El primer síntoma, dice, en un hombre que experimenta la *kaṣf* animal consiste en que «ve a quienes son castigados [por los ángeles] en las tumbas, y a quienes gozan de la felicidad celestial; ve vivos a los muertos, hablar a los mudos y caminar a los tullidos». Ante los ojos de ese hom-

bre, aparecen extrañas escenas que nuestra «cabal y sana» Razón consideraría absoluta locura. Si semejante visión ha de ser considerada o no como experiencia «animal», es una cuestión sobre la cual la mente ordinaria no está en situación de emitir juicio alguno. Ibn ‘Arabī habla aquí de su experiencia personal<sup>32</sup>. Pero, por lo menos, podemos ver sin dificultad que, en la mente de un hombre que se haya liberado por completo de la dominación de la Razón natural, todas las insignificantes distinciones y diferenciaciones establecidas por ésta se desmoronan en absoluta confusión, y las cosas y acontecimientos adquieren formas nuevas y enteramente diferentes. Lo que Ibn ‘Arabī quiere decir con todo ello es que todos los comportamientos aparentemente estancos en que la Razón humana divide la Realidad pierden su validez ontológica en esa experiencia «animal».

El segundo síntoma consiste en que un hombre se vuelve mudo e incapaz de expresarse «incluso si lo desea e intenta describir con palabras lo que ve. Ésa es una señal decisiva de que ha realizado su animalidad»<sup>33</sup>. Ibn ‘Arabī da aquí una interesante descripción de su propia experiencia en lo referente a este punto:

Una vez, tuve un discípulo que alcanzó este tipo de «revelación». Sin embargo, no guardó silencio respecto a su [experiencia]. Ello demuestra que no había realizado su animalidad [de una manera perfecta]. Cuando Dios me hizo llegar a ese estadio, realicé mi animalidad por completo. Tuve visiones y quise hablar de lo que había presenciado, pero no pude. No había diferencia real entre mí y aquéllos que son mudos por naturaleza.

Un hombre que ha recorrido el camino hasta el límite más extremo de la animalidad, si continúa su ejercicio espiritual, se elevará al estado de puro Intelecto<sup>34</sup>. La Razón (*‘aql*) anteriormente abandonada para descender al nivel más bajo de la animalidad es un *‘aql* atado y encadenado al cuerpo del hombre. Y ahora, en esta segunda fase, el hombre adquiere un *‘aql* nuevo o, mejor dicho, vuelve a tomar posesión de su *‘aql* abandonado, bajo una forma totalmente distinta. El nuevo *‘aql*, que Ibn ‘Arabī denomina «Intelecto puro» (*‘aql muŷarrad*)<sup>35</sup>, funciona en un plano en que su actividad no puede ser obstaculizada por nada corporal o físico. El Intelecto puro no tiene relación alguna con el cuerpo y, cuando un hombre adquiere este tipo de Intelecto y ve las cosas en función de éste, has-

ta las más corrientes de su alrededor empiezan a revelarse ante él en su verdadera estructura ontológica.

Esta última afirmación significa, en términos de la cosmovisión de Ibn 'Arabī, que las cosas que nos rodean pierden su independencia a los ojos de ese hombre y revelan su auténtica naturaleza, como «fenómenos» que son de las cosas pertenecientes a la fase ontológica superior.

[Ese hombre] se ha transformado en un Intelecto puro, alejado de cualquier elemento material. Presencia cosas que son las fuentes mismas de lo que aparece en las formas naturales. Y llega a saber, por una suerte de conocimiento intuitivo, por qué y cómo las cosas de la naturaleza son como son<sup>36</sup>.

En términos más concretos, ese hombre se encuentra ya en el nivel ontológico superior al de las cosas de la naturaleza: el de los Nombres divinos y los Atributos. En el lenguaje ontológico de Ibn 'Arabī, se halla en la fase de los «arquetipos permanentes» (*a'yān tābita*)<sup>37</sup> y domina desde esa esfera las cosas infinitamente diversas del mundo sensible, entendiéndolas en términos de las realidades (*haqā'iq*) que ocultan.

Quien alcanza esta elevación espiritual es un *'ārif* o «uno que conoce [la realidad transcendental]», y su percepción debe ser considerada como un auténtico caso de *dawq* o «saber»<sup>38</sup> inmediato». Es un hombre «completo» (*tāmm*).

Sin embargo, como ya hemos observado anteriormente, la percepción de Enoc no constituía más que «la mitad» de la percepción de la realidad absoluta. También un hombre así es *tāmm*, pero no llega a ser «perfecto» (*kāmil*). Para ser *kāmil*, debe avanzar un paso más y elevarse hasta un punto desde donde vea que todo, ya sean los «arquetipos permanentes» o las cosas de la naturaleza, incluso él mismo, que los percibe, son, al fin y al cabo, formas fenoménicas de la Esencia divina en los distintos niveles del Ser; y que, a través de todos los planos ontológicos, fluye la corriente incesante e infinita del Ser divino<sup>39</sup>. Sólo cuando un hombre alcanza esta situación llega a ser un «Hombre Perfecto» (*insān kāmil*).

Considérese lo anterior como introducción a las cuestiones principales de Ibn 'Arabī y como breve exposición de la base experimental en que se desarrolla su pensamiento filosófico. Se ha puesto de manifiesto, creo, que la filosofía de Ibn 'Arabī consiste, en pocas palabras, en una descrip-

ción teórica del mundo del Ser tal como se refleja ante los ojos del Hombre Perfecto. Se trata, desde luego, de una visión extraordinaria del mundo, ya que es producto de la experiencia extraordinaria de un hombre extraordinario. Entonces, ¿cómo percibe el mundo el Hombre Perfecto, el hombre que se ha despertado por completo? Éste será el tema principal de los capítulos siguientes.

Antes de concluir éste, sin embargo, no estará de más mirar atrás y volver a examinar los principales conceptos tratados, considerando las relaciones reconocibles que existen entre ellos, sin olvidar que nos encontramos todavía en una fase preliminar de nuestro estudio y que lo único que hemos hecho ha sido sencillamente bosquejar la estructura de la totalidad del sistema.

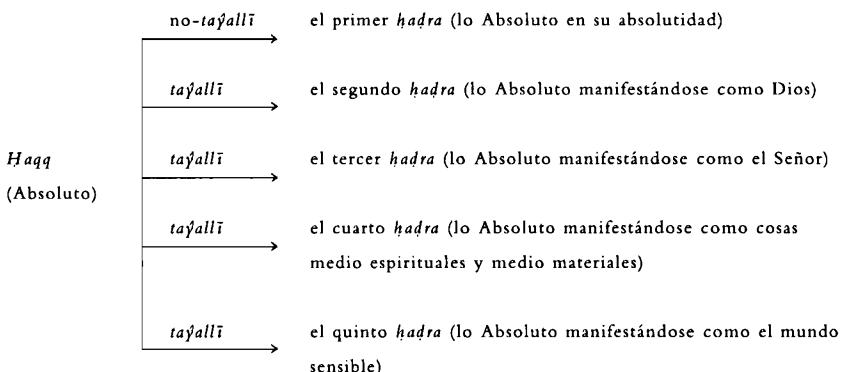
Ante todo, me gustaría llamar la atención sobre un hecho de capital importancia que ya ha sido sugerido en el transcurso de este capítulo, aunque no explícitamente expuesto; a saber, que el pensamiento filosófico de Ibn 'Arabī, con toda su confusa complejidad y profundidad, está dominado por el concepto del Ser. En este sentido, su pensamiento es, en esencia, absolutamente ontológico.

El concepto del Ser en el doble sentido de *ens* y *esse* es el concepto clave supremo de todo su pensamiento. Su filosofía es teológica, pero en mayor medida ontológica. Ésta es la razón por la cual incluso el concepto mismo de Dios (*Allāh*), que en el Islam mantiene generalmente su puesto incontestado, sólo ocupa aquí un lugar secundario<sup>40</sup>. Como veremos pronto, Dios es una forma «fenoménica», es decir manifiesta, adoptada por Algo aún más primordial, el Ser Absoluto. Sin lugar a dudas, el concepto del Ser es la base misma de esta visión del mundo.

Sin embargo, no se trata en modo alguno de una noción del Ser en su sentido común. A diferencia de Aristóteles, para quien el Ser también poseía una fascinación irresistible, Ibn 'Arabī no inicia su filosofía a partir del concepto del Ser en el plano concreto de la realidad ordinaria. Para él, las cosas del mundo físico no son sino un sueño. Su ontología empieza —y termina— con una comprensión existencial del Ser en su profundidad abismal, el Ser *absoluto* que transciende infinitamente el nivel del sentido común y que constituye un enigma irresoluble para las mentes de los hombres corrientes. Se trata, en pocas palabras, de una ontología basada en el misticismo, motivada por lo que se descubre únicamente a través de la experiencia mística de la «revelación» (*kaſf*).

El Ser absoluto, captado intuitivamente mediante tan extraordinaria experiencia, se revela en una infinita cantidad de grados. Esos grados o etapas del Ser se clasifican en cinco niveles principales, presentados en este capítulo como los «cinco planos del Ser». El propio Ibn ‘Arabī denomina cada uno de esos planos del Ser *hadra* o «presencia». Cada *hadra* es una dimensión ontológica particular en que el Ser absoluto (*al-wuŷūd al-mutlaq*) se manifiesta. Y el Ser absoluto, en todas las formas de manifestación, lleva el nombre de *haqq*.

El primero de estos cinco planos del Ser, que será el tema del siguiente capítulo, es la Realidad en su absolutidad primera y primordial, o el Ser absoluto. Es lo Absoluto *antes*<sup>41</sup> de que empiece a manifestarse, es decir en un estado en que todavía no muestra ni el más leve presagio de manifestación. Los cuatro estados restantes son las formas esenciales en que lo Absoluto «desciende» de su absolutidad y se manifiesta en niveles que son para nosotros más reales y concretos. Ibn ‘Arabī da a esta actividad de manifestación de lo Absoluto el nombre de *tayallī*, una palabra que significa literalmente «descubrir algo oculto tras un velo».



Como muestra este diagrama, todo en la visión de mundo de Ibn ‘Arabī, ya sea lo espiritual o lo material, lo invisible o lo visible, es *tayallī* de lo Absoluto, excepto lo Absoluto en su absolutidad, que, huelga decirlo, no es un *tayallī* sino la fuente misma de todos los *tayalliyāt*.

Otro punto que hay que destacar es que estos cinco planos constituyen un sistema orgánico de correspondencias. De este modo, todo lo que está en el segundo *hadra*, por ejemplo, aparte de ser en sí un «fenómeno»

de algún aspecto del primer *hadra*, encuentra sus repercusiones ontológicas en los tres *hadra* restantes, en una forma particular para cada *hadra*.

También es importante recordar que los primeros tres planos son puramente espirituales, en contraste con el quinto, que es material, mientras que el cuarto representa la frontera entre ambos.

Con estas nociones preliminares en mente, abordaremos, en el siguiente capítulo, el primer *hadra*.

## II. Lo Absoluto en su absolutidad

En el discurso religioso y no filosófico, lo Absoluto se indica normalmente con la palabra Dios o *Allāh*. Pero en la terminología técnica de Ibn 'Arabī, la palabra *Allāh* se refiere a lo Absoluto, no en su absolutidad, sino en un estado de determinación. Lo verdaderamente Absoluto es Algo que ni siquiera puede llamarse Dios. No obstante, dado que no se puede hablar de algo prescindiendo de denominaciones lingüísticas, Ibn 'Arabī utiliza la palabra *haqq* (que significa literalmente Verdad o Realidad) al referirse a lo Absoluto.

Lo Absoluto en su absolutidad o, para usar una expresión monoteísta, Dios *per se* es absolutamente inconcebible e inaccesible. Lo Absoluto en este sentido nos resulta incognoscible, ya que transciende cualquier calificación o relación humanamente concebible. El hombre no puede pensar en algo o hablar de ello sin atribuirle previamente una calificación, limitándolo, en consecuencia, de una forma u otra. Por lo tanto, lo Absoluto, en su transcendencia incondicional y su aislamiento esencial, no puede ser objeto de conocimiento o de percepción humanos. En otras palabras, en la medida en que permanece en su absolutidad, se trata de Algo incógnito e incognoscible. Es y será siempre un misterio, el Misterio de Misterios.

Se considera que lo Absoluto en este sentido es *ankār al-nākira*, o «lo más indeterminado de todo lo indeterminado», porque no posee cualidades y no tiene relación con nada más que consigo mismo. Al ser absolutamente indefinido e indeterminado, resulta totalmente incognoscible. Así, la frase *ankār-nākira* significa «lo más desconocido de todo lo desconocido».

Desde el punto de vista particular de la manifestación divina (*tayallī*), que será uno de nuestros temas principales, se considera que lo Absoluto en estado de transcendencia incondicional se encuentra en el plano de la «unidad» (*ahadiyya*). De momento, no se produce *tayallī*, aunque se trata

de la la fuente misma del *tayallī* que aún no se ha iniciado. Al no haber *tayallī*, no hay, en esta fase, nada reconocible. A este respecto, lo Absoluto en este plano es el Uno (*al-ahad*). La palabra «uno», en este contexto en particular, no se refiere al «uno» como conjunto de «muchos». Tampoco es el «uno» opuesto a «muchos». Indica la simplicidad esencial, primordial y absolutamente incondicional del Ser en que el concepto de oposición carece de sentido.

La fase de Unidad es eterna quietud. No se observa en ella ni el más ligero movimiento. La manifestación de lo Absoluto no acontece todavía. En realidad, no se puede hablar siquiera negativamente de manifestación de lo Absoluto, excepto cuando volvemos a esta fase desde las fases posteriores del Ser. El *tayallī* de lo Absoluto no empieza a tener lugar hasta la fase siguiente, la de la «unicidad» (*wāḥīdīyya*), que significa la Unidad de los Muchos.

Es imposible que lo Absoluto se manifieste en su absolutidad. «Los que conocen a Dios en el verdadero sentido afirman que nunca puede haber manifestación en el estado de Unidad»<sup>2</sup> porque, según Ibn 'Arabī, tanto en las formas normales de experiencia cognitiva en el mundo fenoménico, como en el estado más elevado de la experiencia mística, permanece intacta la distinción entre el que ve (*nāzir*) y el objeto visto (*manzūr*). Los místicos hablan a menudo de «ser uno con Dios», que es la llamada *unio mystica*. No obstante, en la visión de Ibn 'Arabī, la unificación completa no es más que una falacia por parte de éstos o por parte de quienes interpretan mal sus expresiones. Si un místico, por ejemplo, describe su experiencia de *unio mystica* diciendo «He visto a Dios a través de Él» (*Nazartu-hu bi-hi*) queriendo decir «He transcendido mi propia existencia hasta Dios y Lo he visto allí con Sus propios ojos», y suponiendo que la expresión sea fiel a lo que ha experimentado realmente, sigue habiendo una distinción entre él, como el que ve, y él mismo, visto como objeto.

Si, en lugar de decir «Lo he visto a través de Él», dijera «Lo he visto a través de mí mismo» (*nażartu-hu bī*), ¿describiría la expresión la experiencia de la Unidad? No: dado que allí interviene «Yo» (*ana*), la absoluta unidad se pierde. ¿Qué ocurriría entonces si dijera «Lo he visto a través de Él y de mí mismo» (*Nazartu-hu bi-hi wa-bī*)? Incluso en ese caso (suponiendo, una vez más, que la expresión sea una descripción fiel de la experiencia mística), el sufijo pronominal *-tu* (en *nażartu*), que significa «yo (hice

esto y lo otro)», sugiere una escisión, lo que equivale a decir que la Unión original ha desaparecido. De este modo, en cada caso, «existe necesariamente cierta relación que requiere dos elementos: el sujeto y el objeto de la acción de ver, lo cual elimina la Unidad, incluso cuando [el místico, en semejante experiencia] sólo se ve a sí mismo a través de él mismo»<sup>3</sup>.

De este modo, incluso en el nivel más elevado de la experiencia mística, el de la *unio*, la Unidad primordial debe necesariamente escindirse y convertirse en dualidad. En otras palabras, lo Absoluto, en el plano de la Unidad, permanece eternamente incognoscible. El que, cuando un hombre intenta conocer algo, surja una relación particular, una condición particular que impide una captación inmediata del objeto, es el destino ineludible del acto humano de cognición. El hombre es incapaz de conocer algo sin tomar una posición, sin observarlo desde un punto definido. Sin embargo, lo Absoluto, en su absolutidad, es precisamente Algo que transciende todas las relaciones y aspectos.

Entonces, ¿resulta imposible al hombre decir incluso sólo una palabra sobre lo Absoluto? ¿No podemos afirmar nada acerca de lo Absoluto en su absolutidad? Como se deduce de lo que acabamos de ver, en sentido estricto, no es posible afirmación alguna. Sin embargo, en el plano filosófico, se puede predicar una única cosa acerca de lo Absoluto en este aspecto. Es el «Ser». Dado que se trata de una palabra con un significado, ésta delimita y especifica lo Absoluto. Pero, dentro de los límites del pensamiento filosófico, el «Ser» es la afirmación más incolora y, por consiguiente, menos especificativa imaginable. Describe lo Absoluto con el grado más elevado de incondicionalidad.

Ibn 'Arabī da a lo Absoluto visto desde esta perspectiva el nombre de *dāt*<sup>4</sup> o «esencia». La palabra *dāt*, en este contexto, significa Ser absoluto (*uuʃūd muʃlaq*), el Ser como tal, o la Existencia absoluta, es decir la Existencia vista en su simplicidad incondicional. Tal como indica el epíteto «absoluto», no debe entenderse en el sentido de un existente o una existencia limitados y determinados. Se refiere a Algo más allá de todos los seres que existen de manera limitada, Algo que se constituye la fuente misma de esos seres y les da existencia. Es la existencia como fundamento esencial de todo.

El concepto ontológico de lo Absoluto es una tesis básica que recorre la totalidad de los *Fuṣūṣ*. Pero, en su libro, Ibn 'Arabī no lo trata como

tema específicamente filosófico. En nombre del Maestro, al-Qāshānī explica el concepto de *dāt* de manera escolástica. Lo considera una de las tres ideas principales que forman la base misma del pensamiento de Ibn ‘Arabī. Todo el extracto aquí reproducido se titula «Esclarecimiento de la verdadera naturaleza de la Esencia en el nivel de la Unidad»<sup>5</sup>.

La Realidad llamada «Esencia en el plano de la Unidad» (*al-dāt al-ahadiyya*), en su verdadera naturaleza, no es sino el Ser (*wuŷūd*) puro y simple en la medida en que es el Ser. No se halla condicionada ni por la indeterminación ni por la determinación, ya que es en sí demasiado sagrada (*muqaddas*) para ser calificada por una propiedad o por un nombre. No tiene cualidad ni determinación; no hay en ella siquiera un atisbo de multiplicidad.

No es substancia ni accidente, ya que la substancia debe tener una esencia distinta a la existencia, una esencia por la cual es una substancia diferenciada de todas las demás; y lo mismo ocurre con el accidente, que además necesita un lugar [o sea un substrato] que exista y al que sea inherente.

Y puesto que todo lo que no es el Ser Necesario (*wāŷib*) es o substancia o accidente, el Ser como tal no puede ser otra cosa más que el Ser Necesario. Todo ser determinado [o sea no necesario] recibe existencia por parte del Ser Necesario. Más aún, es esencialmente [el Ser Necesario]<sup>6</sup>; no puede ser considerado como «distinto» al Ser Necesario más que respecto a su determinación. [En sentido estricto] nada puede ser «distinto» a él respecto a su esencia.

Siendo así, [debe admitirse que en el Ser Necesario] la existencia es idéntica a la esencia en sí, ya que todo lo que no es el Ser como tal es absoluto no-Ser (*‘adam*). Y puesto que el no-Ser es la «nada» pura y simple, no cabe recurrir, para distinguir el Ser como tal del no-Ser, a un acto particular de negación, a saber, la negación de la posibilidad de que ambos se encuentren abarcados en un tercer término<sup>7</sup>. Además, el Ser no admite el no-Ser; si lo admitiera, sería existencia inexistente. Del mismo modo, el puro no-Ser no admite el Ser. Si cualquiera de los dos [por ejemplo, el Ser] admitiera su contrario [por ejemplo, el no-Ser], se convertiría en su contrario [o sea el no-Ser], pese a que seguiría siendo él mismo [o sea el Ser]. Pero eso es absurdo.

Por otra parte, para que algo «admita» otra cosa, tiene que haber necesariamente multiplicidad en ello. El Ser como tal, empero, no incluye multiplicidad alguna. Lo que admite el Ser y el no-Ser [no es el Ser como tal, sino] son los «arquetipos» (*a’ŷān*) y sus estados permanentes en el mundo inteligible, que se tornan visibles con el Ser y desaparecen con el no-Ser.

Todo [en el mundo concreto de la «realidad»] existe a través del Ser. De modo que, en sí, un existente no es el Ser. Si no, cuando llega a la existencia, tendríamos que admitir que ésta ya tenía existencia antes de su propia existencia [fáctica]. En cambio, el Ser como tal existe desde el principio, y su existencia es su propia esencia. De otro modo, su esencia sería algo distinto de la existencia, y no sería el Ser. De no ser así, [tendríamos que admitir que,] cuando llegó a la existencia, su existencia ya tenía existencia [o sea como su propia esencia] antes de su propia existencia. Y eso es absurdo.

En consecuencia, el Ser en sí debe necesariamente existir por su propia esencia, y no a través de la existencia de otra cosa. Más aún, es lo que hace que existan todos los demás existentes. Y así es porque todas las demás cosas no existen sino a través del Ser, sin el cual, sencillamente, no serían nada en absoluto.

Es importante observar que al-Qāshānī, en esta cita, se refiere a tres categorías del Ser: 1) el Ser como tal, o sea el Ser absoluto; 2) los arquetipos; y 3) los existentes o seres concretos del mundo sensible. Esta triple división es el fiel reflejo de la principal concepción de Ibn 'Arabī. En los *Fuṣūṣ*, no presenta una reflexión ontológica bien organizada acerca del problema en cuestión desde esta perspectiva. Es, sin embargo, uno de los puntos cardinales de su filosofía. En su breve tratado *Kitāb inšā' al-Dawā'ir*<sup>8</sup>, se encuentra una concisa presentación sistemática en que menciona las tres categorías o, según dice, los tres «grados» o «estratos» (*marātib*) del Ser, y afirma que no puede haber otra categoría ontológica. Se trata de: 1) el Ser absoluto, 2) el Ser limitado y determinado, y 3) algo de lo que no se puede afirmar ni el Ser ni el no-Ser. La segunda de estas categorías es el mundo de las cosas sensibles, mientras que la tercera, de la que, según dice, no se puede afirmar que exista o que no exista, es el mundo de los arquetipos.

En cuanto a la naturaleza ontológica de los arquetipos y las cosas sensibles, tendremos ocasión de hablar de ello en detalle más adelante. El primer grado del Ser es lo que nos interesa en este contexto.

Has de saber que las cosas que existen constituyen tres grados, no habiendo más grado posible del Ser. Sólo estas tres pueden ser objeto de nuestro conocimiento, ya que cualquier otra cosa fuera de ellas es puro no-Ser, que no puede ser conocido ni desconocido, y que no tiene absolutamente nada que ver con nada.

Con este entendimiento afirmo que, de estas tres [categorías] de cosas, la primera es la que posee existencia por sí misma, o sea que existe *per se* en su esencia misma. La existencia de esta cosa no puede venir del no-Ser; al contrario, es el Ser absoluto, sin más fuente que él mismo. De otro modo, esa cosa [o sea la fuente] lo habría precedido en existencia. En verdad, es la fuente misma del Ser de todas las cosas que existen; es el Creador que las determina, las divide y las dispone. Es, en resumen, el Ser absoluto sin limitaciones ni condiciones. ¡Alabado sea! Él es *Allāh*, el Vivo, el Eterno, el Omnisciente, el Único, el que dispone todo lo que desea, el Omnipotente<sup>9</sup>.

Resulta singular que Ibn 'Arabī, en la última frase de esta cita, identifique explícitamente el Ser absoluto con *Allāh*, el Vivo, el Omnipotente y Omnisciente Dios del Corán. Eso indica que pasa del nivel ontológico de discurso en que empezó al nivel religioso característico de la fe viva del creyente.

Como ya hemos señalado antes, la Realidad en su absolutidad es, en el sistema metafísico-ontológico de Ibn 'Arabī, un Misterio totalmente incognoscible y se encuentra fuera del alcance de la percepción humana. En sentido estricto, en el nombre de *Allāh* deberíamos ver la manifestación (*taṣallī*) de dicho Misterio ya en funcionamiento. Aunque, naturalmente, se trata del inicio del proceso y, comparado con los demás niveles de *taṣallī*, es la forma más elevada y perfecta que adopta el Misterio al salir de su oscuridad abismal. No obstante, desde el punto de vista de un creyente que habla de ello en un plano de discurso directamente conectado con su fe viva, el Ser absoluto no puede sino tomar la forma de *Allāh*. La Existencia *per se* no puede ser objeto de creencia religiosa.

Este hecho también pone de manifiesto que, no importa lo que pensemos acerca del Ser absoluto, ni cuál sea el modo en que intentemos explicarlo tal como es realmente, nos guste o no, nos veremos forzados a hablar de ello en uno u otro aspecto de su manifestación, ya que lo Absoluto en estado de no-manifestación no entra nunca en el lenguaje humano. La Realidad absoluta *en sí* permanece para siempre como «tesoro oculto» en su propio aislamiento divino.

Es, pues, natural que, cualquiera que sea el punto de vista desde el que abordemos el problema, volvamos finalmente a la sencilla proposición de la que partimos, a saber, que lo Absoluto en su absolutidad es esencialmente incógnito e incognoscible. En otras palabras, el aspecto interno de

lo Absoluto desafía cualquier intento de definición. Por lo tanto, uno no puede preguntar «¿qué es lo Absoluto?». Y ello equivale a decir que lo Absoluto no tiene «quididad» (*māhiya*)<sup>10</sup>.

Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad de que un creyente pregunte justificadamente cuál es la *māhiya* de Dios. Pero la respuesta correcta a esta pregunta sólo puede tomar una forma, ilustrada, según Ibn 'Arabī, por la respuesta de Moisés en el Corán.

La referencia es XXVI (23-24), donde Moisés, a la pregunta del faraón «¿Y qué es el Señor de los mundos?» (*Mā rabbu al-‘alamīn?*), contesta: «El Señor de los cielos y la tierra y de lo que se halla entre ambos». Ibn 'Arabī considera la pregunta del faraón a Moisés («¿Y qué es...?») como una pregunta filosófica acerca de la *māhiya* de Dios, sobre una definición de Dios. Y da a la situación de este diálogo una original interpretación<sup>11</sup>.

Afirma que el faraón hizo esa pregunta no por ignorancia, sino, sencillamente, para poner a Moisés a prueba. Consciente de cuánto debe saber acerca de Dios un verdadero apóstol, el faraón quiso poner a Moisés a prueba para averiguar si era un verdadero apóstol, como decía ser. Por otra parte, fue lo suficientemente astuto como para intentar engañar a cuantos estaban presentes, y diseñó la pregunta de tal manera que, incluso siendo Moisés un verdadero apóstol, los presentes tuvieran la impresión de que éste era muy inferior al faraón, ya que cabía esperar que Moisés no podría, en ningún caso, dar una respuesta satisfactoria a esa pregunta. Sin embargo, Ibn 'Arabī no aclara lo esencial. Al-Qāshānī da, en su nombre, la siguiente explicación<sup>12</sup>:

Al preguntar: «¿Qué es Dios?», el faraón dio a los presentes la impresión de que Dios poseía de algún modo una *māhiya* además de Su existencia. Por ello, los espectadores llegaron a la idea de que, dado que Dios posee una *māhiya*, un verdadero apóstol debía conocerla y, por lo tanto, ser capaz de dar una respuesta satisfactoria a la pregunta. Sin embargo, puesto que no puede haber «definición» (*hadd*) de Dios en el sentido lógico, un verdadero apóstol (suponiendo que sea un apóstol de verdad y no un impostor) nunca puede dar una respuesta «satisfactoria» en forma de definición. Pero para quienes no están familiarizados con la verdadera naturaleza de la cuestión, una respuesta vaga e indefinida indica que el hombre que la emite no es un «conocedor» real.

Ahora bien, la respuesta de Moisés es: «El señor de los cielos y de la tierra y de lo que se halla entre ambos». Es la respuesta correcta, la única

posible y la más perfecta en este caso. Es, como dice Ibn 'Arabī, «la respuesta de quienes conocen verdaderamente la cuestión». De este modo, Moisés dijo lo que realmente había que decir. El faraón, por su parte, sabía que la respuesta no podía ser otra. Sin embargo, superficialmente, no parecía una verdadera respuesta. En consecuencia, el faraón logró su propósito de producir en las mentes de los espectadores la impresión de que Moisés era ignorante de Dios, mientras que él mismo conocía la verdad sobre Dios.

¿Es, pues, erróneo, desde un punto de vista filosófico, preguntar: «¿Qué es Dios?», como hizo el faraón? Según Ibn 'Arabī<sup>13</sup>, la pregunta en esta forma no es errónea en absoluto. Preguntar por la *māhiya* de algo no es ni más ni menos que preguntar sobre su realidad o su esencia real. Y Dios posee realidad. En sentido estricto, preguntar acerca de la *māhiya* de algo no es exactamente lo mismo que pedir su definición lógica. Preguntar por la *māhiya* de algo, según lo entiende Ibn 'Arabī, es preguntar por la realidad (*haqīqa*) de ese objeto, que es única y que no comparten otras cosas<sup>14</sup>. La «definición» en sentido lógico es distinta. Consiste en la combinación de un género y una diferencia específica, y dicha combinación es concebible sólo respecto a las cosas (o universales), que admiten participación común.

Por lo tanto, lo que no tenga género lógico al que pertenecer no puede ser «definido», lo cual no impide en modo alguno que dicha cosa posea su propia realidad, única y no común a otras cosas. En términos más generales, «no hay nada», según observa al-Qāshānī<sup>15</sup>, que no posea su propia realidad (*haqīqa*), por la cual cada cosa es lo que es, con exclusión de todas las demás. De este modo, la pregunta «¿Qué es Dios?» es perfectamente justificable para quienes conocen la verdad. Sólo los que no poseen el conocimiento real afirman que no se puede preguntar «qué (*mā*) es» algo que no admite definición alguna.

En contestación a la pregunta «¿Qué es Dios?», Moisés dice que es «el Señor de los cielos, de la tierra y de todo lo que se halla entre ambos, si se tiene una fe firme». Ibn 'Arabī ve en ello «un gran secreto» (*sīr kabīr*), o sea una profunda y valiosa verdad oculta bajo un aparente tópico.

He aquí un gran secreto. Observa que Moisés, a quien le pidió una definición esencial (*hadd dāti*), contestó mencionando el «acto» (*fi'l*)<sup>16</sup> de Dios.

En otras palabras, Moisés identificó<sup>17</sup> la definición esencial [de Dios] con la

relación [esencial] de Dios con las formas de las cosas a través de las cuales se manifiesta en el mundo o las formas de las cosas que hacen su aparición en Él. Así, es como si hubiera dicho, en respuesta a la pregunta «¿Qué es el Señor de los mundos?»: «Es Aquél en quien aparecen todas las formas de los mundos, desde la más elevada, que es el cielo, hasta la más baja, que es la tierra, o, mejor dicho, las formas bajo las que Él aparece»<sup>18</sup>.

El faraón, según relata el Corán, se propone demostrar que semejante respuesta sólo puede venir de un hombre ignorante de Dios o que tiene de Él un conocimiento superficial. Trata con ello de demostrar, en presencia de sus súbditos, su superioridad sobre Moisés. Éste, en contrapartida, añade que Dios es «el señor del Oriente y del Occidente, y de lo que se halla entre ambos, si se tiene entendimiento» (XXVI, 28).

Ibn 'Arabī interpreta esta segunda declaración de Moisés de tal manera que resulta ser una expresión simbólica de su propia ontología. El Oriente, dice, es el lugar desde donde el sol aparece. Simboliza el aspecto visible y material de la teofanía. El Occidente es el lugar hacia donde desciende el sol para ocultarse a nuestros ojos. Simboliza el aspecto invisible (*gayb*) de la manifestación de lo Absoluto. Ambas formas de teofanía, la visible y la invisible, corresponden a los dos grandes nombres de Dios: el Exterior (*al-zāhir*) y el Interior (*al-bātin*). La teofanía visible constituye el mundo de las cosas materiales y concretas (*'ālam al-a'yāsām*), mientras que la teofanía invisible tiene como resultado el desarrollo del mundo espiritual e inmaterial (*'ālam al-arwāh*). Naturalmente, «lo que se halla entre el Oriente y el Occidente» se referiría a las formas que no son ni puramente materiales ni puramente espirituales, que son lo que Ibn 'Arabī llama *amqāl* o Imágenes en el plano de la Imaginación<sup>19</sup>.

En este punto, Ibn 'Arabī subraya un hecho que parece tener para él una importancia decisiva. A saber, que, de las dos respuestas de Moisés, la primera está modificada por una cláusula condicional: «si se tiene una fe firme»<sup>20</sup>, lo que indica que la respuesta se dirige a quienes tienen *yaqīn*, es decir las «gentes de la revelación» (*kaṣf*) y de conocimiento unitivo inmediato (*wuṣyūd*)<sup>21</sup>. Así, pues, en la primera respuesta, Moisés confirma sencillamente que los auténticos «conocedores» tienen *yaqīn*. ¿Cuál es, entonces, el contenido de ese *yaqīn* que Moisés confirma aquí? Al-Qāshānī nos da la siguiente respuesta<sup>22</sup>:

La verdad es que resulta imposible dar una respuesta directa a la pregunta sobre la realidad de Dios sin referirse a alguna relación. De este modo, Moisés, en lugar de responder directamente a la pregunta sobre la *māhiya* [de Dios], menciona el acto [de teofanía]. Indica así que lo Absoluto está por encima de cualquier limitación o definición y que no entra en género alguno ni puede distinguirse por una diferencia específica porque abarca todo.

Por tanto, [en lugar de intentar definir lo Absoluto] Moisés recurre a una explicación de la realidad del Señorío (*rubūbiyya*). De este modo, [en lugar de explicar a Dios] se contenta con explicar sus atribuciones, afirmando que es Aquél a quien pertenece el Señorío del mundo de los espíritus superiores, el mundo de los objetos inferiores y todas las determinaciones, relaciones y atribuciones que se encuentran entre ambos mundos. Declara que Dios es el Exterior por su Señorío sobre todas las cosas, y el Interior por su naturaleza más profunda [*huwiyā*, literalmente «Ipseidad»] que reside en todo, porque Él es la esencia misma de todas las cosas que se perciben en cualquier forma de experiencia. Moisés deja claro que la definición de Dios es imposible excepto de ese modo, o sea relacionándolo con todo sin limitación o con algunas [cosas en particular]. Este último caso se produce cuando dice [por ejemplo]: «[Él es] *tu* Señor y el Señor de *tus antiguos ancestros*».

A diferencia de la primera respuesta, que es de dicha naturaleza, la segunda está modificada por una cláusula condicional diferente: «si se tiene entendimiento» o, más precisamente, «si sabes ejercer tu razón»<sup>23</sup>. Esta cláusula indica que la segunda respuesta se dirige a quienes entienden todo por la Razón (*'aql*), quienes, en otras palabras, «atan y delimitan» las cosas<sup>24</sup> en su entendimiento. Ibn 'Arabī los llama «gentes de las ataduras, las limitaciones y restricciones» (*ahl 'aql wa-taqyīd wa-hasr*). Son los que captan una verdad sólo a través de argumentos creados por su propia razón, que es la facultad de establecer limitaciones formales.

El quid de ambas respuestas es la identificación del objeto sobre el que se ha preguntado (es decir lo Absoluto) con la esencia del mundo del Ser. En otras palabras, Moisés intentó explicar lo Absoluto en su aspecto autorrevelador, en lugar de hacer el vano esfuerzo de explicarlo en su absolutidad. Tanto el faraón, que formuló la pregunta (dejando aparte su mala intención), como Moisés, que dio esa respuesta, estaban en lo cierto, cada uno a su manera. Cuando el faraón le preguntó «¿Qué es Dios?», Moisés sabía que lo que pedía el faraón no era una «definición» de Dios

en el sentido filosófico o lógico. En consecuencia, dio las mencionadas respuestas. Si hubiera creído que la intención del faraón era la de pedirle una definición, no habría contestado en absoluto y le habría hecho observar lo absurdo de semejante pregunta<sup>25</sup>.

Todo esto, creo, pone de manifiesto que, para Ibn ‘Arabī, lo Absoluto en su absolutidad es un «absoluto misterio» (*gayb muṭlaq*), y que la única manera de abordarlo es enfocándolo en su aspecto autorrevelador. Entonces, ¿nos es posible ver lo Absoluto, aunque sólo sea en este último aspecto? ¿Se transformará lo Incógnito e Incognoscible en algo conocido y cognoscible? La respuesta, según parece, debería ser afirmativa. Dado que, según la Tradición, el «tesoro oculto» se desvela porque «desea ser conocido», la manifestación debe implicar que lo Absoluto se vuelve cognoscible y conocido.

Sin embargo, por otra parte, lo Absoluto en este aspecto ya no es lo Absoluto en sí: es lo Absoluto en la medida en que se revela a sí mismo. En la cosmovisión de Ibn ‘Arabī, el mundo del Ser consiste en objetos materiales (*aṣṣām*, en singular *ṣīm*) y seres inmateriales o espirituales (*arwāḥ*, en singular *rūḥ*). Ambas categorías corresponden a las formas de manifestación adoptadas por lo Absoluto. En este sentido, todo, ya sea material o espiritual, revela y descubre lo Absoluto a su manera. Sin embargo, hay cierto aspecto en que las cosas ocultan lo Absoluto como gruesos e impenetrables velos, de modo que lo Absoluto se esconde tras ellos, haciéndose invisible. Como dice una famosa Tradición, «Dios se oculta tras setenta mil velos de luz y oscuridad. Si se desprendiera de ellos, los fulgurantes rayos de Su rostro destruirían inmediatamente la vista de cualquier criatura que osara mirarlo».

Respecto a esta Tradición, Ibn ‘Arabī hace la siguiente observación<sup>26</sup>:

Aquí, Dios se describe a Sí mismo [oculto] por velos de oscuridad, que son las cosas físicas, y [velos] de luz, que son las sutiles cosas espirituales, porque el mundo está formado de cosas «toscas» y cosas «sutiles», de modo que el mundo en sí constituye un velo sobre sí mismo. Por ello el mundo no ve lo Absoluto tan directamente como se ve a sí mismo<sup>27</sup>. De este modo, el mundo se encuentra por siempre cubierto por un velo que jamás se retira. Además [está cubierto por] su conocimiento [o conciencia] de que es algo diferente y distinto de su Creador por el hecho de que necesita a Éste<sup>28</sup>. Pero [a pesar de esta necesidad

internal] no puede participar en la necesidad esencial propia de la existencia de lo Absoluto ni puede alcanzarla nunca.

Por esta razón, lo absoluto permanece por siempre inasequible al conocimiento profundo, porque ningún ser contingente tiene acceso a ello [o sea a la necesidad esencial de lo Absoluto].

Una vez más, nos encontramos aquí con la eterna paradoja: las cosas del mundo, tanto materiales como inmateriales, son, por una parte, formas de la epifanía divina; pero, por otra parte, actúan como velos que dificultan la (completa) manifestación. Ocultan a Dios y no permiten que el hombre Lo vea directamente.

En este sentido, el mundo creado, en relación con lo Absoluto en su absolutidad, se indica en el Corán con el pronombre «ellos» (*hum*). *Hum* es, desde el punto de vista gramatical, un «pronombre de ausencia», se refiere a algo que no está presente. En otras palabras, las criaturas no están en presencia de lo Absoluto. Y esta «ausencia» es precisamente la «cortina».

La recurrente frase coránica *hum alladīna kafarū*, «ellos son quienes ocultan», se refiere, según la interpretación de Ibn ‘Arabī, a esta situación de «ausencia». El verbo *kafara*, en el Corán, se opone a *amana* («creer en») y significa «infidelidad» o «incredulidad». Pero, etimológicamente, el verbo significa «ocultar». Y para Ibn ‘Arabī, que toma esta palabra en este último sentido, *alladīna kafarū* no significa «los que no creen [en Dios]» sino «los que ocultan y velan». Por lo tanto, la expresión se refiere a las gentes que, por su «ausencia», esconden lo Absoluto tras la cortina que forman ellos mismos<sup>29</sup>.

Desde esta perspectiva, el mundo entero resulta ser un «velo» (*hijāb*) que oculta lo Absoluto. De modo que quienes atribuyen el Ser al mundo encierran lo Absoluto dentro de los límites de cierto número de formas determinadas, colocándolo así tras un grueso velo. Cuando, por ejemplo, los cristianos afirman que Dios es el Mesías, Hijo de María (V, 72), confinan lo Absoluto en una forma individual, perdiendo de vista su absolutidad. Se vuelven ausentes de lo Absoluto, velándolo con la forma personal del Mesías. En este sentido, son *kāfirs*, es decir «los que ocultan» (o los que no creen)<sup>30</sup>.

Ibn 'Arabī da otra interesante explicación del mismo hecho. El concepto clave es la manifestación divina (*tayallī*), y el símbolo clave que utiliza es el de un espejo, que, dicho sea de paso, es una de sus imágenes favoritas.

Lo Absoluto, «con objeto de darse a conocer», se revela en el mundo. Pero lo hace estrictamente de acuerdo con la necesidad de cada cosa individual, en la forma apropiada que requiere la naturaleza de la «preparación» (*isti'dād*) de cada existente individual. No puede haber absolutamente ninguna otra forma de manifestación. Y cuando el lugar, es decir la cosa individual en que lo Absoluto se descubre, resulta ser un ser humano dotado de conciencia, éste ve, por intuición, lo Absoluto revelándose en él. Sin embargo, dado que se trata, al fin y al cabo, de lo Absoluto en una forma en particular determinada por su propia «preparación», lo que ve en sí mismo no es sino su propia imagen o forma (*sūra*) reflejada en lo Absoluto. Nunca ve lo Absoluto en sí. Puede que su Razón le diga que su propia imagen se halla reflejada en el espejo divino, pero, a pesar de esta conciencia basada en el razonamiento, no puede ver el espejo en sí. Sólo se ve a sí mismo.

La Esencia divina (*dāt*) se descubre sólo en la forma requerida por la «preparación» del lugar en que se produce la manifestación. No puede ser de otro modo.

Así, el lugar de la manifestación divina no ve nada más que su propia forma reflejada en el espejo de lo Absoluto. No ve lo Absoluto en sí. Ni siquiera siendo plenamente consciente del hecho de que no ve su propia forma sino en lo Absoluto le resulta posible hacerlo.

Algo similar sucede a un hombre que se mira en un espejo, en el mundo empírico. Cuando miras formas o tu propia forma en un espejo, no ves el espejo en sí, aunque sepas perfectamente que estás viendo esas formas o tu propia forma en el espejo.

Nos encontramos, pues, frente al hecho curioso de que las formas o imágenes de las cosas en un espejo, precisamente por ser visibles, se interponen entre nuestra vista y el espejo, actuando a modo de velo que oculta el espejo a nuestros ojos.

Dios se vale de este símbolo [del espejo] particularmente apropiado para Su

manifestación esencial, de modo que la persona en que se produzca la manifestación divina sepa qué es exactamente lo que está viendo. No puede haber un símbolo más cercano que éste a [la relación entre] la contemplación [por parte del hombre] y la manifestación [por parte de Dios].

[Si tienes alguna duda sobre ello,] intenta ver el cuerpo del espejo mientras miras una imagen en él. Jamás lo conseguirás, ¡jamás! Tanto es así que algunos que lo han experimentado, respecto a las imágenes reflejadas en un espejo, sostienen que la forma que ven en él se interpone entre la vista de la persona que mira y el propio espejo. Éste es el límite más distante que [un intelecto corriente] puede alcanzar<sup>31</sup>.

Vemos, así, que la idea de que la imagen en el espejo actúa como un «velo» ante el propio espejo es el conocimiento máximo al que puede aspirar la gente normal, o sea quienes entienden las cosas a través de su intelecto. Pero Ibn ‘Arabī no olvida sugerir al mismo tiempo que, para quienes están por encima del nivel común de entendimiento, hay una visión que va un paso más allá. La verdad más profunda, dice, la representa una idea que ya expuso en su *al-Futūhāt al-Makkīyya*.

Al-Qāshānī explica así la «verdad más profunda» a la que se refiere Ibn ‘Arabī<sup>32</sup>:

Lo que se ve en el espejo de lo Absoluto es la forma del hombre que mira; no es la forma de lo Absoluto. Sin duda alguna, se trata de la Esencia misma de lo Absoluto descubriéndose ante sus ojos, pero esa manifestación se produce en su forma [la del hombre], no en la propia [la de la Esencia].

Sin embargo, la forma vista en [el espejo de] Su Esencia dista mucho de constituir un velo entre Él y el hombre que está mirando. Al contrario, es la Esencia en el nivel de la Unidad (*ahadiyya*) revelándose ante el hombre bajo la forma de éste. Y superficial es, en verdad, la opinión de quienes afirman acerca del [símbolo del] espejo que la forma [vista] actúa como velo entre éste y el hombre que ve [la forma que contiene].

Al-Qāshānī añade que sólo se puede conseguir tan profundo conocimiento mediante la experiencia de la visión inmediata y de la «revelación». Esto se puede explicar de forma algo más teórica y breve de la siguiente manera.

La imagen reflejada en el espejo de lo Absoluto posee dos aspectos diferentes. Es, por una parte, una manifestación de lo Absoluto en una forma particular de acuerdo con la exigencia de la «preparación» del lugar correspondiente. Pero, por otra parte, es la Forma de la manifestación divina, aunque muy particularizada por la exigencia de ese lugar. La imagen reflejada actúa como velo ocultador porque la mirada espiritual de un hombre corriente se fija en el primero de ambos aspectos. Pero, cuando el segundo aspecto aparece en la conciencia del hombre a través de la profunda experiencia de la «revelación», la imagen reflejada deja de ser un velo y el hombre empieza a ver, no sólo su propia imagen, sino la Forma de lo Absoluto bajo su propia forma.

Este, afirma Ibn 'Arabī, es el conocimiento máximo, cuyo límite la mente humana no puede transceder<sup>33</sup>.

Si conoces esto, conoces el límite supremo más allá del cual ya no hay estadio alguno en lo que respecta a las criaturas, de modo que no ambiciones más. No te canses intentando superar ese estadio, porque no hay estadio superior a éste. Más allá, no hay absolutamente nada.

Obsérvese que el «límite supremo» aquí mencionado es el grado correspondiente al Hombre Perfecto. Incluso para éste, no es posible un nivel espiritual en que sea capaz de conocer lo Absoluto tal como es, es decir en su absolutidad, si bien un hombre así está en situación de intuir lo Absoluto revelándose en él y en todas las demás cosas. Ésta es la respuesta definitiva a la pregunta «¿hasta qué punto y en qué forma puede el hombre conocer lo Absoluto?».

Y ésta será la única y necesaria conclusión alcanzable respecto a la capacidad metafísica del Hombre Perfecto si partimos de la suposición básica de que la Esencia divina (*dāt*) y la Unidad (*ahadiyya*) son completamente idénticas una a otra en la medida en que indican una misma cosa: lo Absoluto en su absolutidad como plano metafísico supremo de la Realidad. Existe, sin embargo, otra posibilidad teórica. Si, de acuerdo con algunos de los más destacados filósofos de la escuela de Ibn 'Arabī, dividimos el nivel supremo de la Realidad en dos estratos metafísicos que distinguimos como: 1) *dāt*, lo Absoluto en su absolutidad y 2) *ahadiyya*, que, aun siendo lo mismo que lo Absoluto en su absolutidad, es un plano inferior al de *dāt* en el sentido en que representa lo Abso-

luto a punto de manifestarse, diremos entonces que el Hombre Perfecto, en su experiencia extática, es capaz de conocer lo Absoluto como tal justo antes de que éste se revele en las formas eidéticas y sensibles (es decir lo Absoluto en la fase de *ahadiyya*), si bien, por supuesto, lo Absoluto en la fase de *dāt* permanece incógnito e incognoscible.

### III. El autoconocimiento del hombre

Hemos visto que lo Absoluto *per se* es incognoscible, un oscuro misterio, incluso en la experiencia mística de la «revelación» (*kašf*) y del «saber inmediato» (*dawq*). Bajo condiciones normales, lo Absoluto es cognoscible sólo en sus formas de manifestación. Lo mismo se puede expresar de forma algo distinta diciendo que el hombre puede conocer lo Absoluto únicamente cuando éste desciende al plano de «Dios». En este capítulo, se analizará la estructura de esta cognición. La cuestión central será: ¿Cómo y dónde se manifiesta como «Dios» lo absolutamente incognoscible?

En respuesta a esta pregunta, Ibn ‘Arabī afirma categóricamente que la única manera correcta que tenemos de conocer lo Absoluto es conociernos a nosotros mismos. Y basa esta idea en la célebre Tradición que dice: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor», sugiriendo, según Ibn ‘Arabī, que deberíamos abandonar el fútil esfuerzo por conocer lo Absoluto *per se*, en su absoluta ausencia de manifestación, que debemos volvemos hacia las profundidades de nosotros mismos y percibir lo Absoluto tal como se manifiesta en las formas particulares.

En la cosmovisión de Ibn ‘Arabī, todo, no sólo nosotros, sino todas las cosas que nos rodean, son formas de la manifestación divina. Y como tales, objetivamente, no hay diferencia esencial entre ellas. Sin embargo, desde un punto de vista subjetivo, hay una diferencia notable. Contemplamos las cosas externas que nos rodean únicamente desde fuera. No podemos penetrar en su interior ni experimentar desde dentro la vida divina que palpitá en su seno. Sólo somos capaces de penetrar en el interior de nosotros mismos mediante nuestra autoconsciencia y experimentar desde dentro la actividad divina de manifestación que allí se desarrolla. En ese sentido, «conocernos a nosotros mismos» puede ser el primer paso hacia nuestro «conocimiento del Señor». Sólo quien ha tomado consciencia de sí mismo como forma de la manifestación divina está en situa-

ción de ir más allá y ahondar en el secreto mismo de la vida divina que palpita en cada parte del universo.

Sin embargo, no todo el autoconocimiento del hombre conduce al límite sumo del conocimiento de lo Absoluto. A este respecto, Ibn 'Arabī divide ese modo de conocer lo Absoluto en dos tipos. El primero es el «conocimiento de lo Absoluto [alcanzable] en la medida en que [eres] "tú"» (*ma'rifa bi-hi min hayt anta*), y el segundo es «conocimiento de lo Absoluto [alcanzable] a través de "ti" en la medida en que [eres] "Él", y no en la medida en que [eres] "tú"» (*ma'rifa bi-hi min hayt huwa la min hayth anta*).

El primero corresponde al razonamiento mediante el cual deduces a Dios desde «ti», es decir la criatura. Más concretamente, consiste en que uno tome conciencia de las características propias de la naturaleza creada de «tú» y, seguidamente, alcance el conocimiento de lo Absoluto por el razonamiento consistente en apartar todas las imperfecciones<sup>2</sup> de la imagen de lo Absoluto y atribuirle todas las propiedades contrarias. Si uno ve en sí mismo, por ejemplo, la posibilidad ontológica, atribuye a lo Absoluto la necesidad ontológica, que es su contraria; si ve en sí mismo la «pobreza» (*iftiqār*), es decir la necesidad básica en que uno se encuentra respecto a cosas distintas de sí, atribuye a lo Absoluto lo contrario, a saber, la «riqueza» (*ginā'*) o la absoluta autosuficiencia; si ve en sí mismo el «cambio» incesante, atribuye a lo Absoluto la eterna constancia, etc. Según Ibn 'Arabī, este tipo de conocimiento es característico de los filósofos y teólogos y no representa sino un grado extremadamente bajo del conocimiento de Dios, si bien no cabe duda de que se trata de una especie de «conocimiento del propio Señor mediante el conocimiento de uno mismo».

El segundo también es el conocimiento de «Él» por «ti». Pero, en este caso, lo esencial no está en «ti», sino en «Él». Consiste en conocer lo Absoluto, aunque bajo una forma particularizada, mediante el conocimiento del «yo» como forma de manifestación directa de lo Absoluto. Es el proceso cognitivo a través del cual uno llega a conocer a Dios tomando conciencia de sí mismo como manifestación divina en esa forma particular. Analicemos este proceso de acuerdo con la descripción que de él hace Ibn 'Arabī. Se distinguen tres fases básicas.

La primera es la fase en que el hombre cobra conciencia de lo Absoluto como Dios propio.

Si de la Esencia divina se abstrajieran todas las relaciones [es decir, los Nombres y los Atributos], no sería un Dios (*ilāh*). Pero nosotros somos quienes realizamos esas [posibles] relaciones [reconocibles en la Esencia]. En este sentido, nosotros somos quienes, con nuestra propia dependencia interna respecto a lo Absoluto como Dios, lo convertimos en «Dios». De este modo, lo Absoluto no puede ser conocido mientras no nos conozcamos a nosotros mismos. A eso se refieren las palabras del Profeta: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor». Es dicho de quien sabe más acerca de Dios que cualquier otro hombre<sup>3</sup>.

El pasaje significa lo siguiente: dada la naturaleza de lo Absoluto *per se*, éste sería eternamente Algo incógnito e incognoscible si no tuviera la posibilidad de manifestarse en formas infinitamente variopintas. Lo que se conoce generalmente como Nombres y Atributos no son sino expresiones teológicas para esa infinita variedad de formas posibles de la manifestación de lo Absoluto. Los Nombres y Atributos son, en otras palabras, una clasificación del ilimitado número de relaciones de lo Absoluto con el mundo.

Dichas relaciones permanecen *in potentia* mientras se encuentran en lo Absoluto; no *in actu*. Sólo cuando se actualizan como formas concretas en nosotros, las criaturas, se convierten en «reales». Los Nombres, sin embargo, no se realizan inmediatamente en cosas materiales e individuales, sino, primero, en el interior de la Consciencia divina, en forma de arquetipos permanentes. Desde la perspectiva opuesta, esto significaría que son nuestras esencias individuales (es decir los arquetipos) las que actualizan lo Absoluto. Y lo Absoluto así realizado es Dios. Por lo tanto, «nosotros [o sea nuestros arquetipos permanentes] transformamos lo Absoluto en Dios» convirtiéndonos en los objetos primordiales o lugares de la manifestación divina. Ése es el significado filosófico de la sentencia: «Sin conocernos a nosotros mismos, no podemos conocer a Dios».

Algunos de los sabios, como Abū Ḥāmid<sup>4</sup>, afirman que se puede conocer a Dios sin referencia alguna al mundo. Pero eso es un error. Sin duda, la eterna y perpetua Esencia puede [conceptualmente] ser conocida [sin referencia al mundo], pero esa misma Esencia nunca puede ser conocida *como Dios* salvo si se conoce el objeto para el que es Dios [o sea el mundo], ya que éste es el indicador de aquél<sup>5</sup>.

El comentario de al-Qāshānī esclarece este punto<sup>6</sup>:

Lo que quiere decir Ibn 'Arabī es que la Esencia, en la medida en que es calificada por el atributo de «divinidad» (*ulūhiyya*), no puede ser conocida sino por el objeto para el que aparece como Dios... Sin lugar a dudas, nuestra Razón puede conocer [por deducción], a partir de la idea misma del Ser, la existencia del Ser Necesario, que es la Esencia eterna y perpetua, ya que Dios es, en Su Esencia, absolutamente autosuficiente. No así cuando es considerado como sujeto de los Nombres. En tal caso, el objeto para el que es Dios es el único indicador de Su ser Dios.

El conocimiento de que el mundo de la creación no es sino una manifestación de lo Absoluto corresponde a la segunda fase, que Ibn 'Arabī describe de la siguiente manera<sup>7</sup>:

Tras el primer estadio viene el segundo, en que la experiencia de la «revelación» nos hacer tomar conciencia de que lo Absoluto en sí [y no el mundo] es el indicador de sí mismo y no de su ser Dios [para el mundo]. [También advertimos, en este estadio,] que el mundo no es sino una manifestación de lo Absoluto en las formas de los arquetipos permanentes de las cosas del mundo. La existencia de los arquetipos sería imposible si no fuera por la [constante] manifestación de lo Absoluto, mientras que lo Absoluto, por su parte, sigue adoptando diversas formas, de acuerdo con las realidades de los arquetipos y sus estados.

Es lo que sucede después de [ese primer estadio en que llegamos a] saber que lo Absoluto es Dios.

Ya en la primera fase, lo Absoluto dejaba de ser Algo incógnito e inaccesible para ser «nuestro Dios». Sin embargo, había una brecha esencial entre lo Absoluto como Dios y el mundo como objeto para el que aparece como Dios. El único lazo real entre ambos era la conciencia de que nosotros, el mundo, no somos autosubsistentes, sino esencialmente dependientes de Dios, y de que, como correlatos de lo Absoluto en cuanto Dios, somos indicadores de los Nombres y Atributos y, por lo tanto, de forma indirecta, de lo Absoluto.

En la segunda fase, esa brecha esencial entre Dios y el mundo desaparece. Ya somos conscientes de nosotros mismos como manifestación de lo Absoluto. Mirando hacia atrás desde este punto, nos damos cuenta de que

lo que creíamos ser, en la primera fase, una relación indicador-indicado entre Dios y el objeto para el que lo Absoluto aparece como Dios no es sino una relación indicador-indicado entre lo Absoluto en su aspecto manifiesto y lo Absoluto en su aspecto oculto. Al-Qāshānī da una formulación más filosófica de la cuestión<sup>8</sup>:

Cuando, por guía divina, la Razón llega a la conclusión de que debe haber un Ser Necesario que exista de por sí, sin los demás, puede, si la acompaña la buena suerte, alcanzar la intuición de que no es sino este Ser Necesario real lo que se manifiesta bajo la forma de la esencia del mundo. Seguidamente, advierte que la primera aparición de ese Ser Necesario es su manifestación en la Substancia Única o en la Entidad Única<sup>9</sup> en que se prefiguran todas las formas de los arquetipos permanentes en la Consciencia divina, y [advierte] que éstos no tienen existencia independiente respecto al Ser Necesario<sup>10</sup>, sino que poseen una existencia eterna y perpetua en éste. Y a esos arquetipos se adscriben todos los Atributos del Ser Necesario como Nombres de éste o, mejor dicho, como sus determinaciones particularizadoras. De este modo, sólo a través de los arquetipos pueden los Nombres tornarse [realmente] distinguibles y, a través de su aparición, puede la Divinidad [o sea el Ser Necesario en cuanto Dios] manifestarse. Todo ello ocurre en las formas del mundo. Así, lo Absoluto es lo Exterior [al aparecer explícitamente] bajo la forma del mundo y lo Interior [al aparecer de modo invisible] bajo las formas de las esencias individuales del mundo. Pero se trata siempre de la misma Entidad que aparece [en diversas formas]. Aquí, lo Absoluto actúa como su propio indicador. Y tras haber tomado conocimiento [en el primer estadio] de que lo Absoluto es nuestro Dios, sabemos ahora [en el segundo estadio] que se diversifica en muchas clases y adquiere diversas formas, de acuerdo con las realidades de los arquetipos y sus diferentes estados, ya que, en el fondo, esas cosas no son sino lo Absoluto en sí [en sus diversas formas].

En este interesante párrafo, al-Qāshānī utiliza la expresión «la primera aparición» (*al-zuhūr al-awwal*), es decir la primera manifestación de lo Absoluto, y dice que se refiere a lo Absoluto manifiesto en la «Substancia Única». De hecho, nos remite a un punto muy importante de la metafísica de Ibn ‘Arabī, a saber, la distinción básica entre dos tipos de manifestación (*taṣalliyān*): 1) la manifestación en lo invisible (*taṣallī gayb*) y 2) la manifestación en lo visible (*taṣallī sahāda*)<sup>11</sup>.

La primera de ambas es la manifestación de la Esencia en el interior de

ella misma. Aquí, lo Absoluto se revela a sí mismo. Es, en otras palabras, la primera aparición de la autoconsciencia de lo Absoluto. Y el contenido de esa conciencia lo constituyen los arquetipos permanentes de las cosas antes de que éstas se realicen en el mundo exterior, las formas eternas de las cosas tal como existen en la Consciencia divina. Como veremos más adelante en detalle, Ibn 'Arabī denomina este tipo de manifestación de lo Absoluto «la santísima emanación» (*al-fayd al-aqdas*), considerando siempre el término «emanación» (*fayd*) como sinónimo de «manifestación» (*tayallū*)<sup>12</sup>.

Ésta es una manifestación [directa] de la Esencia (*tayallū dātī*), de la cual la invisibilidad es la realidad. A través de dicha manifestación, se realiza su «Ipseidad»<sup>13</sup>. Es justo atribuirle «Ipseidad» dado que [en el Corán] lo Absoluto se refiere a sí mismo con el pronombre «Él». Lo Absoluto [en este estadio] es eterna y perpetuamente «Él» por sí mismo<sup>14</sup>.

Obsérvese que la palabra «Él» es, como dice Ibn 'Arabī, un pronombre de «ausencia». Ello implica naturalmente que, si bien ya ha habido manifestación, el sujeto de ese acto sigue estando «ausente», o sea sigue siendo invisible para los demás. Implica asimismo que, dado que es «Él», la tercera persona, lo Absoluto ya se ha dividido en dos y ha establecido el segundo «sí mismo» como algo *distinto* que su primer «sí mismo». No obstante, todo ello ocurre únicamente en el interior de la Consciencia de lo Absoluto. En esa fase, es «Él» sólo para sí mismo, y para nadie ni nada más. La Consciencia de lo Absoluto sigue siendo el mundo de lo invisible (*'ālam al-gayb*).

El segundo tipo de manifestación, el *tayallū šahāda*, es distinto del anterior. Se refiere al fenómeno de los arquetipos permanentes que forman el contenido de la Consciencia divina al pasar de la fase de potencialidad al mundo exterior de la «realidad». Corresponde a la actualización de los arquetipos en formas concretas. A diferencia del primer tipo de manifestación, Ibn 'Arabī la denomina «la santa emanación» (*al-fayd al-muqaddas*). Y el mundo del Ser así realizado constituye el mundo de la experiencia sensible (*'ālam al-šahāda*).

Hasta aquí llega la segunda fase, en que «el hombre conoce a su Señor mediante el conocimiento de sí mismo». Veamos la tercera y última de las tres fases.

Empezaremos por citar una corta descripción de ésta por Ibn 'Arabī<sup>15</sup>.

Tras esos dos estadios se llega a la «revelación» final. Nuestras formas se verán en ello [o sea en lo Absoluto] de tal manera que todos nosotros nos revelaremos unos a otros en lo Absoluto. Nos reconoceremos mutuamente y, al mismo tiempo, nos distinguiremos unos de otros.

El significado de esta declaración algo enigmática se puede explicar de la siguiente manera: ante los ojos de un hombre que ha alcanzado este estado espiritual, surge una escena de extraordinaria belleza. Ve todas las cosas existentes aparecer en el espejo de lo Absoluto y aparecer una en otra. Todas esas cosas fluyen unas en otras y se impregnán mutuamente de tal modo que se vuelven transparentes para las demás conservando, al mismo tiempo, su propia individualidad. Tal es la experiencia de la «revelación» (*kašf*).

Obsérvese a este respecto que al-Qāšānī divide la «revelación» en dos fases<sup>16</sup>:

La primera «revelación» se produce en el estado de «aniquilación» de sí mismo (*fanā'*) en lo Absoluto. En dicho estado, el hombre que ve y el objeto visto no son sino lo Absoluto. Es lo que se denomina «unificación» (*ḥam*). La segunda «revelación» es «subsistencia» (*baqā'*) tras la «aniquilación» de sí mismo. En ese estado espiritual, las formas del mundo creado hacen su aparición; se manifiestan unas a otras en lo Absoluto. De este modo, la Realidad actúa como espejo para las criaturas. Y el Ser Único se diversifica en multitud a través de las innumerables formas de las cosas. La realidad [del espejo] es lo Absoluto, y las formas [que en él aparecen] son las criaturas. Las criaturas, en esta experiencia, se conocen unas a otras y, al mismo tiempo, cada una se distingue de las demás.

Al-Qāšānī prosigue diciendo que algunos de quienes han abierto los ojos mediante la segunda «revelación» alcanzan el estado de «perfección» (*kamāl*). Son hombres «que no están velados respecto a lo Absoluto por la visión de las criaturas y que reconocen los Muchos en el seno mismo de la Unidad real de lo Absoluto». Tales son las «gentes de la perfección» (*ahl al-kamāl*), cuyos ojos no están velados por la divina Majestad (o sea el aspecto de los Muchos fenoménicos) respecto a la divina Belleza (el aspecto del Uno metafísico), ni por la divina Belleza respecto a la divina Ma-

jestad. El último punto es mencionado con especial énfasis ya que, según la interpretación de al-Qāshānī, la primera «revelación» consiste exclusivamente en una experiencia de la Belleza (*ŷamāl*), mientras que la segunda es principalmente una experiencia de la Majestad (*ŷalāl*), de modo que, en cada caso, existe cierto peligro de que los místicos den relieve exclusivamente a una u otra.

La primera «revelación» sólo pone de manifiesto la Belleza. El sujeto que la experimenta sólo presencia Belleza... De este modo, se encuentra naturalmente velado por la Belleza y no puede ver la Majestad.

Pero entre quienes experimentan la segunda «revelación», algunos se encuentran velados por la Majestad y no ven la Belleza. Tienden a imaginar y representar el [estado de cosas] en este plano a través de las criaturas distintas de lo Absoluto, y por ello la visión de las criaturas les impide ver lo Absoluto.

Ibn ‘Arabī describe la misma situación de manera diferente y concisa<sup>17</sup>:

Algunos de nosotros [las «gentes de perfección»] somos conscientes de que ese [supremo] conocimiento acerca nosotros<sup>18</sup> [o sea los Muchos fenoménicos] se produce únicamente en lo Absoluto. Pero otros [los místicos no tan perfectos] son inconscientes de la [verdadera naturaleza de esa] Presencia [a saber, el plano ontológico que se revela en la experiencia de *baqā'*] en que dicho conocimiento acerca de nosotros [los Muchos fenoménicos] se produce<sup>19</sup>. ¡Dios me libre de ser de los ignorantes!

A modo de conclusión, resumamos en este punto la interpretación que da Ibn ‘Arabī de la Tradición: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor».

Empieza por subrayar que el autoconocimiento del hombre es la premissa absolutamente necesaria para su conocimiento del Señor, y que el conocimiento del Señor por el hombre sólo puede resultar del conocimiento de sí mismo.

Lo que importa aquí es que la palabra «Dios» (*rabb*), en la terminología de Ibn ‘Arabī, significa lo Absoluto manifestándose a través de un Nombre determinado. No se refiere a la Esencia, que sobrepasa cualquier determinación y transciende cualquier relación. Así, «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor» no sugiere en modo alguno que el autoco-

nocimiento de un hombre permita a éste conocer lo Absoluto en su Esencia pura. No importa lo que haga, lo profunda que sea su experiencia de «revelación», tendrá que detenerse en el nivel del «Señor». En él se encuentra el límite de la cognición humana.

En sentido contrario, en cambio, la misma cognición humana es capaz de abarcar un campo asombrosamente amplio en su esfuerzo por conocer lo Absoluto. Al fin y al cabo, lo Absoluto en su aspecto autorreve- lador es, en la última y definitiva fase de su actividad, el mundo en que vivimos. Y «cada parte del mundo» es indicadora de su propia base ontológica, que es «su Señor»<sup>20</sup>. Por otra parte, el hombre es la parte más perfecta del mundo. Si ésta llega a conocerse a sí misma mediante el autoconocimiento o la autoconsciencia, será naturalmente capaz de conocer, dentro de los límites de lo posible, lo Absoluto, en la medida en que se manifiesta en el mundo<sup>21</sup>.

Parece que queda una cuestión crucial: ¿es el hombre realmente capaz de conocerse a sí mismo con tanta profundidad? Sin embargo, éste es un problema relativo. Si se toma la expresión «conocerse a sí mismo» en el sentido más riguroso, la respuesta será negativa. Pero si se toma en sentido general, la respuesta será positiva. Como dice Ibn 'Arabī, «Acertarás diciendo "Sí" y acertarás diciendo "No"».

#### IV. Unificación metafísica y dispersión fenoménica

Lo tratado en los capítulos anteriores se puede resumir de la siguiente manera: 1) lo Absoluto posee dos aspectos opuestos entre sí, el oculto y el autorrevelador; 2) lo Absoluto, en el primer sentido, será siempre Misterio y Oscuridad cuyo secreto no puede ser desvelado ni siquiera mediante el grado supremo de experiencia *kaṣf*; 3) lo Absoluto no entra enteramente en la esfera de la cognición humana común, sólo en su aspecto autorrevelador, en forma de «Dios» y de «Señor»; y 4) entre ambos se sitúa una región particular en que «se podría decir que las cosas existen y que no existen», o sea el mundo de los arquetipos permanentes, totalmente inaccesible a la mente del hombre común, pero perfectamente accesible a la mente extática del místico. Este resumen proporciona la estructura más básica de la cosmovisión de Ibn 'Arabī desde la perspectiva ontológica.

Dado que el aspecto oculto de lo Absoluto no puede ser conocido ni descrito, el resto del libro tratará del aspecto autorrevelador y la región intermedia. Pero, antes de proceder a explorar estos campos más o menos asequibles al entendimiento humano, deberíamos considerar la oposición radical entre los aspectos oculto y autorrevelador de lo Absoluto desde una nueva perspectiva. El análisis descubrirá una importante fase del pensamiento de Ibn 'Arabī.

Bajo este nuevo enfoque, Ibn 'Arabī denomina los aspectos oculto y autorrevelador *tanzīh* y *taṣbīh*, respectivamente. Son dos términos clave tomados de la terminología teológica del Islam tradicional. Ambos términos desempeñaron un papel sumamente importante en la teología desde los tiempos más remotos de su formulación histórica. *Tanzīh* (del verbo *nazzaha*, literalmente «proteger algo de cualquier contaminación, de lo impuro») se usa en teología en el sentido de «considerar a Dios como absolutamente libre de todas las imperfecciones». En este contexto, se en-

tiende por «imperfecciones» todas las cualidades que se asemejan, aunque sea mínimamente, a las de las criaturas.

*Tanzīh*, en este sentido, es una afirmación de la incomparabilidad esencial y absoluta de Dios con cualquiera de sus creaciones, ya que Sus Atributos están por encima de los de éstas. Es, en resumen, una afirmación de la transcendencia divina. Y puesto que lo Absoluto *per se*, como hemos visto, es un Incognoscible que rechaza cualquier tentativa humana de aproximación y frustra el humano entendimiento en cualquiera de sus formas, la razón cabal se inclina naturalmente hacia el *tanzīh*. Es una actitud natural de la Razón en presencia de lo incógnito e incognoscible.

En cambio, *taṣbīh* (del verbo *šabbaha*, «hacer o considerar algo similar a otra cosa») significa, en teología, «comparar a Dios con las cosas creadas». En términos más concretos, es una afirmación teológica postulada por quienes, basándose en las expresiones coránicas que sugieren que «Dios posee manos, pies, etc.», atribuyen propiedades corpóreas y humanas a Dios, y que tiende hacia el antropomorfismo.

En teología tradicional, ambas posturas están, en sus formas radicales, diametralmente opuestas y no pueden existir juntas en armonía. Se es o «transcendentalista» (*munazzīh*, o sea que ejerce el *tanzīh*) o «antropomorfista» (*mušabbīh*, que escoge la postura del *taṣbīh* y mantiene que Dios «ve con Sus ojos», por ejemplo, y «oye con Sus oídos», «habla con Su lengua», etc.).

Ibn ‘Arabī entiende estos términos de forma original, si bien, como es normal, conservan en él una reminiscencia de los significados que poseen en los contextos teológicos. En pocas palabras, para él, *tanzīh* indica el aspecto de «absolutidad» (*ītlāq*) en lo Absoluto, mientras que *taṣbīh* se refiere a su aspecto de «determinación» (*taqayyud*)<sup>1</sup>. Ambos son, en este sentido, compatibles y complementarios entre sí, y la única actitud correcta, en nuestro caso, es la de afirmar ambos al mismo tiempo y con igual énfasis.

De todos los profetas que precedieron a Muhammad en el tiempo, Ibn ‘Arabī menciona a Noé como representativo de la actitud de *tanzīh*. Es significativo que Ibn ‘Arabī titule el capítulo de los *Fusūṣ* en que menciona a Noé «la sabiduría transcendentalista (*hikma subbūhiyya*) encarnada en el profeta Noé»<sup>2</sup>.

Según el Corán, en una época dominada por una obstinada y desenfrenada idolatría, Noé negó el valor de los ídolos, exhortó a la fe en un Único Dios y defendió el monoteísmo. En otras palabras, hizo hincapié,

.. a lo largo de toda su vida, en el principio de *tanzīh*. Su actitud, según Ibn 'Arabī, era una necesidad histórica y, por consiguiente, estaba justificada. En esa época, entre sus gentes, el politeísmo estaba tan difundido que sólo la exhortación implacable a un *tanzīh* puro y extremo podría hacer regresar al pueblo a la forma correcta de creencia religiosa.

Sin embargo, aparte de estas consideraciones históricas, el *tanzīh* como actitud humana respecto a Dios es claramente parcial. Cualquier creencia religiosa basada exclusivamente en el *tanzīh* es esencialmente imperfecta e incompleta. Porque «purificar» a Dios hasta ese punto y reducirlo a algo que nada tiene que ver con las criaturas es una manera más de delimitar la divina Existencia, que es, en realidad, infinitamente vasta e infinitamente profunda. El «*tanzīh*», como dice Ibn 'Arabī<sup>3</sup>, «en opinión de quienes conocen la verdad, consiste nada menos que en delimitar y restringir a Dios». Al-Qāshānī explica esta frase como sigue<sup>4</sup>:

El *tanzīh* consiste en distinguir lo Absoluto de todo lo contingente y físico, o sea de todas las cosas materiales que no admiten *tanzīh*. Pero sólo se puede distinguir una cosa de otra mediante un atributo de aquélla incompatible con el atributo de ésta. De este modo, la cosa en cuestión [la que se distingue de otra] debe necesariamente ser determinada por un atributo y delimitada por una limitación. Todo *tanzīh* es, en este sentido, delimitación.

La esencia de lo que aquí se afirma es la siguiente: quien «purifica» a Dios, Lo purifica de todos los atributos físicos, pero [inconscientemente], por ese mismo acto, Lo «asimila» (*taṣbih*) a los seres inmateriales y espirituales. Entonces, ¿qué sucede si uno Lo «purifica» de la «limitación» (*taqyīd*) misma? Incluso en ese caso, estará «limitándolo» con la «ilimitación» (*itlāq*), cuando, en verdad, Dios está «purificado» de [o sea transciende] las trabas de la «limitación» y la «ilimitación». Es absolutamente absoluto. No está delimitado por ninguna de las dos, ni tampoco las excluye.

En una desafiante declaración, Ibn 'Arabī dice que «quienquiera que practique y defienda el *tanzīh* en su forma extrema es o un ignorante o uno que no sabe comportarse con propiedad respecto a Dios».

En cuanto al «ignorante», Ibn 'Arabī no da ejemplos concretos. Algunos de los comentadores, como Bālī Effendi<sup>5</sup>, son de la opinión de que el término se refiere a los filósofos musulmanes y a sus ciegos seguidores. Son gente, dice Bālī Effendi, que «no cree en la Ley divina y que tiene

la osadía de “purificar” a Dios, de acuerdo con los requisitos de su teoría, de todos los atributos que Dios se ha atribuido a Sí mismo».

En cuanto a los que «no saben comportarse con propiedad», Ibn ‘Arabī hace una observación: son «de los que creen en la Ley divina (o sea musulmanes), que “purifican” a Dios y no van más allá del *tanzīh*». Se comportan de modo impropio porque «desmienten a Dios y a los apóstoles, sin ser conscientes de ello». Con toda probabilidad, se refiere a los teólogos mu’tazilíes<sup>6</sup>, conocidos por negar la existencia de Atributos en la Esencia de Dios. Son creyentes, pero llegan imprudentemente a ese extremo, arrastrados por la fuerza de su propio razonamiento, y acaban ignorando por completo el aspecto de *taṣbīh* tan explícito en el Corán y las Tradiciones.

Volviendo a la historia interrumpida de Noé, el tipo de *tanzīh* que éste simboliza es una actitud propia y característica de la Razón. Al-Qāshānī lo llama «*tanzīh* por la Razón» (*al-tanzīh al-‘aqlī*). La Razón, por naturaleza, se niega a admitir que lo Absoluto aparezca en una forma sensible. Pero de este modo pasa por alto un punto muy importante, a saber, que «purificar» lo Absoluto de toda forma sensible, como ya hemos visto unas líneas más arriba, no sólo equivale a delimitarlo sino que es susceptible de caer en una especie del mismo *taṣbīh* que con tanta violencia detesta.

Comentando un verso de Ibn ‘Arabī, que dice: «Cada vez que [lo Absoluto] se aparece ante los ojos [en una forma sensible], la Razón rechaza [la imagen] por el razonamiento lógico que tan asiduamente aplica», al-Qāshānī señala<sup>7</sup>:

El significado del verso es el siguiente: cuando [lo Absoluto] se manifiesta (*taṣallī*) en una forma sensible, la Razón lo rechaza por razonamiento lógico, a pesar de que, en realidad, [el fenómeno sensible] sea una realidad [a su manera] tanto en el plano del mundo sensible como en sí misma [o sea no sólo como fenómeno sensible, sino en su realidad como auténtica forma de manifestación de lo Absoluto]. La Razón lo «purifica» de ser un objeto sensible porque, de otro modo, [lo Absoluto] se hallaría en un lugar determinado y en cierta dirección determinada. La Razón estima que [lo Absoluto] está por encima de estas [determinaciones]. Sin embargo, lo Absoluto transciende aquello de lo que [la Razón] lo «purifica», y transciende la «purificación» en sí. Porque «purificarlo» de este modo es asimilarlo a los seres espirituales y, por lo tanto, delimitar su absolutidad. Hace de lo Absoluto algo determinado.

La realidad es que lo Absoluto transciende el estar en una dirección y el no estarlo, el tener una posición y el no tenerla; también transciende todas las determinaciones originadas por los sentidos, la razón, la imaginación, la representación y el pensamiento.

Además de este tipo de *tanzīh* simbolizado por Noé, el «*tanzīh* de la Razón», Ibn ‘Arabī reconoce otro tipo de *tanzīh*: el «*tanzīh* del saber inmediato» (*al-tanzīh al-dawqī*), simbolizado por el ya mencionado profeta Enoc.

Ambos tipos de *tanzīh* corresponden respectivamente a dos Nombres: uno es *subbūh*, mencionado al principio de este capítulo, y otro es *quddūs*, «el Santísimo»<sup>8</sup>. Ambos son *tanzīh*, pero el que simboliza Noé consiste en «purificar» lo Absoluto de cualquier atributo que implique imperfección, mientras que el segundo, además, elimina de lo Absoluto todas las propiedades de los seres «posibles» (incluyendo las perfecciones más elevadas alcanzadas por las cosas «posibles») y toda conexión con lo material así como cualquier cualidad determinada imaginable o pensable<sup>9</sup>.

El segundo tipo de *tanzīh* representa el límite más extremo de «substracción» (*tayrīd*) y atribuye a lo Absoluto el grado más alto de transcendencia. Según Ibn ‘Arabī, el profeta Enoc era, literalmente, una encarnación de dicho *tanzīh*. En su descripción de la mitológica figura de Enoc como símbolo de este tipo de *tanzīh*, al-Qāshānī dice<sup>10</sup>:

Enoc alcanzó el extremo en la «substracción» de sí mismo [es decir: no sólo «substrajo» todo lo posible y material de lo Absoluto, sino que «substrajo» todos esos elementos de sí mismo] y en la «espiritualización» (*taraurwuh*). Tanto es así que, al final, él mismo se convirtió en puro espíritu. De este modo, se desprendió de su cuerpo, se mezcló con los ángeles, se unió con los seres espirituales de las esferas celestiales y ascendió al mundo de la Santidad. Transcendió completamente el curso normal de la naturaleza.

En cambio, prosigue al-Qāshānī, Noé vivió en la tierra como un hombre corriente con deseos corrientes, se casó y tuvo hijos. Pero Enoc se convirtió en puro espíritu.

Todos los deseos se desprendieron de él, su naturaleza se tornó espiritual, sus

propiedades físicas naturales fueron substituidas por propiedades espirituales. La asidua disciplina espiritual cambió por completo su naturaleza, y Enoc se transformó en puro intelecto sin mezcla (*'aql muŷarrad*). De este modo fue elevado a un alto lugar en el cuarto Cielo.

En terminología menos mitológica, esto implicaría que el *tanzīh* de Noé es el que ejerce la Razón de un hombre corriente que vive con todas sus limitaciones físicas, mientras que el de Enoc es un *tanzīh* ejercido por el puro Intelecto o la Consciencia mística que existen fuera de las condiciones físicas.

Completamente liberado de la esclavitud del cuerpo, el Intelecto opera no como facultad humana natural de pensamiento lógico, sino como un tipo de intuición mística. He aquí la razón de que su actividad reciba el nombre de «*Tanzīh* del saber inmediato». Sin embargo, en cualquiera de sus dos formas, el *tanzīh*, según la perspectiva de Ibn 'Arabī, es parcial e imperfecto. Sólo cuando se combina con el *taṣbīh* se convierte en la actitud correcta del hombre frente a lo Absoluto. La razón de ello es que, como ya he señalado anteriormente, lo Absoluto en sí no es sólo totalmente Transcendente, sino también Autorrevelador para y en el mundo.

Lo Absoluto posee un aspecto bajo el que aparece en cada criatura. Se trata de lo Exterior manifestándose en todo lo inteligible y, al mismo tiempo, de lo Interior ocultándose a toda inteligencia excepto en la mente de quienes mantienen que el mundo es su Forma y su Ipseidad como [manifestación concreta del el Nombre «el Exterior»]<sup>11</sup>.

Al-Qāshānī reproduce este pasaje de forma más explícitamente articulada<sup>12</sup>:

Lo Absoluto aparece en cada criatura de acuerdo con la «preparación» [o sea la capacidad natural] de dicha criatura en particular. En este sentido, es lo Exterior apareciendo en todo lo inteligible de acuerdo con la «preparación» de la inteligencia individual. Tal [o sea la «preparación» particular] es el límite de cada inteligencia...

Pero [lo Absoluto] también es lo Interior, [y en esta medida] nunca es accesible a la inteligencia más allá del límite impuesto por la «preparación» de ésta. Si la inteligencia intenta ir más allá de su límite natural a través del pensamiento, es

decir [si intenta entender] lo que está naturalmente oculto a su entendimiento, el corazón se extraviará, excepto en el caso de los auténticos sabios cuyo entendimiento no tiene límite. Ellos son quienes comprenden la cuestión de Dios desde Dios, y no mediante el pensamiento. Nada es «interior» [o sea nada está oculto] para su entendimiento. Y saben que el mundo es la Forma o la Ipseidad de lo Absoluto, es decir su realidad interna, manifestándose externamente bajo el Nombre «el Exterior». Ya que la Realidad divina (*haqīqa*) en su absolutidad nunca puede ser «Ipseidad», excepto por una determinación [o limitación], aunque sea la de la «absolutidad» misma, como ilustran las palabras coránicas: «Él es Dios, el Único».

En cuanto a la Realidad divina como tal, está completamente libre de cualquier determinación, si bien [en potencia] está limitada por todas las determinaciones de los Nombres divinos.

Lo Absoluto no sólo se manifiesta en todas las cosas del mundo, de acuerdo con la «preparación» de cada una de ellas, sino que *es* el «espíritu» (*rūh*) de todo, el «interior» (*bāṭin*). Éste es el significado del Nombre «el Interior». Y, en el sistema ontológico de Ibn ‘Arabī, el hecho de que lo Absoluto constituya el «espíritu» o el «interior» de todo significa que se manifiesta en el arquetipo (o esencia) de cada cosa. Es un tipo de manifestación (*taṣallī*) en igual medida que el *taṣallī* exterior. Lo Absoluto, desde esta perspectiva, se manifiesta tanto interna como externamente.

[Lo Absoluto] es, interiormente, el «espíritu» de todo lo que aparece exteriormente [en el mundo de los fenómenos]. En este sentido, es el Interior. Porque la relación que mantiene con las formas fenoménicas del mundo es igual a la del alma [humana] con el cuerpo que gobierna<sup>13</sup>.

Lo Absoluto, en este aspecto, se manifiesta en todas las cosas, y éstas, en este sentido, son formas «determinadas [o limitadas]» de lo Absoluto. Pero si, deslumbrados por ello, sólo damos importancia a la «asimilación» (*taṣbīh*), cometemos exactamente el mismo error de parcialidad que si recurrimos únicamente al *tanzīh*. «Quien “asimila” lo Absoluto lo delimita y determina en igual medida que quien lo “purifica”, y es un ignorante de lo Absoluto.»<sup>14</sup>

Como dice al-Qāṣṭānī<sup>15</sup>,

Quien «asimila» lo Absoluto lo confina en una forma determinada, y todo lo que está confinado en un límite fijador es, en este aspecto, una criatura. Deducimos de ello que la totalidad de esos límites fijadores [o sea de las cosas concretas], si bien no deja de ser lo Absoluto, no es lo Absoluto en sí. Ello se debe a que la Realidad Única que se manifiesta en todas las determinaciones individuales es diferente de dichas determinaciones reunidas.

Sólo cuando uno combina *tanzīh* y *taṣbīh* en su actitud puede ser considerado como «verdadero conocedor» (*‘arif*) de lo Absoluto. No obstante, Ibn ‘Arabī pone una condición a esta afirmación, a saber, que uno no debe intentar realizar esta combinación sino de manera general y no específica, ya que es imposible hacerlo de otro modo. Así, pues, incluso el «verdadero conocedor» conoce lo Absoluto sólo de manera general e ignora totalmente los detalles concretos de éste. Esto resulta fácilmente comprensible si se reflexiona sobre el modo en que el hombre se conoce a sí mismo. Incluso cuando posee autoconocimiento, se conoce a sí mismo sólo en general; le resulta imposible tener un conocimiento total de sí mismo que abarque *todos* los detalles sin excluir nada en absoluto. Del mismo modo, nadie puede tener un conocimiento verdaderamente global de todos los detalles concretos del mundo, cuando precisamente en todas esas formas se realiza la manifestación de lo Absoluto. Así, pues, el *taṣbīh* debe necesariamente tomar una forma amplia y general; nunca puede producirse de manera concreta y específica<sup>16</sup>.

En cuanto al hecho de que lo Absoluto se manifieste en todo, es decir todo lo que existe fuera y dentro de nosotros, Ibn ‘Arabī cita un versículo coránico y añade la siguiente observación<sup>17</sup>:

Dios dice [en el Corán]: «Les mostraremos Nuestras señales<sup>18</sup> en el horizonte así como en el interior de sí mismos, de modo que les resulte claro que se trata de la Realidad» (XL, 53). Aquí, la expresión «señales en el horizonte» se refiere a todo cuanto existe fuera de ti<sup>19</sup>, mientras que «en el interior de ellos mismos» se refiere a tu esencia interna<sup>20</sup>. Y «que se trata de la Realidad» significa que es la Realidad en la medida en que eres su forma eterna, y la Realidad es tu espíritu interno. De este modo, eres para lo Absoluto lo que tu forma corporal es para ti.

El resultado de todo esto es la idea ya mencionada, a saber, que el úni-

«o camino correcto a seguir en esta cuestión es el de combinar *tanzīh* y *taṣbīh*. Recurrir exclusivamente al *taṣbīh* en la concepción de lo Absoluto es caer en el politeísmo; pero afirmar el *tanzīh* negando el *taṣbīh* es separar lo divino del mundo creado. La actitud correcta consiste en admitir que «tú no eres Él [es decir: el mundo de los fenómenos es diferente de lo Absoluto]; o, dicho de otro modo, eres Él y Lo ves en las cosas con existencia concreta, absolutamente indeterminado y, sin embargo determinado»<sup>21</sup>. Y una vez que uno ha alcanzado ese conocimiento intuitivo supremo, tiene completa libertad para tomar tanto la postura de la «unificación» (*ŷam'*, literalmente, «reunión») como la de «dispersión» (*farq*, literalmente, «separación»)<sup>22</sup>. Acerca de los términos *ŷam'* y *farq*, al-Qāshānī señala<sup>23</sup>:

Tomar la postura de la «unificación» significa que prestas atención exclusivamente a lo Absoluto, sin considerar las criaturas. Dicha actitud se justifica porque el Ser pertenece sólo a lo Absoluto, y cualquier ser *es* lo Absoluto en sí.

[La postura de «dispersión» implica que] observas las criaturas en lo Absoluto, en el sentido en que observas cómo el Uno esencial se diversifica en los Muchos a través de sus propios Nombres y determinaciones. Dicha actitud se justifica dadas las determinaciones de las criaturas [de lo Absoluto] y la participación de la «Ipseidad» de lo Absoluto en la «Ecceidad» [o determinaciones concretas] del mundo creado.

La distinción entre «unificación» y «dispersión» así explicada por al-Qāshānī es importante ya que toca uno de los puntos cardinales de la ontología de Ibn 'Arabī. Como ya sabemos, la distinción se expresa con más frecuencia con las palabras *tanzīh* y *taṣbīh*. Examinemos ahora la distinción y la relación entre ambos con más detalle y desde un ángulo algo diferente.

Ibn 'Arabī parte de un famoso y frecuentemente citado versículo coránico: *laysa ka-miqli-hi šay'*<sup>24</sup>, *wa-huwa al-samī'u al-baṣīr*, que significa «nada hay semejante a Él, y Él es el Oyente y el Vidente» (XLII, 11), interpretándolo de un modo original. Su versión pone de manifiesto desde todos los aspectos que, si se desea tomar la actitud correcta respecto a Dios, se debe combinar el *tanzīh* y el *taṣbīh*.

Empezaremos por observar que, desde un punto de vista gramatical,

el versículo permite dos interpretaciones distintas, tomando como eje el segundo término, *ka-mitli-hi*, que literalmente es un complejo de tres palabras: *ka* (como), *mitli* (semejante a) y *hi* (Él).

La primera de estas tres palabras, *ka* (como), se puede interpretar, desde un punto de vista sintáctico, como 1) voz expletiva, o sea sin sentido particular propio, en la combinación con *mitli* que, a su vez, connota similitud o igualdad; o como 2) voz no expletiva, o sea con sentido propio e independiente, incluso en dicha combinación.

Si elegimos la alternativa 1), la primera mitad del versículo significará: «nada hay semejante a Él», acentuando la inexistencia de algo similar a Él. Es, en otras palabras, la declaración de *tanzīh* más enfática. Y, en este caso, la segunda parte del versículo: «y Él es el Oyente y el Vidente» se entenderá como una afirmación de *taṣbīh*, ya que «oyente» y «vidente» son propiedades preminentemente humanas. De este modo, el versículo completo equivaldrá a una combinación de *tanzīh* y *taṣbīh*.

Si elegimos la segunda alternativa, la primera mitad del versículo significará lo mismo que *laysa mitla-mitli-hi šay'*, o sea «nada hay semejante a algo similar a Él». Aquí se presupone mentalmente «algo similar a Él». Luego se niega categóricamente la existencia de algo «semejante» a eso que se asimila a Él. Puesto que al principio se ha postulado algo similar a Él, se tratará de una declaración de *taṣbīh*. En este caso, la segunda parte del versículo deberá interpretarse como una declaración de *tanzīh*. Esta interpretación se basa en la observación de que la estructura de la frase, con el sujeto pronominal *huwa* (Él), colocado en cabeza de frase, y los subsiguientes epítetos *samī'* (oyente) y *baṣīr* (vidente) determinados por el artículo *al-* (el), implica que Él es el único *samī'* y el único *baṣīr* de todo el mundo del Ser<sup>24</sup>. En consecuencia, se trata una vez más de una combinación de *tanzīh* y *taṣbīh*.

La siguiente expresión elíptica de Ibn 'Arabī se entenderá fácilmente si la abordamos con la anterior explicación en mente<sup>25</sup>.

Dios «purifica» (*tanzīh*) diciendo: *laysa ka-mitli-hi-šay'*, y «asimila» (*taṣbīh*) diciendo: *wa-huwa al-samī' al-baṣīr*. Dios «asimila» o «Se declara dual» diciendo: *laysa ka-mitli-hi šay'*, mientras que «purifica» o «Se declara único» diciendo: *wa-huwa al-samī' al-baṣīr*.

A este respecto, es imprescindible recordar que, en el pensamiento

de Ibn 'Arabī, *tanzīh* y *taṣbīh* son, cada uno por su parte, una especie de «delimitación» (*tahdīd*). Tanto en el Corán como en la Tradición, señala<sup>26</sup>, vemos con frecuencia a Dios describiéndose con «delimitación», tanto si la expresión apunta al *tanzīh* o al *taṣbīh*. Ni Dios siquiera puede describirse en palabras sin autodelimitarse. Se describe a Sí mismo, por ejemplo, «firmemente sentado en el trono», «descendiendo al cielo inferior», «en el cielo», «en la tierra», «con los hombres dondequiera que se hallen», etc. Ninguna de estas expresiones deja de delimitar y determinar a Dios. Incluso cuando dice de Sí mismo que «nada hay semejante a Él» en el sentido del *tanzīh*<sup>27</sup>, Se autoimpone un límite, porque lo que se distingue de todo lo determinado es, por ese mismo acto de distinción, determinado: «la indeterminación completa es una suerte de determinación».

De este modo, el *tanzīh* es una «delimitación» en la misma medida que el *taṣbīh*. Resulta evidente que ninguno de ambos puede constituir una descripción perfecta de lo Absoluto. En sentido estricto, ni siquiera la combinación de ambos puede ser perfecta a este respecto, ya que las delimitaciones seguirán siendo delimitaciones, sea cual sea la manera de combinarlas. Pero, combinando ambas delimitaciones (que, de todas, son las más fundamentales y globales), se puede alcanzar el máximo límite humanamente posible en el acercamiento a lo Absoluto.

De las dos actitudes básicas del hombre frente a lo Absoluto, Noé, como ya hemos visto más arriba, representa el *tanzīh*. Con objeto de luchar contra la idolatría, que era la tendencia predominante en su época, sólo insistió en el *tanzīh*. Naturalmente, no consiguió con eso más que suscitar descontento e ira entre los idólatras, y sus palabras cayeron en oídos sordos. «Sin embargo, si Noé hubiera combinado ambas actitudes al tratar con su pueblo, lo habrían escuchado.»<sup>28</sup> Sobre este punto, al-Qāshānī hace la siguiente observación:

Dado que su pueblo se entregaba a un exceso de *taṣbīh*, prestando atención únicamente a la diversidad de los Nombres y sin ver el Uno, velados sus ojos por los Muchos, Noé insistió exclusivamente en el *tanzīh*. Si, en lugar de esgrimir la estricta unificación y un *tanzīh* extremo, hubiera afirmado asimismo la diversidad de los Nombres y los hubiera invitado a aceptar los Muchos que son Uno y la Multiplicidad que es Unidad, si hubiera revestido la Unidad con la forma de la Multiplicidad y combinado las actitudes de *taṣbīh* y *tanzīh*, tal como hizo [nues-

tro profeta] Muhammad, sus gentes habrían respondido con prontitud a sus palabras, en la medida en que su familiaridad externa con la idolatría habría sido acorde con el *taṣbih*, y su naturaleza interna habría sido acorde con el *tanzīh*.

Como sugiere claramente este párrafo, los ídolos que adoraba el pueblo de Noé eran, según Ibn ‘Arabī, «la diversidad de los Nombres», es decir formas concretas que adoptan los Nombres divinos. En este sentido, los ídolos son sagrados en sí. El pecado de idolatría cometido por las gentes de Noé consistía sencillamente en que no eran conscientes de que los ídolos fueran formas concretas de la manifestación del Uno, y que los adoraban como divinidades independientes.

Ibn ‘Arabī da al tipo de *tanzīh* absoluto preconizado por Noé el nombre de *furqān*, un término coránico al que adscribe un significado original<sup>29</sup>, y que desempeña un papel de término clave en su sistema.

La palabra *furqān*, en la interpretación de Ibn ‘Arabī, deriva de la raíz *FRQ*, que significa «separar». Cabe pensar que podría haberla utilizado para indicar el aspecto de «dispersión» (*farq*) mencionado unos párrafos más atrás y que deriva de la misma raíz. Sin embargo, en realidad, entiende por *furqān* lo contrario de «dispersión». Aquí, significa «separar» de manera radical el aspecto de la Unidad del de la manifestación diversificada de lo Absoluto. *Furqān* significa por lo tanto un *tanzīh* total y radical, una actitud intransigente de *tanzīh* que no permite siquiera un amago de *taṣbih*.

Noé exhortó a su pueblo a un *tanzīh* radical, pero no le prestaron atención. Por consiguiente, Noé, según el Corán, se quejó amargamente ante Dios de sus descreídas gentes diciendo: «He llamado a mi pueblo de noche y de día, pero mi llamamiento no ha hecho más que acrecentar su aversión» (LXXI, 5-6).

A primera vista, este versículo describe a Noé quejándose de la recalcitrante falta de fe de su pueblo y acusando a éste de actitud pecaminosa. Por mucho que los exhorte al monoteísmo puro, dice, hacen oídos sordos a sus palabras. Así se entiende normalmente este versículo.

Sin embargo, Ibn ‘Arabī da una interpretación extremadamente original. Tan original, de hecho, que puede impactar, incluso escandalizar, el sentido común. La siguiente cita muestra cómo entiende él el versículo<sup>30</sup>.

Lo que Noé quiere decir es que sus gentes hicieron oídos sordos porque sa-

bían lo que sin lugar a dudas sucedería si respondían favorablemente a su exhortación. [Superficialmente, las palabras de Noé pueden parecer de amarga acusación] pero los verdaderos «conocedores de Dios» son conscientes de que Noé está sencillamente alabando a su pueblo con palabras de acusación. Entienden [los verdaderos «conocedores de Dios»] que las gentes de Noé no prestaron atención a éste porque se trataba, en el fondo, de una exhortación al *furqān*.

En otras palabras, esto equivale a decir que 1), aparentemente, Noé acusa a su pueblo, si bien 2), en realidad, lo alaba. Y la actitud de sus gentes es digna de grandes elogios ya que saben (por instinto) que el objeto del llamamiento de Noé no es sino un puro y radical *tanzīh*, y que dicho *tanzīh* no constituye la actitud correcta del hombre respecto a Dios. El *tanzīh*, en su forma radical y llevado al extremo, conduciría inevitablemente al hombre a lo Absoluto *per se*, que es por completo Incognoscible. ¿Cómo puede el hombre adorar algo totalmente incógnito e incognoscible?

Si Noé hubiera sido más práctico y hubiera deseado realmente guiar a su pueblo hacia la forma correcta de fe religiosa, debería haber combinado *tanzīh* y *taṣbīh*. Ibn ‘Arabī denomina *qur’ān* la armoniosa combinación de *tanzīh* y *taṣbīh*<sup>1</sup>. El *qur’ān* es la única actitud correcta del hombre respecto a Dios.

El camino [religioso] correcto es el *qur’ān*, no el *furqān*. Y [es natural] que quien se halla en actitud de *qur’ān* no haya de prestar nunca atención a [una exhortación al] *furqān*, incluso aunque éste se halle implícito en aquél. El *qur’ān* implica *furqān*, pero el *furqān* no implica *qur’ān*<sup>2</sup>.

De este modo, vemos que la relación de Noé con su pueblo, tal como la entiende Ibn ‘Arabī, posee una compleja estructura interna. Por una parte, como acabamos de observar, Noé acusa, en apariencia, a sus gentes de falta de fe, pero, en realidad, las alaba por la actitud correcta que han adoptado en esta cuestión crucial. Por otra parte, el pueblo sabe, aunque sea de manera inconsciente, que el monoteísmo puro, en su sentido verdadero y profundo, no consiste en reducir a Dios a uno de sus aspectos, como implica el *tanzīh* propugnado por Noé, sino en adorar al Dios Único en todas las formas concretas del mundo como manifestaciones Suyas. Sin embargo, exteriormente, esas gentes dan la impresión de estar

cometiendo un terrible error al negarse a aceptar las admoniciones de Noé y exhortarse mutuamente a permanecer aferrados a la forma tradicional de idolatría.

Ibn 'Arabī denomina *makr* (recíproco) la relación entre Noé y su pueblo. El término significa «estratagema», «artificio» o «astuto ardido» y se basa en un versículo coránico: «Y trataron de engañar con un gran ardido» (LXXI, 22). Affīfī explica esta situación con gran lucidez<sup>33</sup>:

Cuando Noé llamó a su pueblo a rendir culto a Dios mediante el *tanzīh*, intentó engañarlos. En general, quienquiera que llame a otros a rendir culto a Dios de dicha manera no hace sino intentar ejercer el *makr* con ellos para engañarlos. Se trata de un *makr* porque quienes son amonestados, cualesquiera que sean su religión y su objeto de culto, en realidad no hacen sino rendir culto a Dios. [Incluso un idólatra] rinde culto a lo Absoluto en algunas de sus formas de manifestación en el mundo externo.

Hacer un llamamiento a los idólatras que, en realidad, rinden culto a Dios de esa forma y decirles que no adoren a los ídolos, sino sólo a Dios, es susceptible de producir una falsa impresión, como si los idólatras estuvieran adorando [en los ídolos] algo distinto de Dios, cuando en realidad no hay nada «distinto» de Dios en el mundo.

Las gentes de Noé, por su parte, ejercieron el *makr* cuando, para luchar contra la amonestación de Noé, se dijeron unos a otros: «¡No abandonéis vuestros dioses!». Éste es otro caso claro de *makr*, ya que, de haber abandonado el culto a sus ídolos, su culto a Dios habría disminuido en la misma medida, porque los ídolos no son sino manifestaciones de Dios.

A este respecto, Affīfī llama acertadamente la atención sobre el hecho de que, para Ibn 'Arabī, el versículo coránico: «Y tu Señor ha decretado que no rindas culto sino a Él» (XVII, 23) no significa, como se interpreta normalmente «que no debes adorar a nada más que a Dios» sino que «sea cual sea tu objeto de culto, [en realidad] por él no adoras sino a Dios»<sup>34</sup>.

Para explicar por qué el llamamiento de Noé al culto a Dios debe ser interpretado como un *makr*, Ibn 'Arabī utiliza los términos el «inicio» (*bidāya*) y el «final» (*gāya*)<sup>35</sup>, es decir que distingue entre la fase de «inicio» y la fase de «final» en la idolatría y afirma que dichas fases, en este caso, son exactamente la misma cosa. El «inicio» es la fase en que las gentes de Noé se entregaron a la idolatría y éste las acusó de infidelidad. Exhortó a su

pueblo a que abandonara esa fase para pasar al otro extremo, o sea a la fase «final» en que adorarían a Dios como es debido. Sin embargo, en la fase de «inicio» las gentes de Noé ya adoraban a Dios, aunque sólo a través de sus ídolos. De este modo, no tenía sentido alguno el que Noé exhortara a su pueblo a dejar la primera fase y pasar a la última. Realmente, era incluso un acto de *makr* por parte de Noé el distinguir entre el «inicio» y el «final» cuando no había nada en absoluto que distinguir.

Como dice al-Qāshānī, «¿cómo se puede aconsejar a un hombre que vaya a Dios cuando ya se halla con Dios?». Decir a los idólatras que dejaran de adorar a Dios para adorar sólo a Dios equivale exactamente a decir a quienes rinden culto a Dios que abandonen el culto a Dios y que recurran al culto a Dios. Es absurdo, mejor dicho, peor que absurdo, ya que semejante amonestación es susceptible de cegar a la gente respecto a la faceta autorreveladora de lo Absoluto.

El secreto de la idolatría que acabamos de ver puede entenderse en términos más teóricos como un problema de compatibilidad del Uno y los Muchos respecto a lo Absoluto. No es contradictorio que lo Absoluto sea el Uno y los Muchos al mismo tiempo. Al-Qāshānī ofrece una buena explicación de este hecho, comparándolo con la unidad esencial de un ser humano<sup>36</sup>.

[Puesto que no existe nada en el verdadero sentido de la palabra, excepto lo Absoluto, un auténtico «conocedor de Dios»] no ve en la forma de los Muchos nada más que la faz de Dios, ya que sabe que Él Se manifiesta en todas esas formas. De este modo, [cualquiera que sea su objeto de culto,] sólo adora a Dios.

Esto puede entenderse de la siguiente manera: las formas divergentes de los Muchos en el interior del Uno son espirituales, es decir, no sensibles, como los ángeles; o visibles y sensibles externamente como los cielos y la tierra, y todas las cosas materiales que existen entre ambos. Aquéllas son comparables a las facultades espirituales en el marco corporal de un hombre, mientras que éstas son comparables a los miembros de su cuerpo. La existencia de la multiplicidad en el hombre no le impide en modo alguno poseer una unidad. [Asimismo, la existencia de los Muchos en Dios no Lo priva de Su Unidad esencial.]

La conclusión que se desprende de todo ello es que no hay nada malo en la idolatría, ya que, cualquiera que sea el objeto de culto, uno adora a Dios a través de éste. Entonces, ¿hacen bien los idólatras en entre-

garse a la idolatría? Ésa es otra cuestión. La idolatría, si bien en sí no tiene nada censurable, implica graves riesgos. Es correcta en la medida en que el idólatra es consciente de que su objeto de culto es una forma manifiesta de Dios y de que, por consiguiente, al adorar al ídolo está adorando a Dios. Sin embargo, si olvida este hecho fundamental, puede ser engañado por su propia imaginación y atribuir divinidad al ídolo (un pedazo de madera o de piedra, por ejemplo), adorándolo como a un dios independiente de Dios y a Su mismo nivel. Si alcanza este punto, su actitud es de puro *taṣbih* y excluye completamente el *tanzīh*.

De este modo, en la visión de Ibn ‘Arabī, hay dos actitudes básicas y opuestas respecto a la idolatría: una es la actitud propia de las gentes «superiores» (*a’lā*), y la otra es propia de las gentes «inferiores» (*adnā*). Dice<sup>37</sup>:

El «conocedor» sabe quién es [realmente] su objeto de culto. Sabe asimismo cuál es la forma particular en que su objeto de culto se [le] aparece. Es consciente de que la «dispersión» y la «multiplicidad» son comparables a los miembros corpóreos en la forma sensible [del cuerpo humano] y a las facultades no corpóreas en la forma espiritual [del hombre], de modo que, en cada objeto de culto, lo adorado no es sino Dios.

En cambio, las gentes «inferiores» son quienes imaginan una naturaleza divina en cada uno de sus objetos de culto. Si no fuera por esta imaginación [errónea], nadie adoraría las piedras o cosas similares. Ésa es la razón por la cual [Dios] dijo a los hombres de esta clase: «¡Nombradlos [o sea referíos a cada uno de vuestros objetos de culto por su nombre]!» (XIII, 23). Si hubieran nombrado esos objetos, los habrían llamado piedra, árbol o estrella [ya que sus ídolos eran, en realidad, piedras, árboles y estrellas]. Y si se les hubiera preguntado «¿A quién adoráis?», habrían contestado: «A un dios!». No habrían dicho jamás «a Dios», ni siquiera «al dios»<sup>38</sup>.

Las gentes «superiores», por el contrario, no son víctimas de esta clase de imaginación engañosa. [En presencia de cada ídolo] se dicen a sí mismos: «Ésta es una forma concreta de teofanía y, como tal, es digna de veneración». De este modo, no confinan [la teofanía] a ese único caso [es decir que consideran cada cosa como una forma particular de teofanía].

Si juzgamos la actitud de las gentes de Noé que se negaron a seguir su consejo, debemos decir que fue correcta en un aspecto y errónea en otro. Acertaron en mantener, aunque fuera inconscientemente, la naturaleza

verdaderamente divina de las formas externas de la teofanía. Así lo hicieron negándose resueltamente a abandonar sus ídolos. Pero, engañados por su propia imaginación, se equivocaron al considerar cada ídolo como un dios de existencia independiente, oponiendo de este modo, en su mente, los «dioses menores»<sup>39</sup> a Dios como «gran Dios».

Según Ibn ‘Arabī, la combinación ideal de *tanzīh* y *taṣbīh* sólo se realizó en el Islam. El auténtico *qur’ān* apareció, por primera vez en la historia, en la fe de Muḥammad y su comunidad. Sobre este punto, Ibn ‘Arabī dice<sup>40</sup>:

El principio de *qur’ān* sólo fue defendido en su pureza por Muḥammad y su comunidad, «que era la mejor de cuantas comunidades hayan surgido jamás entre los seres humanos»<sup>41</sup>. [Sólo él y su comunidad realizaron ambos aspectos del] versículo: *laysa ka-mitli-hi-šay'*, «nada hay que se le asemeje», ya que [su postura] sintetizó todo en una unidad<sup>42</sup>.

Como hemos visto más arriba, el Corán relata que Noé exhortó a su pueblo «de noche y de día». Frente a esto, Muḥammad, según Ibn ‘Arabī, dice: «exhortó a su pueblo, no “de noche y de día” sino “de noche en el día y de día en la noche”»<sup>43</sup>.

Manifiestamente, el «día» simboliza el *taṣbīh*, y la «noche», el *tanzīh*, ya que la luz revela los rasgos distintivos de las cosas individuales, mientras que la oscuridad nocturna oculta dichas distinciones. La postura de Muḥammad, en esta interpretación, parece sugerir una completa fusión de *taṣbīh* y *tanzīh*.

Entonces, ¿se equivocó por completo Noé en su actitud? Ibn ‘Arabī contesta a esta pregunta tanto en tono afirmativo como en tono negativo. Ciertamente, en apariencia, Noé se limitó a predicar el *tanzīh*. Ese *tanzīh* puro, desde la perspectiva de la Razón, es, como ya hemos visto, susceptible de hacernos asimilar lo Absoluto con los espíritus puros. En este sentido, se trata de un «*tanzīh* por la Razón», y debe ser rechazado. Sin embargo, en el caso de Noé, el *tanzīh* no era de esa naturaleza. Lejos de ser resultado del pensamiento lógico, era un *tanzīh* basado en una profunda experiencia profética<sup>44</sup>. Pero el pueblo de Noé no lo entendió así. Para ellos, el *tanzīh* que preconizaba Noé no era sino un *tanzīh* a alcanzar mediante el proceso normal del razonamiento.

El auténtico *tanzīh* es muy distinto de este tipo de *tanzīh* lógico. Según Ibn ‘Arabī, el *tanzīh* correcto fue propugnado inicialmente por el Islam. No consiste en admitir sólo lo absolutamente Incognoscible, negando y rechazando totalmente el mundo fenoménico de las cosas. El verdadero *tanzīh* se establece en la base de la experiencia mediante la cual el hombre cobra conciencia de la unificación de todos los Atributos divinos, teniendo en cuenta que cada Atributo se realiza en una cosa o acontecimiento concreto en el mundo. Dicho de otra forma, el verdadero *tanzīh* consiste en que el hombre atisbe, a través de las cosas y acontecimientos de este mundo, la gran figura del Dios Único. Se trata de un *tanzīh* «purificador», sin duda alguna, ya que se basa en la conciencia de la «unicidad» esencial de Dios, pero no es «purificador» desde un punto de vista puramente lógico o intelectual. Es un *tanzīh* que abarca el *taṣbīh*.

En la visión de Ibn ‘Arabī, el *tanzīh* practicado por Muḥammad consistía en incitar a los hombres, no a lo Absoluto en su absolutidad, que no guarda relación alguna con el mundo, sino a *Allāh* el Misericordioso, es decir lo Absoluto como base esencial del mundo, la fuente creadora de todo Ser. Es asimismo digno de reseñar que, de todos los Nombres divinos, «el Misericordioso» (*al-Raḥmān*) ha sido especialmente elegido en este contexto. «El Misericordioso» es, para Ibn ‘Arabī, el Nombre más completo, ya que incluye y unifica todos los Nombres divinos. En esta medida, «el Misericordioso» es sinónimo de *Allāh*. Al-Qāshānī es bastante explícito en este punto<sup>45</sup>:

Cabe mencionar que «el Misericordioso» es un Nombre que contiene todos los Nombres divinos, de modo que abarca el mundo entero, y no hay diferencia entre este Nombre y el Nombre *Allāh*. Resulta evidente en el versículo coránico: «Di: llámalo *Allāh* o llámalo Misericordioso. No importa qué Nombre le des [el resultado será el mismo] ya que todos los Nombres más hermosos son Suyos» (XVII, 110).

Pero cada grupo de gente en el mundo se halla bajo el Señorío de uno de Sus Nombres. Y quien se halla bajo el Señorío de un Nombre en particular es siervo de ese Nombre. De este modo, el apóstol de Dios [Muhammad] exhortó a los hombres a que abandonaran el estado de divergencia de los Nombres y adoptaran el plano unificador del Nombre «el Misericordioso» o del Nombre de *Allāh*.

Bālī Effendi<sup>46</sup> observa a este respecto que, a diferencia del caso de Noé, no hay relación de «engaño» (*makr*) reciproco entre Muḥammad y su pueblo, ya que no hay motivo, ni por parte de Muḥammad ni por la de su comunidad, de recurrir al *makr*. Muḥammad, prosigue, incitó ciertamente a sus gentes a adorar al Dios Único<sup>47</sup>, pero con ello no guió a los hombres hacia lo Absoluto en su aspecto de Ipseidad. En otras palabras, no rechazó incondicionalmente los ídolos que los hombres adoraban, sino que se limitó a enseñar a éstos a adorar los ídolos (o cualquier otra cosa en el mundo) del modo correcto, es decir rendirles culto considerándolos como manifestaciones de Dios. El *tanzīh* islámico abarca la forma correcta de *taṣbīh*.

Si un hombre desea conocer lo Absoluto por el mero poder de su Razón, se verá inevitablemente conducido al tipo de *tanzīh* en que no cabe el *taṣbīh*. Si, al contrario, ejerce únicamente su Imaginación (es decir la facultad de pensar a través de imágenes concretas), caerá en el puro *taṣbīh*. Tanto el *tanzīh* como el *taṣbīh* de este tipo son de por sí imperfectos y verdaderamente dañinos. Sólo cuando el hombre ve, mediante la experiencia de la «revelación», la auténtica realidad de la cuestión, el *tanzīh* y el *taṣbīh* pueden adquirir una forma perfecta.

Si la Razón funciona por sí sola, sin depender de otra cosa, adquiriendo conocimiento por su propio poder cognitivo, el conocimiento que obtendrá de Dios será sin duda de la naturaleza del *tanzīh*, no del *taṣbīh*. Pero si Dios proporciona a la Razón un [verdadero] conocimiento de la manifestación divina [perteneciente al aspecto *taṣbīh* de lo Absoluto], su conocimiento de Dios alcanzará la perfección, y ejercerá el *tanzīh* y el *taṣbīh* como es debido. En semejante estado, la Razón verá cómo lo Absoluto impregna todas las formas cognoscibles, naturales y elementales. Y no quedará forma alguna cuya esencia la Razón no identifique con lo Absoluto.

Tal es el conocimiento perfecto y completo [de Dios] que han proporcionado las religiones reveladas. Y la facultad de la Imaginación ejerce su propio juicio [sobre cada cosa] a la luz de su conocimiento [es decir que la Imaginación colabora con la Razón modificando la visión *tanzīh* de la Razón con su propia visión *taṣbīh*]<sup>48</sup>.

Lo esencial de cuanto afirma Ibn ‘Arabī en esta cita se puede resumir de la siguiente manera: en condiciones normales, el *tanzīh* es producto de la Razón, y el *taṣbīh* lo es de la Imaginación (*wahm*). Pero, cuando la ex-

periencia de «revelación» produce en la mente un conocimiento perfecto, Razón e Imaginación se armonizan completamente, y *tanzīh* y *taṣbīh* se unen en el perfecto conocimiento de Dios. De la Razón y la Imaginación, no obstante, ésta es, invariablemente, la que ostenta el poder real (*sultān*).

Respecto a la actividad de la Razón en este proceso y la función de control que ejerce la Imaginación sobre la Razón para obtener una combinación perfecta de *tanzīh* y *taṣbīh*, Bālī Effendi hace esta esclarecedora observación<sup>49</sup>:

Justo en el mismo lugar en que la Razón emite el juicio de *tanzīh*, la Imaginación emite el de *taṣbīh*. La Imaginación lo hace porque ve cómo lo Absoluto impregna y penetra todas las formas, ya sean mentales o físicas. En ese estado, la Imaginación observa lo Absoluto en la forma [completamente purificada] propia del *tanzīh* establecida en la Razón, y descubre que afirmar el *tanzīh* [exclusivamente, como hace la Razón] equivale a delimitar lo Absoluto, y que la delimitación de lo Absoluto no es sino [un tipo de] *taṣbīh* [es decir: lo Absoluto completamente purificado es una «forma» más de las que adopta lo Absoluto]. Pero la Razón no es consciente de que el *tanzīh* que ejerce es precisamente una de las formas de lo Absoluto que, según cree, deben ser desechadas mediante el *tanzīh*.

Las palabras de Bālī Effendi facilitan la comprensión del siguiente razonamiento de Ibn ‘Arabī<sup>50</sup>:

Debido a esta situación, la Imaginación<sup>51</sup> posee un mayor dominio del hombre que la Razón, ya que éste, incluso cuando su Razón ha alcanzado el nivel sumo de desarrollo, no se libera del control que ejerce sobre él la Imaginación y no puede evitar la representación de cuanto ha captado por la Razón.

Así, la Imaginación es la autoridad suprema (*sultān*) en la forma más perfecta [del ser], a saber, el hombre. Y ello ha sido confirmado por todas las religiones reveladas que han ejercido el *tanzīh* y el *taṣbīh* a un tiempo. Han ejercido el *taṣbīh* mediante la Imaginación allí donde [la Razón ha establecido] el *tanzīh*, y han ejercido el *tanzīh* mediante la Razón allí donde [la Imaginación ha establecido] el *taṣbīh*. Todo se ha convertido así en un conjunto orgánico cerrado donde el *tanzīh* no puede ser separado del *taṣbīh*, ni el *taṣbīh* del *tanzīh*. A esta situación hace referencia el versículo coránico: «Nada hay semejante a Él, y Él es el Oyen-

te y el Vidente», en que el propio Dios Se describe a Sí mismo con *tanzīh* y *taṣbīh*...

Hay otro versículo en que dice: «Alabado es el Señor, el Señor de majestuoso poder que se halla muy por encima de aquello con que se Lo describe» (XXXVII, 180), porque los hombres tienden a describirlo con lo que les da la Razón. De modo que Él se «purifica» del *tanzīh* de los hombres porque éstos Lo delimitan mediante el *tanzīh*. Todo ello se debe al hecho de que la Razón es, por naturaleza, deficiente en la comprensión de este tipo de cosas.

## V. Perplejidad metafísica

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, según Ibn 'Arabī, la única actitud correcta del hombre respecto a Dios es una armoniosa unidad compuesta por *tanzīh* y *taṣbīh*, realizable sólo sobre la base de la intuición mística de la «revelación».

Si el hombre sigue la dirección de la Imaginación que aún no está iluminada por la experiencia de la «revelación», puede estar seguro de caer en el tipo erróneo de idolatría en que cada ídolo individual es adorado como dios verdaderamente independiente y autosuficiente. Ese dios no es sino una imagen infundada producida por la mente humana. Y el resultado de ello es un tipo de *taṣbīh* puro que nunca puede alcanzar el nivel de *tanzīh*. Si, por otra parte, el hombre intenta una aproximación a Dios guiándose por la Razón y prescindiendo de la Imaginación, se precipitará inevitablemente hacia un *tanzīh* exclusivo y perderá de vista la vida divina que palpita en todos los fenómenos del mundo, incluido él mismo.

La actitud correcta que combina *tanzīh* y *taṣbīh* consiste, en pocas palabras, en ver el Uno en los Muchos y los Muchos en el Uno o, mejor dicho, ver los Muchos como el Uno y el Uno como los Muchos. Ibn 'Arabī denomina la realización de este tipo de *coincidentia oppositorum* «perplejidad» (*hayra*). Se trata de una perplejidad metafísica porque la propia naturaleza de lo que ve en el mundo impide al hombre decidir definitivamente si el Ser es Uno o Muchos.

Ibn 'Arabī explica el concepto de «perplejidad» utilizando su original interpretación de un versículo coránico. El versículo en cuestión es: «Y [los ídolos] han extraviado a muchos» (LXXI, 24). Según la interpretación de Ibn 'Arabī, esto significa que la existencia de numerosos ídolos ha producido perplejidad en los hombres ante lo extraño del Uno diversificado en Muchos por su propia actividad<sup>1</sup>.

En este contexto, los ídolos representan la multiplicidad de las formas observables en el mundo. Y, como señala al-Qāshānī, quien los contempla «con el ojo de la unificación (*tawhīd*), o sea con el prejuicio del *tanzīh*, puede tener la seguridad de quedar sumido en la confusión y perplejidad al ver el Uno diversificarse de acuerdo con las relaciones que mantiene con sus lugares de manifestación.

El versículo coránico citado concluye con otra frase, «y [oh, Dios] a los injustos (*zālimīn*) no hagas sino aumentar su extravío», puesta en boca de Noé.

También esta frase es interpretada de forma original por Ibn ‘Arabī. De hecho, su interpretación es más que original, ya que extrae del versículo un concepto de *zālim* exactamente opuesto al que expresa el Corán. Empieza diciendo que la palabra *zālim*, «hombre injusto», equivale aquí a una expresión que aparece repetidas veces en el Corán, *zālim li-nafsi-hi*, que significa «quien hace injusticia o mal a sí mismo». Pero, de acuerdo con el uso del Corán, «quien hace mal a sí mismo» se refiere al descreído recalcitrante que desobedece los mandatos de Dios y, aferrándose al politeísmo, se conduce a sí mismo a la perdición. Sin embargo, según la interpretación de Ibn ‘Arabī, *zālim li-nafsi-hi* se refiere a un hombre que «hace mal a sí mismo» renunciando a todos los placeres de este mundo y se dedica a la búsqueda de la «autoaniquilación» (*fanā’*) en Dios<sup>2</sup>.

Esta interpretación se basa en otro versículo coránico (XXXV, 32), que reza: «Entre ellos, algunos hacen injusticia a sí mismos y otros son moderados, otros aun rivalizan en hacer buenas obras con el permiso de Dios». Y, de forma bastante opuesta a la usual, Ibn ‘Arabī considera que «quienes hacen injusticia a sí mismos» constituyen la mejor y más elevada de las tres clases de hombres. Son, según dice, «los mejores entre todos los hombres, los elegidos de Dios»<sup>3</sup>.

Al-Qāshānī cita, a este respecto, una Tradición del *Ṣaḥīḥ* de al-Tirmidī que dice: «Esos hombres se hallan en el mismo grado; todos ellos llegarán al Jardín». Afirma que dicha Tradición se refiere a las tres clases de hombres mencionadas en el versículo antes citado. Estas tres clases pertenecen, según manifiesta explícitamente la Tradición, al mismo grado en el sentido en que están destinadas a ir al Jardín, pero al-Qāshānī piensa que ello no les impide formar una jerarquía, siendo superior la clase de «quienes hacen injusticia a sí mismos»; media, la de los «moderados»; e inferior, la de «quienes rivalizan en hacer buenas obras». La explicación teó-

ica que da de dicha jerarquía, sin embargo, no resulta en absoluto convincente. Es preferible considerar, al igual que Affīfī, que la expresión «el hombre que hace injusticia a sí mismo» se refiere al místico que ha experimentado la «revelación» en la «autoaniquilación», y el hombre «moderado» corresponde al «que permanece en el término medio». Como es de suponer, la expresión «quienes rivalizan» se referiría a quienes se encuentren todavía en la primera fase del aprendizaje místico.

En cualquier caso, lo que importa para Ibn 'Arabī es la idea de que el «hombre que hace injusticia a sí mismo» ocupa el primer rango, precisamente por hallarse en un estado de perplejidad metafísica. Como se ve sin dificultad, esta idea tiene una importante influencia en la interpretación de la segunda parte del versículo coránico en que Noé implora a Dios que aumente aún más el «extravío» de los «injustos».

De acuerdo con esta versión, Noé implora a Dios que acreciente aún más la «perplejidad» metafísica de la clase superior de hombres, mientras que, según la interpretación habitual, la de sentido común, Noé lanza la maldición contra la peor clase de gente: la de los idólatras recalcitrantes.

Exactamente en el mismo espíritu, Ibn 'Arabī encuentra una muy pintoresca descripción de esta «perplejidad» en un versículo coránico (II, 200) que relata cómo Dios juega con los malvados que intentan en vano seducirlo y engañarlo, y con los que creen sinceramente en Él. Una absoluta oscuridad se extiende sobre esa gente. De cuando en cuando, retumba un terrorífico trueno, y el centelleo de un rayo «casi les arrebata la vista». Y, «mientras hay luz, caminan; mas, cuando vuelve la oscuridad, se detienen».

En la interpretación de Ibn 'Arabī, este versículo posee un significado totalmente distinto del que se le da habitualmente. Si bien se limita a citar el versículo, sin dar de él comentario alguno, lo que quiere transmitir mencionándolo resulta evidente por el hecho de que lo aduzca para apoyar su teoría de la «perplejidad». En nombre de su Maestro, al-Qāshānī lo explica de la siguiente manera<sup>4</sup>:

Este versículo describe la «perplejidad» de esas gentes. Cuando la luz de la Unidad (*ahadiyya*) se manifiesta, «caminan», es decir que avanzan con el movimiento de Dios; mientras que, cuando se hace la oscuridad a su alrededor, al ocultarse Dios y aparecer en lugar [de la Unidad] el velo de la Multiplicidad, obstruyendo su visión, permanecen inmóviles, sumidos en la «perplejidad».

Esta «perplejidad» adopta necesariamente la forma de movimiento circular. «El hombre sumido en la “perplejidad” describe un círculo», dice Ibn ‘Arabī<sup>5</sup>. Así debe ser porque el «caminar» de dicho hombre refleja el círculo mismo de la manifestación divina. Lo Absoluto describe un círculo en el sentido en que parte del estado primordial de Unidad, «desciende» hasta el plano de los seres concretos y se diversifica en multitud de cosas y acontecimientos para, finalmente, volver a «ascender» hasta la ausencia de diferenciación original. El hombre sumido en la «perplejidad» traza el mismo círculo, ya que «camina con Dios, desde Dios y hasta Dios, siendo su movimiento de avance idéntico al del propio Dios»<sup>6</sup>.

Este movimiento circular, según observa Ibn ‘Arabī, gira alrededor de un eje (*qutb*) o centro (*markaz*), que es Dios. Y puesto que el hombre se limita a girar alrededor de dicho centro, su distancia respecto a Dios es siempre exactamente la misma, ya se encuentre en estado de Unidad o de Multiplicidad. En otras palabras, tanto si contempla lo Absoluto en su Unidad primordial o diversificado en un número infinito de cosas concretas, el hombre permanece a la misma distancia de lo Absoluto *per se*.

Por el contrario, un hombre con la visión velada, incapaz de ver la verdad, es «alguien que avanza por un camino recto». Se imagina a Dios distante, y lo busca a lo lejos. Su propia imaginación lo engaña, y se esfuerza en vano por alcanzar a su Dios imaginario. En su caso, existe una distinción definida entre el «desde» (*min*, o sea el punto de partida) y el «hasta» (*ilà*, es decir la meta final), y la distancia entre ambos puntos es, naturalmente, infinita. Ese hombre imagina el punto de partida muy lejos de sí, y es asimismo imaginaria la distancia que, según cree, lo separa de Dios. Pese a su deseo de aproximarse a Dios, se aleja cada vez más de Él, avanzando infinitamente por el camino recto.

El pensamiento así formulado, con la imagen de un hombre que camina en círculo y otro que avanza en línea recta, es de notable profundidad. Sin embargo, como interpretación del mencionado versículo coránico, no expresa el significado directo, en el contexto real. La extraordinaria libertad de interpretación del Corán es aún más patente cuando Ibn ‘Arabī aplica su exégesis a otros versículos que cita como prueba irrefutable de su tesis<sup>7</sup>. El primero es LXXI, 25, que sigue inmediatamente al de «los hombres que hacen injusticia a sí mismos». Reza así: «Por sus errores (*jati’at*) fueron [los injustos] anegados y puestos en fuego. Y no hallaron, fuera de Dios, quien los socorriera».

La palabra *jaṭī'āt* («errores» o «pecados») viene de la raíz *JT'*, que significa «errar», «cometer una equivocación». Es una palabra comúnmente utilizada con un significado determinado. Sin embargo, Ibn 'Arabī hace caso omiso de esta etimología y la hace derivar de la raíz *JTT*, que significa «trazar líneas», «señalar». La expresión *min jaṭī'āti-him*, «por sus pecados», significa entonces algo así: «a causa de aquello que les ha sido señalado como posesiones personales». Para Ibn 'Arabī, eso significa «sus propias determinaciones individuales» (*ta'ayyunāt*), o sea «el ego de cada uno».

«Por sus egos», es decir: establecidos sus propios egos, tuvieron que ser «anegados» en el océano, antes de verse elevados al estado espiritual de «autoaniquilación» (*fanā*).

El océano en que son anegados, explica, simboliza el «conocimiento de Dios», que no es sino la «perplejidad». Dice al-Qāshānī<sup>8</sup>:

[Este «océano» o «perplejidad»] es la Unidad que todo lo impregna y se manifiesta en múltiples formas. Causa «perplejidad» porque la Unidad aparece de forma determinada en cada cosa, permaneciendo, empero, indeterminada en conjunto. [Causa «perplejidad»] por su [simultánea] ilimitación y limitación.

En cuanto a la expresión «y puestos en fuego», Ibn 'Arabī señala sencillamente que ese holocausto ocurrió en el agua, es decir estando los «injustos» en el mar. Una vez más, el significado nos es dado por al-Qāshānī<sup>9</sup>:

El «fuego» es el fuego del amor (*'iṣq*), la luz del esplendor de Su Faz, que consume todas las formas determinadas y esencias individuales en medio del mar de «conocimiento de Dios» y de verdadera Vida. La verdadera Vida es de tal naturaleza que todo lo trae al mundo y lo destruye al mismo tiempo. No hay perplejidad mayor que la «perplejidad» causada por la visión del «anegamiento» y la «quema» con la Vida y el Conocimiento, que es decir autoaniquilación y auto-subsistencia simultáneas.

Así, pues, «no hallaron, fuera de Dios, quien los socorriera» porque, cuando Dios Se manifestó en Su Esencia a esos sabios, éstos ardieron, y no quedó para ellos nada más que Dios como única «ayuda», como único vivificador. Sólo Dios podía «socorrerlos», y «fueron destruidos» (o sea

aniquilados) en Él por siempre. Su aniquilación en Dios fue su vivificación en Él. Éste es el significado de la «autosubsistencia» (*baqā'*), cuyo lado opuesto es *fanā'*, la «autoaniquilación».

Si Dios, en lugar de destruirlos en el mar, los hubiera rescatado y llevado a la orilla de la Naturaleza (es decir si los hubiera devuelto al mundo de las limitaciones y determinaciones), no habrían alcanzado un nivel tan elevado (habrían vivido en el mundo natural de la «realidad» y habrían seguido velados por sus propias individualidades).

Ibn 'Arabī añade que todo ello es verdad desde cierto punto de vista<sup>10</sup>, «si bien, para ser exactos, [no hay “anegación”, ni “quema”, ni “socorro” porque] todo pertenece [desde el principio hasta el fin] a Dios y se halla con Dios; mejor dicho, todo es Dios».

En un versículo coránico posterior al que acabamos de comentar, Noé dice a Dios: «En verdad, si los dejaras como están, sin duda extraviarían a Tus siervos y no engendrarían sino pecadores descreídos».

Las palabras «sin duda extraviarían a Tus siervos» significan, según Ibn 'Arabī<sup>11</sup>, «sumirían a Tus siervos en la perplejidad, los conducirían fuera del estado de siervos y los guiarían a su realidad interna, que ahora está oculta a sus ojos, a saber, el estado del Señor. [Si así ocurre,] entonces, quienes se creen siervos se considerarán a sí mismos Señores». Al-Qāshānī considera que la «perplejidad» aquí mencionada no es la verdadera perplejidad metafísica, sino una «perplejidad Satánica» (*hayra šaytāniyya*). Pero se trata a todas luces de una exageración. Ibn 'Arabī se refiere al mismo tipo de «perplejidad» metafísica de antes. Lo que subraya aquí es que, si uno permite a cuantos conocen el Misterio del Ser que guíen y enseñen a las gentes, éstas descubrirán, al final, el hecho paradójico de que no sólo son siervos, como habían creído hasta entonces, sino también, al mismo tiempo, Señores.

La interpretación que Ibn 'Arabī da a la última parte del versículo, «y no engendrarían sino pecadores descreídos» llega a ser más chocante aún para el sentido común que la anterior. Recordemos, sin embargo, que dicha interpretación es algo muy natural y elemental en la mente de Ibn 'Arabī.

La palabra árabe que he traducido por «pecadores» es *fājir*, un término coránico, derivado de la raíz *FJR*, que significa «cometer actos ilícitos y pecaminosos». Ibn 'Arabī lo hace derivar de otra raíz *FJR*, que significa

«dar salida al agua». En este contexto preciso, tiene el sentido de «hacer manifiesto» (*iżār*). De este modo, la palabra *fājir*, en lugar de significar «hombre que comete actos pecaminosos», significa «hombre que manifiesta o desvela lo que está velado». Utilizando una terminología más típica de Ibn 'Arabī, un *fājir* es un hombre que manifiesta lo Absoluto en el sentido en que es un lugar de manifestación de lo Absoluto.

En cuanto al segundo término, traducido aquí por «descreído», en árabe es *kaffār*, una forma enfática de *kāfir*, que significa «desagradoceido respecto a [o sea que no cree en] Dios». Pero, como ya hemos observado antes, Ibn 'Arabī toma esta palabra en su sentido etimológico, a saber, el de «encubrir». En consecuencia, *kaffār*, en este contexto, no es «ingrato» ni «descreído», sino un hombre que «encubre» u oculta lo Absoluto tras el velo de su propia forma determinada y concreta.

Por otra parte, es importante recordar que *fājir* y *kāfir* no se refieren a dos personas distintas, sino a la misma. Así, el significado de esta parte del verso equivale a: «estas gentes no harían sino desvelar lo que está velado y velar lo manifiesto al mismo tiempo». Como resultado, quienes presencian tan extraordinaria visión quedan, naturalmente, sumidos en la «perplejidad».

Pero, precisamente, el acto de caer en este tipo de «perplejidad» es el primer paso para llegar a alcanzar el «conocimiento» verdadero. Y la «perplejidad» en cuestión posee una base metafísica. Consideraremos en qué consiste este punto desde una perspectiva más teórica, permaneciendo fieles a la descripción de Ibn 'Arabī.

Ante todo, debemos subrayar que, en la cosmovisión de Ibn 'Arabī, el mundo entero es el lugar de teofanía o de manifestación de lo Absoluto y, en consecuencia, todas las cosas y acontecimientos del mundo son autodeterminaciones de lo Absoluto. Por lo tanto, no podemos captar el mundo del Ser en su auténtica forma sino como síntesis de contradicciones. Sólo mediante una afirmación simultánea de contrarios podemos entender la verdadera naturaleza del mundo. Y la «perplejidad» no es sino la impresión producida en nuestras mentes por la observación de la existencia simultánea de los contrarios.

Ibn 'Arabī describe en detalle algunas de las formas básicas de la contradicción ontológica. Y la explicación que da de la *coincidentia oppositorum* es de gran valor e importancia en la medida en que aclara varios pun-

tos esenciales de su cosmovisión. Aquí consideraremos dos formas fundamentales de contradicción.

La primera<sup>12</sup> es la naturaleza contradictoria de las cosas del mundo manifiesta en la relación entre el «interior» (*bātin*) y el «exterior» (*zāhir*). Cuando uno quiere definir al «hombre», por ejemplo, tiene que combinar el «interior» y el «exterior» del hombre. La definición comúnmente aceptada, «el hombre es un animal racional», es el resultado de dicha combinación, ya que «animal» representa el «exterior» del hombre, mientras que «racional» representa su «interior», correspondiendo lo primero al cuerpo, y lo segundo, al espíritu que lo gobierna. Si se arrebata el espíritu al hombre, éste dejará de ser «hombre» para no ser más que una figura similar, como una estatua de piedra o de madera. Semejante figura no merece el apelativo de «hombre», salvo en el sentido metafórico.

Al igual que el hombre sólo es tal en la medida en que hay espíritu en su cuerpo, el «mundo» es «mundo» sólo en la medida en que la realidad o lo Absoluto se encuentra dentro de la forma exterior del mundo.

Es totalmente imposible que las diversas formas del mundo [es decir las cosas del mundo empírico] existan fuera de lo Absoluto. Por tanto, el atributo básico de divinidad (*ulūhiyya*) pertenece necesariamente al mundo en el verdadero sentido de la palabra, y no en el metafórico, al igual que [el complejo formado por el espíritu, o el «interior», y el cuerpo, o el «exterior»] constituye la definición del hombre, siempre y cuando entendamos por «hombre» un hombre real y vivo.

Además, no sólo el «interior» del mundo es la Realidad misma, sino que su «exterior» también es la Realidad, ya que, como ya hemos visto, está esencialmente constituido por las formas teofánicas. En este sentido, tanto el «interior» como el «exterior» del mundo deben ser definidos en términos de divinidad.

Aclarado este punto, Ibn ‘Arabī prosigue describiendo la extraña naturaleza de la alabanza (*tanā*) del «interior» por lo «exterior». «Al igual», dice, «que la forma externa del hombre alaba constantemente, con su propia lengua, el espíritu de su interior, las diversas formas del mundo alaban, por especial disposición de Dios, el espíritu interno del mundo». ¿Cómo hace la forma corporal del hombre para «alabar con su propia lengua» el espíritu de su interior? Al-Qāshānī lo explica de la siguiente manera<sup>13</sup>:

La forma corporal del hombre alaba el espíritu, es decir el alma, mediante sus movimientos y la manifestación de sus propiedades y perfecciones. [La razón por la cual se trata de una «alabanza» es la siguiente:] los miembros del cuerpo humano son, en sí, objetos [carentes de vida] que, de no ser por el espíritu, no se moverían ni percibirían nada. Además, los miembros del cuerpo, como tales, no poseen virtud alguna como la generosidad, la liberalidad, la magnanimitad, el sentido de la vergüenza, la bizarría, la sinceridad, la honestidad, etc. Dado que «alabar» no significa sino mencionar las cualidades [de alguien o de algo], los miembros del cuerpo [alaban el espíritu] expresando [a través de sus acciones] las virtudes del espíritu.

De igual manera, las diversas formas del mundo «alaban» el espíritu interno del universo [es decir la Realidad que reside en el seno del universo] mediante sus propiedades y perfecciones; en realidad, mediante todo lo que de ellas sale. De este modo, el mundo alaba su propio «interior» mediante su «exterior».

Sin embargo, nosotros, por lo general, no nos percatamos de este hecho porque no tenemos un conocimiento global de todas las formas del mundo. El lenguaje de esta «alabanza» universal nos resulta incomprensible, «al igual que un turco no puede entender el lenguaje de un indio»<sup>14</sup>. El carácter contradictorio de este fenómeno radica en el hecho de que, si lo «exterior» del mundo alaba su propio «interior», en sentido estricto, tanto «interior» como «exterior» son lo Absoluto. Se deduce, en consecuencia, que alabador y alabado son, en este caso, lo mismo.

El fenómeno que acabamos de describir de lo Absoluto alabándose en dos formas opuestas no es sino un caso concreto que ilustra el hecho más profundo y general de que lo Absoluto, desde la perspectiva del hombre, sólo puede ser captado en forma de *coincidentia oppositorum*. Ibn 'Arabī cita, para confirmar su idea, un famoso dicho de Abū Sa'īd al-Jarrāz, un gran místico de Bagdad, del siglo IX: «Dios no puede ser conocido, excepto como síntesis de opuestos»<sup>15</sup>.

Al-Jarrāz, que era una de las muchas faces de lo Absoluto y una de sus muchas lenguas, dijo que Dios no puede ser conocido sino atribuyéndole opuestos de manera simultánea. Así, lo Absoluto es Primero y Último, Exterior e Interior. No es sino lo que aparece externamente [ocultándose internamente], con-

siderando que, en el momento mismo de aparecer externamente, es lo que se oculta internamente.

Nadie hay que vea lo Absoluto, salvo lo Absoluto mismo. Y, sin embargo, lo Absoluto no se oculta a nadie. Es el Exterior [manifestándose] a sí mismo, y el Interior [ocultándose] a sí mismo. Lo Absoluto es quien responde al nombre de *Abū Sa‘id al-Jarrāz* y a otros nombres de otros seres contingentes.

El Interior contradice al Exterior cuando éste dice: «Yo», y el Exterior contradice al Interior cuando éste dice «Yo». Tal sucede a todos los demás pares de opuestos. [En cada caso] el que dice algo es uno, y el que oye es el mismo. Esto se basa en las palabras del profeta [Muhammad]: «y lo que les dicen sus propias almas», indicando claramente que el alma es la que dice y oye lo que dice al mismo tiempo, la conecedora de lo que ella misma ha dicho. En todo esto, la esencia misma es una, aunque adopta diferentes aspectos. Nadie puede ignorarlo, porque todos somos conscientes de ello en nosotros mismos, en la medida en que somos formas de lo Absoluto.

Al-Qāshānī nos recuerda, respecto a esta tesis fundamental de su Maestro, que cada cosa, en lo relativo a su origen y base ontológica, es lo Absoluto, y que todas las cosas del mundo son formas diferentes que adopta la misma esencia. El hecho de que el mundo de los fenómenos sea tan variopinto se debe sencillamente a la diversidad de los Nombres divinos, es decir las formas básicas o arquetípicas de la manifestación divina.

Nada existe salvo lo Absoluto. Pero adopta formas divergentes y aspectos diferentes, en función de que los Nombres aparezcan exteriormente o se oculten interiormente y de acuerdo con la relativa preponderancia de las propiedades de Necesidad (*wu'yūb*) sobre las de Posibilidad (*imkān*) o inversamente: la preponderancia de la espiritualidad, por ejemplo, en unos, y la del materialismo en otros<sup>16</sup>.

Respecto a la afirmación de Ibn ‘Arabī: «El Interior contradice al Exterior cuando éste dice “Yo”», etc., al-Qāshānī da la siguiente explicación:

Cada uno de los Nombres divinos afirma su propio significado, pero lo que afirma es inmediatamente negado por un Nombre contrario que se autoafirma. De este modo, cada parte del mundo afirma su propia «yoidad» por el acto mismo de manifestar su propiedad, pero lo contrario de dicha parte niega inmedia-

tamente lo que aquélla ha afirmado y reduce a la nada esa autoafirmación, manifestando, a su vez, una propiedad contraria a la que ha manifestado la primera.

Cada una de ambas, a su manera, declara lo que posee en su propia naturaleza, y la otra le responde [negativamente]. Pero [en esencia] la que declara y la que responde son una misma cosa. Para ilustrarlo, Ibn 'Arabī menciona un [célebre] dicho del profeta [Muhammad], que describe cómo perdona Dios los pecados cometidos por las gentes de la comunidad, a saber, «tanto lo que han hecho sus miembros corporales como lo que les han dicho [que hagan] sus almas, aunque no lo hayan llevado realmente a cabo». Así ha de ser, ya que sucede a menudo que el alma ordena al hombre que haga algo [malo], y éste intenta hacerlo, pero algún otro motivo se lo impide. En semejante caso, el hombre es quien oye lo que le dice su propia alma, y es consciente de las propiedades conflictivas que se producen en su interior cuando vacila en llevar a cabo el acto en cuestión.

En ese momento, el hombre es, a un tiempo, quien habla y quien oye, quien ordena y quien prohíbe. Más aún, es conocedor de todo ello. Y [manifiesta y reúne en sí todas estas propiedades contradictorias], sin oponerse a que su esencia interna sea una, por mor de la diversidad de sus facultades y los principios que gobiernan sus acciones, como la razón, la imaginación, la repulsión, el deseo, etc. Ese hombre es una imagen de lo Absoluto [que es uno en esencia] en sus aspectos divergentes y las propiedades que le vienen de los Nombres.

Parecida a la relación entre lo «interior» y lo «exterior» es la contradictoria relación entre el Uno y los Muchos. Ambas clases de relación contradictoria son, en definitiva, una misma cosa. Porque la idea de que lo Absoluto (o el mundo) es Uno y, sin embargo, es Muchos, y de que es Muchos y, sin embargo, es Uno, surge precisamente del hecho de que las cosas infinitamente variadas y divergentes del mundo no son sino formas fenoménicas de un único Ser, que es lo Absoluto. La (aparente) diferencia entre ambos términos se debe a que adoptamos un punto de vista ligeramente distinto en cada caso.

Respecto a la segunda relación, que consideraremos seguidamente, Ibn 'Arabī ofrece dos explicaciones, una matemática y otra ontológica. Empezaremos por el aspecto «matemático» del problema.

La estructura del hecho metafísico de que el Uno aparezca en la multiplicidad de las cosas, y que las cosas que son infinidad sean reducibles al Uno o a lo Absoluto, es idéntica a la estructura de la relación recíproca

entre el «uno» matemático (que es el origen mismo de todos los números) y los números.

Los números se presentan en forma de serie por [la repetición del] «uno». De este modo, el «uno» da existencia a los números, mientras que éstos dividen el «uno», [siendo la única diferencia esencial entre ellos el hecho de que] un «número» subsista como tal en virtud de algo que se cuenta<sup>17</sup>.

Desde un punto de vista ontológico, como ya hemos visto, la diversificación de la Esencia única por delimitaciones concretas y grados diversos es la causa de que las cosas y acontecimientos observables se relacionen mutuamente de manera infinitamente compleja. Sin embargo, la estructura básica de este fenómeno es bastante sencilla. Según Ibn 'Arabī, es lo mismo que la procedencia de la infinita serie de números a partir del «uno». Desde su perspectiva, el «uno» matemático es el origen fundamental de todos los números, y éstos no son sino formas diversas de manifestación del «uno».

El «uno» no es un número. Es la fuente o el fundamento de todos los números. Cada número es una forma fenoménica del «uno», nacida de la repetición de éste (al igual que todas las cosas del mundo son producto de la misma Esencia «que se repite», *mutakarrir*, en diversas formas de autodeterminación)<sup>18</sup>. Lo importante es que un número así constituido por repetición del «uno» no sea un mero conglomerado de unidades, sino una realidad independiente (*haqīqa*). Por ejemplo, al-Qāshānī explica el número «dos» de la siguiente manera<sup>19</sup>:

Cuando el «uno» se manifiesta (*taʃallâ*)<sup>20</sup> de forma distinta, recibe el nombre de «dos». Pero el «dos» no es sino «uno» y «uno» juntos, mientras que el «uno» en sí no es un número. Obsérvese que la estructura de esta suma [la de dos *unos*] es una, y que el producto de dicha suma, llamado «dos», es también *un* número. Por lo tanto, la forma esencial es una, la cuestión es una, y los dos uno-s juntos también son uno, es decir el «uno» manifestándose en forma de Muchos. De este modo, el «uno» produce el número [«dos»] manifestándose en dos formas distintas. Lo mismo sucede con el «tres», por ejemplo, que es «uno» y «uno» y «uno», y la naturaleza y estructura de su unidad son exactamente las mismas que las del «dos».

Así, pues, cada uno de los números es una forma particular en que se manifiesta el «uno», de acuerdo con su propia determinación y el rango que ocupe en la serie numérica.

Es muy importante observar que todos los números producidos de este modo son inteligibles (*haqā'iq ma'qūla*, literalmente «realidades captadas por la Razón») y no tienen existencia en el mundo exterior, sólo en nuestra mente. Existen en el mundo externo únicamente en la medida en que son reconocibles en los objetos que se pueden contar. A esto se refiere probablemente Ibn 'Arabī cuando dice (en el párrafo citado arriba) que el «número» se hace real sólo en virtud de lo que se cuenta. Y esta situación corresponde exactamente a la estructura ontológica del mundo del Ser.

«Algo que se cuenta» (*ma'dūd*), según la interpretación de al-Qāshānī, se refiere a la Realidad del Uno que se manifiesta y diversifica en los Muchos. Pero resulta evidente que se trata de una mala interpretación. En este contexto, *ma'dūd* indica, sin duda, un objeto concreto que existe en el mundo exterior y que manifiesta el «uno» transcendental en una forma determinada. En cuanto a la correspondencia entre el orden matemático y el orden ontológico del Ser, el «uno» corresponde a la Realidad Única, es decir lo Absoluto; los números inteligibles corresponden a los arquetipos permanentes, y las «cosas que se pueden contar» corresponden a las cosas del mundo empírico. Bālī Effendi presenta este sistema de correspondencias con admirable lucidez<sup>21</sup>:

Obsérvese que el «uno» corresponde simbólicamente a la única esencia interna (*'ayn*), que es la realidad misma de lo Absoluto, mientras que los números corresponden a la multiplicidad de los Nombres que surge de la manifestación de dicha realidad [es decir de lo Absoluto], en diversas formas, de acuerdo con los requisitos de sus propios aspectos y relaciones.

[La mencionada multiplicidad de los Nombres] es la multiplicidad de los arquetipos permanentes en el Conocimiento [es decir en la Consciencia divina].

Finalmente, las «cosas que se cuentan» corresponden a las cosas concretas de este mundo, o sea las formas creadas de teofanía, sin las cuales ni las propiedades de los Nombres ni los estados de los arquetipos permanentes pueden hacerse manifiestos [en el mundo exterior y de manera concreta].

Sólo cuando se comprende la expresión «cosas que se cuentan» en es-

te sentido se está en disposición de interpretar correctamente el significado de las siguientes palabras de Ibn 'Arabī<sup>22</sup>:

La «cosa que se cuenta» tiene algo de inexistencia y de existencia, ya que una misma cosa puede ser inexistente en el nivel de los sentidos siendo existente en el del intelecto<sup>23</sup>. Por lo tanto, tiene que haber «número» y «cosa que se cuenta».

Pero, además, tiene que haber el «uno» que sea causa de todo y sea causado por ello<sup>24</sup>. [Y la relación entre el «uno» y los números se concibe así:] En la serie numérica, cada grado [es decir cada número] es, en sí, *una* realidad. [De este modo, cada número es una unidad autosubsistente, y] no un simple conglomerado, si bien, por otra parte, hay ciertamente un aspecto en que debe ser considerado como varios «uno-s» juntos. Por tanto, «dos» es *una* realidad [a pesar de ser la «reunión» de «uno» y «uno»], «tres» también es *una* realidad [a pesar de ser la «reunión» de «uno», «uno» y «uno»], y así sucesivamente, por mucho que se avance en la serie numérica.

Puesto que cada número es, de este modo, *uno* [es decir una realidad independiente], la esencia de cada número no puede ser igual a la esencia de los demás números. Sin embargo, el hecho de «reunir» [varios «uno-s»] es común a todos ellos [comparable a un género que incluyera todas las especies]. De este modo, hemos de admitir la [existencia de] varios grados [es decir distintos números, cada uno de ellos único como número independiente] en lo que a la esencia misma de cada uno de ellos se refiere, reconociendo al mismo tiempo que todos son uno<sup>25</sup>. Por ello afirmamos inevitablemente lo mismo que creemos debe ser negado en sí<sup>26</sup>.

Quien haya entendido lo que he establecido acerca de la naturaleza de los números, a saber, que la negación de éstos es, al mismo tiempo, su afirmación, debe haber entendido cómo lo Absoluto en *tanzīh* es, al mismo tiempo, las criaturas en *taṣbīh*, si bien existe una distinción entre el Creador y las criaturas. La verdad es que vemos que el Creador es las criaturas, y las criaturas son el Creador. Más aún, todo ello proviene de una única Esencia. Es más, no hay sino una única Esencia, y ésta es, al mismo tiempo, muchas esencias.

A los ojos de un hombre que haya entendido por experiencia la profundidad ontológica de esta paradoja, el mundo aparecerá en una forma extraordinaria que la mente común nunca creería real. Dicha experiencia consiste en penetrar en la «situación verdadera» (*amīr*), más allá de los velos de la percepción y del pensamiento normales. Para ilustrarlo, Ibn 'Arabī

dos ejemplos concretos del Corán<sup>27</sup>. El primero es la historia de Abraham dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac; el segundo, la unión de Adán y Eva.

[Isaac dijo a su padre, Abraham:] «¡Padre, haz lo que se te ordena!» (XXXVII, 102). El niño [Isaac] es, en esencia, lo mismo que su padre. Por lo tanto, el padre [al tener la visión en que sacrificaba a su propio hijo] se vio sacrificándose a sí mismo. «Y lo rescatamos [a Isaac] a cambio de un gran sacrificio» (XXXVII, 107). En ese instante, lo mismo que [momentos antes] había aparecido bajo la forma de un ser humano [es decir Isaac] apareció en forma de carnero. Y lo que antes era «padre» apareció en forma de «hijo» o, más exactamente, en calidad de «hijo».

[En cuanto a Adán y Eva, dice el Corán:] «Y [el Señor] creó de ésta [o sea de la primera alma, que es Adán] a su compañera» (IV, 1), lo que demuestra que Adán se unió a sí mismo. Por tanto, de él surgieron tanto su esposa como su hijo. La realidad es una, aunque adopta muchas formas.

Al-Qāshānī da una importante explicación filosófica de este pasaje<sup>28</sup>. Cabe señalar que, respecto a la autodeterminación de lo Absoluto, hace una distinción entre la «autodeterminación universal» (*al-ta'ayyun al-kullī*), o autodeterminación en la especie, y la «autodeterminación individual» o particular (*al-ta'ayyun al-ŷuz'ī*). Ambas corresponden, respectivamente, al plano ontológico de los arquetipos y al de las cosas concretas.

«La realidad es una, pero adopta muchas formas» significa que lo que, en realidad, es la Esencia única se multiplica en numerosas esencias a través de la multiplicidad de las autodeterminaciones.

Dichas autodeterminaciones son de dos tipos: una es «universal», y por ella la Realidad, en estado de Unidad, se convierte, por ejemplo en «hombre»; la otra es «individual», y por ella el «hombre» se convierte en Abraham. Así, en este caso, [la Esencia única] se convierte en «hombre» a través de la autodeterminación universal. Luego, mediante una autodeterminación individual, se convierte en Abraham, y mediante otra [autodeterminación individual] se convierte en Ismael<sup>29</sup>.

Por esta razón, [Abraham, no como individuo, sino en el plano del] «hombre», antes de la individuación, se sacrificó a sí mismo al ejecutar el «gran sacrificio» [o sea al sacrificar el carnero en lugar de su hijo]. Ya que [el carnero que sacrificó] en realidad era él mismo [si lo consideramos en el plano de lo Absolu-

to antes de cualquier autodeterminación]. [Apareció en la forma del carnero porque] lo Absoluto se determinó [como carnero en general] a sí mismo mediante una autodeterminación universal diferente<sup>30</sup> y, seguidamente, por una autodeterminación individual [como el carnero que sacrificó Abraham en particular]. De este modo, la misma Realidad única que había aparecido en forma de hombre apareció en forma de carnero, a través de dos autodeterminaciones distintas, primero en el plano de la especie, y luego en el de los individuos.

Dado que el «hombre» queda preservado en padre e hijo, en el plano de la unidad específica, [Ibn ‘Arabī] evita afirmar la diferencia de esencia en padre e hijo y afirma sólo la diferencia de «calidad» (*hukm*), diciendo «o, más exactamente, en calidad de hijo». Lo hace porque no hay diferencia alguna entre ambos en esencia, es decir en la medida en que son «hombre»; la diferencia surge únicamente en lo relacionado con su «ser padre» y «ser hijo», respectivamente.

Lo mismo sucede con Adán y Eva: junto con sus hijos, son uno, en lo relativo a su «ser hombre».

De este modo, lo Absoluto es uno en sí, pero es múltiple a causa de sus diversas autodeterminaciones, la específica y la individual. Dichas autodeterminaciones no contradicen la Unidad real. Digamos, en conclusión: [lo Absoluto] es Uno en forma de Muchos.

Es interesante observar que al-Qāshānī presenta aquí la relación contradictoria entre el Uno y los Muchos en función de la idea aristotélica de género-especie-individuo. No se puede negar que la cosmovisión de Ibn ‘Arabī tiene de hecho un notable aspecto filosófico que permite este tipo de interpretación. Sin embargo, el problema del Uno y los Muchos es, para Ibn ‘Arabī, ante todo, una cuestión de experiencia. Ninguna explicación filosófica puede hacer justicia a su pensamiento sin el respaldo de la experiencia personal de la Unidad del Ser (*wahdat al-wujūd*). La proposición «Adán se unió a sí mismo», por ejemplo, no dejará de resultar desconcertante y perturbadora a nuestra Razón mientras no se transforme en objeto de experiencia.

Al fin y al cabo, la interpretación filosófica es una idea tardía aplicada al contenido desnudo de la intuición mística. El contenido desnudo en sí no puede ser expresado por el lenguaje filosófico. Ni existen medios lingüísticos con los que transmitir inmediatamente el contenido de la intuición mística. Si, a pesar de este hecho básico, uno se obliga a sí mismo a expresarlo y describirlo, debe recurrir al lenguaje metafórico o analógi-

co. De hecho, Ibn 'Arabī utiliza a estos efectos algunas comparaciones. Doy aquí dos ejemplos que ilustran particularmente la relación del Uno y los Muchos.

El primero habla de la unidad orgánica del cuerpo y la diversidad de sus miembros<sup>31</sup>.

Estas formas [las infinitas formas del mundo de los fenómenos] son comparables a los miembros corporales de Zayd. Ciento es que un hombre, Zayd, es una realidad personal, pero su mano no es su pie, ni su cabeza, ni su ojo, ni su ceja. En consecuencia, Zayd es Muchos que son Uno. Es Muchos en cuanto a formas y Uno en cuanto a persona.

De este mismo modo, no cabe duda de que el «hombre» es esencialmente Uno y, sin embargo, resulta evidente que 'Umar no es Zayd, ni Jālid, ni Ya'far. A pesar de la unidad esencial del «hombre», los ejemplares individuales de éste son multitud infinita. Así, el hombre es Uno en esencia, y Muchos en lo relativo a las formas [es decir los miembros corporales de un hombre en particular] y a los ejemplares individuales.

El segundo es una comparación con el exuberante crecimiento de la hierba tras la lluvia. Se basa en el Corán (XXII, 5), que reza: «Ves la tierra desprovista de vida. Pero cuando le enviamos agua, se estremece, se hincha y engendra magníficos pares de vegetación». Dice<sup>32</sup>:

El agua<sup>33</sup> es fuente de vida y movimiento para la tierra, como indica la expresión «se estremece». «Se hincha» se refiere al hecho de que la tierra queda preñada por la acción del agua. Y «engendra pares de vegetación» significa que la tierra da a luz sólo cosas que se le asemejan, a saber, cosas «naturales» como la tierra<sup>34</sup>. Y la tierra obtiene de este modo la propiedad de «duplicidad» mediante lo que hace de ella<sup>35</sup>.

Asimismo, lo Absoluto en su Ser obtiene la propiedad de la multiplicidad y diversos nombres particulares mediante el mundo que brota de él. El mundo, a causa de su naturaleza ontológica, requiere que se realicen los Nombres divinos. Como resultado, los Nombres divinos se ven duplicados por el mundo [surgido de este modo], y la unidad de los Muchos [es decir la unidad esencial de los Nombres divinos] llega a oponerse al mundo<sup>36</sup>. Así, [en la comparación de la tierra y la vegetación, la tierra] es una substancia única, que es una sola esencia como [para Aristóteles] la «materia» (*hayūlā*). Y esa substancia única, que es una en

esencia, es multitud en las formas que aparecen en ella y que contiene en su interior.

Lo mismo sucede con lo Absoluto y todas las formas de manifestación que genera. Por lo tanto, lo Absoluto desempeña el papel del lugar en que las formas del mundo se manifiestan, pero incluso entonces mantiene intacta la unidad inteligible.

Ved cuán maravillosa es la enseñanza divina, cuyo secreto revela Dios a tan sólo algunos de Sus siervos, según Su voluntad.

La tesis ontológica general consistente en que los Muchos del mundo fenoménico corresponden a formas particulares del Uno absoluto en su manifestación es de extrema importancia en la cosmovisión de Ibn 'Arabī, no sólo por la posición central y básica que ocupa en su pensamiento, sino también por la gran influencia que ejerce en diversos problemas de esferas más particulares. A modo de ejemplo de la aplicación de esta idea a un problema concreto, hablaré aquí de la visión de Ibn 'Arabī respecto a las religiones y creencias que, a lo largo de la historia, han surgido en el género humano.

El punto de partida lo proporciona la observación objetiva de que los diversos pueblos del mundo han adorado y adoran a diversos dioses. Sin embargo, si todas las cosas y acontecimientos del mundo son manifestaciones de lo Absoluto, los distintos dioses también deben ser necesariamente considerados como diferentes formas particulares en que se manifiesta lo Absoluto.

Todos los dioses son, en esencia, un mismo Dios, pero cada nación o cada comunidad cree en Él y lo adora de forma particular. Ibn 'Arabī lo denomina «Dios tal como lo han creado las diversas creencias». Llevando este argumento hasta el extremo, sostiene que cada hombre tiene su *propio* dios y adora a su *propio* dios, negando naturalmente los dioses de los demás. El dios al que cada hombre venera como *propio* es el Señor (*rabb*) de ese hombre en particular.

En realidad, todo el mundo adora al mismo y único Dios a través de las distintas formas. Sea cual sea el objeto de culto de un hombre, éste siempre adora a Dios indirectamente. En ello consiste el verdadero significado del politeísmo o la idolatría. En este sentido y como ya hemos visto anteriormente, el culto a los ídolos no es algo censurable.

Para explicar este punto, Ibn 'Arabī menciona un artículo de fe que

todo musulmán debe reconocer: en el día de la Resurrección, Dios aparecerá en presencia de los creyentes, en diversas formas<sup>37</sup>.

Sin duda sabes, si eres un verdadero creyente, que Dios aparecerá en el día de la Resurrección [sucesivamente, en diversas formas]: primero, en cierta forma en la que será reconocido; luego, en una forma distinta, en la que será negado; luego, Se transformará en otra forma, en la que será reconocido de nuevo. A lo largo de todo el proceso, seguirá siendo Él. Cualquiera que sea la forma en que aparezca, es Él y sólo Él. Si bien, por otra parte, también es cierto que *esta* forma particular no es igual que *esa* forma particular.

De este modo, se puede decir que la Esencia única actúa como un espejo. Un hombre lo mira y, si ve en él la imagen particular de Dios propia de su religión, la reconoce y la acepta sin dudarlo. Sin embargo, si se da la circunstancia de que ve la imagen del Dios de otra religión, la niega. Este caso es comparable al del hombre que ve en un espejo su propia imagen y, luego, la imagen de otro. En ambos casos, el espejo es una substancia, mientras que las imágenes que en él se reflejan son muchas a los ojos del hombre que lo contempla. Éste no puede ver en el espejo una única imagen que abarque todo<sup>38</sup>.

La verdad es, pues, bastante sencilla: no importa cuál sea la forma en que Dios aparezca en el espejo, se trata siempre de una forma fenoménica concreta de Dios y, en este sentido, toda imagen (es decir todo objeto adorado como dios) es Dios. Sin embargo, este sencillo hecho está fuera del alcance de la Razón. Ésta es totalmente impotente en un asunto de este tipo, y el razonamiento, que es su actividad, es incapaz de captar el verdadero significado de este fenómeno<sup>39</sup>. El único hombre capaz de conseguirlo es el verdadero «conocedor» (*'arif*). Ibn 'Arabī denomina al verdadero «conocedor», que, en este caso concreto, penetra en el misterio de la relación paradójica entre el Uno y los Muchos, «adorador del Instante» (*'abid al-waqt*)<sup>40</sup>, refiriéndose con ello a un hombre que adora cada manifestación de Dios, en cada momento, como forma particular del Uno.

Quienes conocen la verdad de la cuestión muestran una actitud aparentemente negativa respecto a las diversas formas a las que rinden culto las gentes corrientes. [Pero dicha actitud de negación es simple simulación. En realidad, no niegan esa forma de adoración] ya que el elevado grado de conocimiento espi-

ritual los hace actuar de acuerdo con lo que dicta el Instante. En este sentido, son «adoradores del Instante»<sup>41</sup>.

En la conciencia de esos hombres de elevada espiritualidad, cada Instante es un «momento» glorioso de teofanía. Lo Absoluto se manifiesta en cada momento con uno u otro de sus Atributos. Desde esa perspectiva, lo Absoluto no deja nunca de realizar una nueva manifestación y cambia de forma en cada momento<sup>42</sup>. Los «verdaderos conoceedores», por su parte, responden con flexibilidad a este siempre cambiante proceso de manifestación divina. Naturalmente, al hacerlo, no rinden culto a las formas cambiantes en sí, que aparecen en la superficie. A través de dichas formas, adoran el Uno, que permanece eternamente igual e inalterable.

Dichos hombres saben, además, que no sólo ellos mismos, sino incluso los idólatras, adoran (inconscientemente) a Dios más allá de los ídolos. Lo saben porque disciernen en los idólatras el poder majestuoso de la manifestación divina (*sultān al-tajallī*), que actúa activamente, sin depender de las mentes conscientes de los adoradores<sup>43</sup>.

Si, pese a ello, los «conocedores» adoptan en apariencia una actitud de negación de la idolatría es debido a que desean seguir los pasos del profeta Muhammad. El profeta prohibió el culto a los ídolos porque sabía que, siendo el entendimiento de la mayoría somero y superficial, las gentes adorarían sin duda las «formas», sin ir más allá. Para evitarlo, exhortó al culto a un solo Dios, a quien podrían conocer de manera amplia y general, pero nunca verían (en una forma concreta). La actitud de los «conocedores» hacia la idolatría es piadosa imitación de la actitud de Muhammad.

Volvamos al punto de partida. Iniciamos este capítulo hablando de la cuestión de la «perplejidad» (*hayra*). Nos encontramos ahora en mejor situación para entender la verdadera naturaleza de este estado y ver hasta qué punto produce «perplejidad» la estructura ontológica del Ser. En este punto, una breve reflexión sobre el tema hará las veces de conclusión del presente capítulo.

Una infinidad de cosas claramente distintas, algunas incluso marcadamente opuestas entre sí, son, con todas sus divergencias, una misma cosa. En el momento en que el hombre cobra conciencia de este hecho, su mente no puede sino sumirse en una desconcertante confusión. Esta

«perplejidad» es un estado natural para quienes han abierto sus ojos ante la profundidad metafísica del Ser.

Pero, pensándolo bien, se pondrá de manifiesto que la mente humana se sume en dicha «perplejidad» porque no ha llegado más allá de un nivel superficial de captación. En la mente de un sabio que haya experimentado la Unidad del Ser en su auténtica profundidad, no puede haber cabida para la «perplejidad». Veamos lo que dice Ibn 'Arabī sobre este punto<sup>44</sup>:

La «perplejidad» surge porque la mente del hombre se polariza [toma dos direcciones contrarias, una hacia el Uno y otra hacia los Muchos]. Pero quien sabe [por la experiencia de la «revelación»] lo que acabo de explicar deja de hallarse sumido en la «perplejidad», por muchas cosas divergentes que alcance a conocer. Porque [sabe que] la divergencia se debe sencillamente a la naturaleza del lugar, y éste, en cada caso, es el arquetipo eterno de la cosa en cuestión. Lo Absoluto adopta diferentes formas de acuerdo con los diferentes arquetipos eternos, es decir los diferentes lugares de manifestación; y los aspectos determinados que el hombre percibe van cambiando en consecuencia. De hecho, lo Absoluto acepta cada uno de esos aspectos que se le atribuyen. Sin embargo, nada le es atribuido, con la salvedad de aquello en lo que se manifiesta [es decir la forma particular de su manifestación]. Y no hay nada [en todo el mundo del Ser] excepto esto<sup>45</sup>.

Basándose en esta reflexión, al-Qāshānī emite una apreciación final acerca de la «perplejidad» metafísica. Se trata, dice, de un simple fenómeno observable en la primera fase de desarrollo espiritual<sup>46</sup>.

La «perplejidad» es un estado que se produce únicamente en el inicio, cuando persiste la actividad de la Razón y permanece el velo del pensamiento. Pero, una vez completa la «revelación» y purificado el conocimiento intuitivo inmediato, la «perplejidad» desaparece con un súbito aumento del conocimiento al presenciar directamente la manifestación del Uno en diversas formas arquetípicas, de acuerdo con el requisito esencial del Nombre «Omnisciente» (*Ālim*)<sup>47</sup>.

## VI. La sombra de lo Absoluto

En el capítulo anterior hemos tratado la relación específica que existe entre lo Absoluto y el mundo. Hemos visto hasta qué punto lo Absoluto y el mundo son *contradicториamente* idénticos entre sí. Ambos son, en el fondo, lo mismo. Pero esta declaración no significa que la relación entre ellos sea de simple identificación: lo Absoluto y el mundo son lo mismo siendo, al mismo tiempo, diametralmente opuestos uno a otro. Las criaturas, en esencia, no son sino Dios pero, en sus formas determinadas, distan mucho de ser lo mismo que Dios.

Como ya hemos señalado, Ibn 'Arabī intenta describir esta situación contradictoria con diversas imágenes. La «sombra» (*zill*) es una de ellas. Con esta metáfora presenta su idea en una proposición básica: «El mundo es la sombra de lo Absoluto» y, como tal, es la forma de éste, pero su grado es inferior.

Has de saber que lo que se considera generalmente como «distinto de lo Absoluto», o sea lo que llamamos «mundo», es a lo Absoluto lo que la sombra a la persona. En este sentido, el mundo es la «sombra de Dios»<sup>1</sup>.

Hay que destacar, en esta cita, que, en el pensamiento de Ibn 'Arabī, no hay, en sentido estricto, nada «distinto de lo Absoluto». La expresión entrecomillada no es más que un dicho popular<sup>2</sup>, pero no carece totalmente de base porque, desde un punto de vista filosófico o teológico, el mundo es una forma fenoménica concreta de los Nombres divinos, y éstos, en cierto modo, son contrarios a la Esencia divina. Desde este punto de vista, el mundo es, sin duda alguna, «distinto de lo Absoluto». El razonamiento de Ibn 'Arabī prosigue:

[Decir que el mundo es la sombra de lo Absoluto] es lo mismo que atribuir existencia [o sea existencia concreta y sensible] al mundo, ya que la sombra exis-

te de forma sensible, si bien no existe más que cuando hay algo<sup>3</sup> en que aparecer. Si no hay nada en que aparecer, la sombra es exclusivamente inteligible y no existe en forma sensible. En ese caso, la sombra permanece *in potentia* en la persona a la que se atribuye.

La estructura de este fenómeno es más explícita en el siguiente comentario de al-Qāshānī<sup>4</sup>:

Para que haya sombra tiene que haber tres cosas: 1) un objeto alto que arroje la sombra, 2) un lugar donde proyectarse y 3) la luz indispensable para que la sombra exista de forma distinta. El «objeto» corresponde al Ser real o lo Absoluto. El «lugar» en que aparece la sombra corresponde a las esencias arquetípicas de las cosas posibles. Si no hubiera «lugar», la sombra nunca sería sensible y no dejaría de ser algo inteligible, como lo es un árbol en una semilla. Permanecería en estado de potencialidad en el «objeto» susceptible de arrojar la sombra.

La «luz» corresponde al Nombre divino de «Exterior».

Si el mundo no hubiera entrado en contacto con el Ser de lo Absoluto, la «sombra» nunca habría existido. Habría permanecido por siempre en la inexistencia característica de las cosas posibles consideradas en sí, sin relación alguna con su Originador [que les confiere existencia real], ya que, la «sombra», para existir, necesita un «lugar» así como contacto real con la cosa que la proyecta. En cambio, Dios «existía ya cuando no había nada más que Él» y, en tal estado, era completamente autosuficiente y no necesitaba nada en el mundo.

Esta interpretación de al-Qāshānī pone de manifiesto que la «sombra» es proyectada, no directamente en lo que llamamos «mundo», sino en los arquetipos de las cosas. En otras palabras, el «mundo» empieza a existir en un nivel más elevado que aquél en que nuestro sentido común suele creer que existe. En el momento en que la sombra de lo Absoluto se proyecta en los arquetipos, el mundo nace, si bien, en términos estrictos, los arquetipos en sí no son el «mundo», sino más bien el «lugar de la aparición del mundo».

La sombra, por otra parte, sólo aparece por efecto de la luz. Por esta razón existe el Nombre divino de «Luz» (*nūr*).

El lugar de la aparición de esta «sombra» divina llamada «mundo» se halla en las esencias arquetípicas de las cosas posibles<sup>5</sup>. En dichos arquetipos se extiende

[primariamente] la sombra. Y la sombra se torna perceptible de acuerdo con la cantidad de Ser que el Uno extiende sobre ellos. Su percepción, sin embargo, solo se puede producir en virtud del Nombre «Luz»<sup>6</sup>.

Cabe señalar que las sombras de las cosas proyectadas en la tierra son supuestamente de color oscuro o negruzco. Eso tiene un significado simbólico. Sugiere, en primer lugar, que, en el caso particular que nos ocupa, el origen de la «sombra» es un Misterio absolutamente Incógnito e Incognoscible. La negrura de la sombra indica, en segundo lugar, que hay una distancia entre ella y su origen. He aquí lo que dice Ibn 'Arabī sobre la cuestión<sup>7</sup>:

La «sombra» que se extiende sobre las esencias arquetípicas de las cosas posibles [se hace visible en] la forma-manifestación [primordial] del Misterio desconocido (*gayb*)<sup>8</sup>.

¿No ves, acaso, que todas las sombras parecen negruzcas? Este hecho indica la inherencia de la oscuridad a las sombras debida a la distancia que media entre ellas y los objetos que las proyectan. De este modo, incluso cuando el objeto es blanco, la sombra que arroja adquiere un color negruzco.

Como de costumbre, al-Qāshānī vuelve a formular lo mismo en términos más ontológicos<sup>9</sup>:

Los arquetipos son oscuros por su distancia respecto a la luz del Ser. Y cuando la luz, que es de naturaleza totalmente distinta a la de su oscuridad, se extiende sobre ellos, su propia oscuridad de no-Ser (*zulma 'adamiyya*) afecta a la luminosidad del Ser, y la naturaleza luminosa se vuelve hacia la oscuridad. En otras palabras, la luz del Ser se vuelve hacia la oscuridad tal como lo hace la sombra en relación con el objeto que la arroja. La relación del Ser relativo respecto al Ser absoluto es exactamente igual, de modo que, si no fuera porque está determinado por las esencias arquetípicas de las cosas posibles, el Ser absoluto relumbraría con extrema incandescencia y nadie sería capaz de percibirlo por la intensidad de su luz.

De este modo, sucede que quienes están velados por la oscuridad de la determinación ven el mundo sin ver lo Absoluto, ya que «encontrándose en la completa oscuridad, no ven» (Corán, II, 17). Pero quienes se han desprendido de los velos de las determinaciones presencian lo Absoluto, ya que han rasgado el velo

de la oscuridad y se han velado de luz para protegerse de la oscuridad, se han velado con la Esencia para protegerse de la «sombra». En cambio, quienes no están velados por uno de los dos velos para protegerse del otro pueden presenciar la luz de lo Absoluto en medio de la negrura y oscuridad del mundo de la creación.

En el siguiente párrafo, Ibn 'Arabī subraya el efecto de la distancia que separa los arquetipos de lo Absoluto en el color oscuro que adquieren éstos<sup>10</sup>.

¿No veis acaso que las montañas, si se encuentran lejos del hombre que las contempla, parecen negras, cuando en realidad son muy distintas, en color, de lo que el sentido percibe? La distancia es la única causa de este fenómeno. Lo mismo se puede decir del azul del cielo. De hecho, cualquier cosa que no sea luminosa produce el mismo tipo de efecto en el sentido cuando hay una larga distancia entre el objeto y la vista.

Lo mismo sucede en lo que respecta a las esencias arquetípicas de las cosas posibles, ya que tampoco ellas son luminosas de por sí. [No son luminosas] porque son inexistentes (*ma'dūm*). Verdad es que poseen un estado ontológico intermedio entre la completa inexistencia y la pura existencia, pero no poseen el Ser de por sí, puesto que el Ser es la Luz.

Otro importante efecto producido por la distancia en el sentido de la vista consiste en que cualquier objeto parece mucho más pequeño de lo que es en realidad. Para Ibn 'Arabī, este fenómeno también posee un profundo significado simbólico.

Sin embargo, hasta los objetos luminosos parecen pequeños al sentido por la distancia. Y ése es otro efecto de la distancia en la percepción sensorial. De este modo, el sentido no percibe [los objetos luminosos distantes] sino como cosas muy pequeñas, cuando son, en realidad, mucho mayores y de más cantidad de lo que parece. Por ejemplo, es un hecho científicamente demostrado que el sol es ciento sesenta veces mayor que la tierra. Sin embargo, parece tan pequeño como, por ejemplo, una adarga. Tal es, una vez más, el efecto que produce la distancia.

El mundo se conoce hasta el mismo grado en que se percibe la sombra, y lo Absoluto permanece desconocido hasta el mismo grado en que permanece desconocido el objeto que arroja la sombra.

De este modo, en la medida en que la «sombra» [que puede ser percibida y conocida] es la «sombra» [de lo Absoluto], lo Absoluto también se conoce. Pero en la medida en que no conocemos la forma esencial del objeto contenido en la «sombra», lo Absoluto permanece desconocido.

Por ello afirmamos que lo Absoluto nos es conocido en un sentido, pero nos es desconocido en otro<sup>11</sup>.

En esta comparación, lo Absoluto es el origen de la «sombra», y ésta nos es conocida en la medida en que la «sombra», es decir el mundo, es conocida. Esto equivale a decir, usando la misma metáfora, que lo Absoluto sólo nos es conocido como algo «pequeño y negro». Y ese algo «pequeño y negro» es lo que se entiende generalmente como Dios o nuestro Señor. No conoceremos nunca el Algo verdadero que proyecta esa «sombra». Ibn 'Arabī basa este razonamiento en unos versículos coránicos que interpreta, como de costumbre, a su manera<sup>12</sup>:

«¿No has visto, acaso, cómo extiende tu Señor la sombra? Pero, si así lo quisiera, podría disponer que quedara inmóvil» (XXV, 45). La expresión «quedar inmóvil» significa «permanecer en Dios en estado de potencialidad». Dios quiere decir [en este versículo]: no pertenece a lo Absoluto el manifestarse a las cosas posibles [es decir los arquetipos], salvo que aparezca primero [sobre ellos] su «sombra». Pero la «sombra» [en este estado y en sí] no difiere de las de las cosas posibles que aún no han sido [actualizadas] mediante la aparición, en el mundo [físicométrico], de las cosas concretas correspondientes.

Cuando lo Absoluto «quiere» manifestarse en los arquetipos (y, a través de éstos, en las cosas concretas), primero aparece sobre ellos una oscura «sombra». La manifestación divina no se produce nunca sin que aparezca previamente la «sombra». Pero si Dios así lo deseara en esta fase, haría que la «sombra» «quedara inmóvil», es decir que permaneciera para siempre en ese estado de potencialidad y no siguiera su camino hacia el nivel de las cosas concretas. En tal caso, la «sombra» sería sencillamente otra cosa posible, al igual que los arquetipos que no poseen las correspondientes realidades en el mundo exterior. Ibn 'Arabī prosigue<sup>13</sup>:

«Seguidamente, hicimos del sol su indicador» (XXV, 45). El sol [que de este modo se convierte en indicador de la «sombra】 es el Nombre divino «Luz», que

ya hemos mencionado anteriormente. Y el sentido da fe de ello [del hecho de que el indicador de la «sombra» sea la Luz] porque las sombras no tienen existencia real donde no hay luz.

«Seguidamente, la retiramos hacia Nos pausadamente» (XXV, 46). Dios trae a Sí la «sombra» porque es Su «sombra», la que Él mismo ha proyectado. De este modo, todas las cosas aparecen de Él y vuelven a Él, porque no son sino Él.

Todo lo que percibes es el Ser de lo Absoluto que aparece a través de las esencias arquetípicas de las cosas posibles. Una misma cosa, como Ipseidad de lo Absoluto, es su Ser y, como divergencia de formas, es las esencias arquetípicas de las cosas posibles. Al igual que el nombre «sombra» no cesa de existir en ello con la divergencia de las formas, el nombre «mundo» no deja de existir en ello con la divergencia de formas. Lo mismo ocurre con el nombre «distinto de lo Absoluto».

En cuanto a su unidad esencial como «sombra», es lo Absoluto, ya que éste es el Único, el Uno. Pero en cuanto a la multiplicidad de las formas, es el mundo.

En pocas palabras, esto significa que, al extenderse sobre los arquetipos, la «sombra» puede ser considerada en dos aspectos contrarios: el de la unidad fundamental y el de la diversidad. En realidad, la «sombra», como cualquier otra sombra en el mundo, es una; y en este aspecto se vuelve hacia lo que la origina. Mejor dicho, es lo Absoluto, porque se trata de una proyección directa de la Unidad divina (*ahadiyya*). Pero, en su segundo aspecto, la misma «sombra» ya está diversificada y orientada hacia el mundo de las cosas concretas. Dicho de otro modo, es el propio mundo.

Así considerado, el mundo, en el sentido en que se suele entender, no tiene realidad; no es más que un producto de la imaginación<sup>14</sup>.

Si la verdad es lo que acabo de señalarte, el mundo es una ilusión que no posee existencia real en sí. Y ése es el significado de la imaginación. El mundo, en otras palabras, parece algo independiente y existente de por sí, fuera de lo Absoluto.

Sin embargo, eso no es verdad. ¿Acaso no ves que, en tu experiencia sensible normal, la sombra se encuentra tan íntimamente ligada a la cosa que la proyecta que le resulta absolutamente imposible librarse de ese vínculo?

Le resulta imposible porque ninguna cosa puede desprenderse de sí misma.

Dado, pues, que el mundo es la «sombra» de lo Absoluto, está unido a éste por un vínculo inmediato que no puede deshacerse. Cada una de

Las partes del mundo es un aspecto particular de lo Absoluto, y es lo Absoluto en estado de determinación. El hombre, al ser parte del mundo, y una parte muy especial por su conciencia, está en situación de conocer intimamente, en su fuero interno, la relación de la «sombra» con lo Absoluto. El alcance de la conciencia humana respecto a dicha relación ontológica determina su grado de «conocimiento». Como es natural, de ello se desprende que existen varios grados de «conocimiento».

Conoce tu propia esencia [*'ayn*, es decir tu esencia arquetípica]. Conoce quién eres [en tu existencia concreta] y cuál es tu Ipseidad. Conoce cómo te relacionas con lo Absoluto; conoce en qué eres lo Absoluto y en qué eres el «mundo», en qué eres «distinto» y «diferente» de lo Absoluto.

Esto origina varios grados entre los «conocedores»: unos son simples «conocedores», otros lo son también pero en mayor grado<sup>15</sup>.

En su Comentario, al-Qāshānī describe de forma más concreta los grados existentes entre los «conocedores»<sup>16</sup>. El menor lo representan quienes no ven más que el aspecto de la determinación y la diversificación. Ven el mundo creado, y nada más allá de éste. El segundo grado corresponde a quienes ven lo Absoluto (pero olvidan el mundo de la creación). Los de la tercera categoría ven ambos aspectos. Consideran a las criaturas y lo Absoluto como dos aspectos de una misma Realidad. Los pertenecientes al cuarto grado son quienes presencian el conjunto como una Realidad que se diversifica de acuerdo con varios aspectos y relaciones, «una» en la esencia, «todo» con los Nombres. Ésas son las gentes de Dios y poseen el conocimiento real de Dios. En cuanto a la «autoaniquilación» (*fanā'*) y la «autosubsistencia» (*baqā'*), al-Qāshānī explica que quienes ven únicamente lo Absoluto y pierden de vista a las criaturas, son gentes dominadas por la «autoaniquilación» y la «unificación», mientras que quienes ven lo Absoluto en las criaturas y las criaturas en lo Absoluto han obtenido una percepción perfecta, en estado de «autosubsistencia» después de la «autoaniquilación», de la «dispersión» tras la «unificación».

El propio Ibn 'Arabī compara estos grados espirituales con una luz, incolora por naturaleza, que adquiere diversas tonalidades al atravesar vidrios coloreados<sup>17</sup>.

La relación entre lo Absoluto y una «sombra» en particular, ya sea pequeña,

grande o pura en diferentes grados, se puede comparar con la relación entre la luz y un pedazo de vidrio colocado entre ésta y el ojo del hombre que la mira. En ese caso, la luz adquiere el color del vidrio, aun siendo, en sí, incolora. [La luz incolora] parece coloreada al sentido de la vista. Es una comparación adecuada para ilustrar la relación entre tu propia realidad y tu Señor.

Si dices que la luz se torna verde por el color verde del vidrio, dirás verdad. Lo evidencia tu sentido de la percepción. Pero si dices que la luz no es verde, ni de ningún otro color, también dirás verdad. En ese caso, seguirás lo que proporciona tu razonamiento lógico. Y tu juicio estará basado en la actividad correcta de la Razón.

Ve cómo la luz pasa a través de una «sombra», que es el vidrio. El vidrio [es una «sombra» pero es] una «sombra» que posee la naturaleza de la luz por su transparencia<sup>18</sup>.

De ese mismo modo, cuando uno de nosotros ha realizado en sí mismo lo Absoluto, la forma de éste aparece en él más que en otros hombres. [Quien ha realizado en sí mismo lo Absoluto puede pertenecer a dos grados distintos:] el primer grado corresponde a un hombre cuyos sentidos del oído y de la vista y demás facultades y miembros corporales son lo Absoluto, de acuerdo con la enseñanza de la Revelación acerca de lo Absoluto<sup>19</sup>. Incluso en dicho caso la «sombra» en sí sigue presente [bajo la forma de su «yo» iluminado] porque el pronombre personal en «*su* oído», «*su* vista», etc., se refiere al hombre. El que representa el segundo [y mayor] grado es distinto a éste. Un hombre de este segundo grado se halla más próximo al Ser de lo Absoluto que todos los demás.

Como vemos, Ibn ‘Arabī no da ninguna descripción detallada de los hombres del segundo grado. Se limita a declarar que se encuentran más cerca de lo Absoluto que los demás. Al-Qāshānī hace este punto más explícito y preciso<sup>20</sup>:

El primero es aquél que se ha «aniquilado a sí mismo» de sus propios atributos en los Atributos de lo Absoluto, de modo que lo Absoluto ocupa el lugar de sus atributos. El segundo es aquél [que se ha «aniquilado a sí mismo»] de su propia esencia en la Esencia de lo Absoluto, de modo que lo Absoluto ocupa el lugar de su esencia.

El primero es el tipo de hombre al que nos referimos cuando decimos: «lo Absoluto es su oído, su vista, etc.»... Dicho hombre se halla más próximo a lo Absoluto que otros creyentes [corrientes] que actúan con sus propios atributos y

conservan sus velos [naturales, es decir los velos de los atributos humanos]. Su *ittid* respecto a Dios se describe como la «cercanía de los trabajos supereructores» (*qurb al-naūfi*). Sin embargo, su «sombra» en sí, es decir su existencia relativa, que no es sino su «ego», subsiste en él. Y la manifestación de lo Absoluto en dicho hombre se produce y es percibida de acuerdo con sus propios atributos, ya que el pronombre personal en «*su* oído» etc. se refiere a la existencia particularizada que es la «sombra».

Más cerca aún que esa cercanía está la «cercanía de los trabajos obligatorios» (*qurb al-farā'id*) representada por el segundo grado. A esta segunda categoría pertenece aquél que se ha «aniquilado a sí mismo» junto con su esencia y «subsiste» en lo Absoluto. Éste es el tipo de hombre por quien lo Absoluto oye y ve. Por tanto, dicho hombre es el oído de lo Absoluto y la vista de lo Absoluto. Más aun, es la Forma de lo Absoluto. A él se refieren las palabras de Dios: «[cuando disparaste,] no eras tú quien disparaba, sino Dios» (VIII, 17).

Vemos así que, si bien en ambos casos se trata de hombres que se han realizado en lo Absoluto, la primera categoría es inferior a la segunda en la medida en que la «sombra», es decir la existencia del hombre, permanece en la primera y, en la mente de quienes pertenecen a ella, lo Absoluto y el mundo se oponen. A esta categoría corresponde el punto de vista del «exterior» (*zāhir*), mientras que la segunda representa el punto de vista del «interior» (*bātin*).

Al-Qāshānī también pone de manifiesto que el mundo, aun siendo una «forma perfecta» en que lo Absoluto se manifiesta con todas sus perfecciones, siempre es de un grado inferior al de lo Absoluto.

Al igual que la mujer es de un grado inferior al del hombre, de acuerdo con las palabras divinas: «los hombres tienen un grado de superioridad sobre ellas [las mujeres]» (II, 228), lo que ha sido creado a imagen [de Dios] es inferior a Él, que le ha dado existencia a imagen de Él. El que sea creado a imagen de Dios [no le impide ser inferior a su Originador]. Y por la misma superioridad que Lo distingue de las criaturas, Él es por completo independiente de todo el mundo y es el Agente Primordial, ya que la «imagen» no es más que un agente secundario y no posee la prioridad que pertenece únicamente a lo Absoluto<sup>21</sup>.

## VII. Los Nombres divinos

La cosmovisión de Ibn 'Arabī es, dicho de forma concisa, una cosmovisión de la manifestación divina (*tajallī*), ya que, como hemos visto, mientras lo Absoluto permanece en su absolutidad, no puede haber nada en la existencia que pueda denominarse el «mundo», y la propia expresión «cosmovisión» carecería de sentido en ausencia del mundo.

El principio de *tajallī*, por parte del mundo, consiste en la «preparación» (o aptitud ontológica), y el mismo principio de *tajallī*, desde el punto de vista de lo Absoluto, lo constituyen los Nombres divinos. El presente capítulo tratará temáticamente el problema del *tajallī* en relación directa con los Nombres divinos.

La teología islámica trata como tema básico la cuestión de si un Nombre (*ism*) es o no lo mismo que el «objeto nombrado» (*musammā*). Ibn 'Arabī da su respuesta a esta pregunta teológica diciendo que un Nombre y el «objeto nombrado» correspondiente son lo mismo en un sentido y son distintos en otro.

La razón por la cual son una misma cosa es que todos los Nombres divinos, en la medida en que se refieren invariablemente a lo Absoluto, no son sino el propio «objeto nombrado» (es decir la Esencia [*dāt*] de lo Absoluto). Cada nombre es un aspecto o una forma particular de lo Absoluto en su manifestación. Y, en este sentido, cada Nombre es idéntico a su Esencia. En otras palabras, todos los Nombres divinos son «las realidades de las relaciones» (*haqā'iq al-nisab*)<sup>1</sup>, es decir las relaciones entre la Realidad y el mundo. A este respecto, todos ellos son la Esencia divina misma vista desde la perspectiva de las diversas relaciones particulares causadas por el fenómeno de la manifestación divina.

Las relaciones que lo Absoluto puede tener con el mundo son infinitas, lo que equivale a decir, usando la terminología característica de Ibn 'Arabī, que las formas de la manifestación divina son infinitas en núme-

ro. En consecuencia, los Nombres divinos también son infinitos. Sin embargo, pueden ser clasificados y reducidos a cierto número de nombres básicos. Por ejemplo, se admite generalmente que el Corán menciona noventa y nueve Nombres de Dios.

Dichos Nombres, ya sean infinitos o finitos en número, también pueden ser considerados en sí mismos, independientemente de la Esencia a la que se refieren. En otras palabras, pueden ser tratados como Atributos independientes. Considerado de este modo, cada Nombre posee una «realidad» propia (*haqīqa*) por la que se distingue del resto de los Nombres. Y, desde este punto de vista, un Nombre es distinto del «objeto nombrado».

Ibn 'Arabī explica esta cuestión haciendo referencia al famoso sufi de Occidente, Abū al-Qāsim b. Qasī (muerto en 1151)<sup>2</sup>.

A esto se refiere Abū al-Qāsim b. Qasī cuando dice en su libro *El descalzarse las sandalias* que cada Nombre divino abarca todos los Nombres divinos y todas sus propiedades, porque cada Nombre indica tanto la Esencia como el significado particular del que es Nombre y que éste requiere especialmente. De este modo, cada Nombre, en la medida en que indica la Esencia, contiene todos los Nombres, pero, en la medida en que indica su propio significado, es distinto del resto, como «Señor», «Creador» o «Dador de las formas», etc. El Nombre, en pocas palabras, es lo mismo que el «objeto nombrado» en lo que respecta a la Esencia, pero no es lo mismo que el «objeto nombrado» en lo que respecta a su significado particular.

Así, pues, el rasgo más destacado de los Nombres divinos es su doble estructura, es decir el hecho de que cada uno de ellos indique dos cosas. Cada Nombre designa la Esencia única, indicando al mismo tiempo un significado o realidad que no comparte con ningún otro Nombre.

En el primer aspecto, cada Nombre es lo mismo que todos los demás, ya que todos ellos son indicativos de la misma Esencia. Desde este ángulo, incluso los Nombres que parecen contradecirse mutuamente (por ejemplo «Indulgente» y «Vengador», «Exterior» e «Interior», «Primero» y «Último») son idénticos unos a otros.

En el segundo aspecto, por el contrario, cada Nombre es independiente y posee una realidad propia. Se distingue claramente de todos los demás. El «Exterior» no es lo mismo que el «Interior». Y ¡cuánta distancia hay entre el «Primero» del «Último»!

Ibn 'Arabīs visto con claridad [por lo que precede] en qué sentido cada Nombre es lo mismo que otro y en qué sentido es distinto de otro. Cada Nombre, en la medida en que es lo mismo que los demás, es lo Absoluto y, en la medida en que es distinto de los demás, es lo «Absoluto apareciendo como una imagen en particular» (*al-ḥaqq al-mutajayyil*). ¡Gloria al que no es indicado más que por Sí mismo y cuya existencia no es establecida más que por Sí mismo y cuya existencia no es establecida por nada más que por Él mismo!³

Lo «Absoluto apareciendo como una imagen en particular», es decir el mundo, no es sino la suma total de los Nombres divinos realizados concretamente. Y puesto que es el único indicador de lo Absoluto en su absolutidad, éste, al fin y al cabo, no es indicado por nada más que por sí mismo. Lo Absoluto se indica a sí mismo por sí mismo, y su existencia concreta es establecida por sí mismo. Ibn 'Arabī no puede ocultar su profunda admiración por la belleza y la grandeza de esta estructura.

En el capítulo V hemos tratado la relación entre el Uno y los Muchos. En lo referente al tema principal del presente capítulo, los Muchos corresponde a las formas de lo Absoluto actualizadas de acuerdo con los requisitos de los Nombres. Los Muchos es lo «Absoluto apareciendo en imágenes particulares», es decir lo Absoluto «imaginado» bajo las formas particulares de los Nombres. Y desde este punto de vista, el Uno es la Esencia (*dāt*) que indican los Nombres y a la que vuelven todos los Nombres. En esta coyuntura, Ibn 'Arabī utiliza una interesante expresión: «Los nombres del mundo» (*asmā' al-ālam*) como equivalente de los Nombres divinos (*al-asmā' al-ilāhiyya*)⁴.

Lo que existe en el mundo del Ser es únicamente lo indicado por [la palabra] «unidad» (*ahadiyya*), mientras que todo lo que no existe más que en la imaginación es lo indicado por «multiplicidad» (*katra*). Por tanto, quien permanece en la multiplicidad se halla de parte del mundo, mientras que quien adopta la posición de la Unidad se halla de parte de lo Absoluto. Lo Absoluto aquí es lo Absoluto considerado en la Esencia, que es completamente independiente del mundo entero, no en su aspecto de Divinidad [Dios] y sus formas fenoménicas.

En este párrafo, Ibn 'Arabī afirma que lo Absoluto, en su Esencia, es completamente «independiente» y no tiene necesidad alguna del mundo.

Obsérvese que no necesitar el mundo es lo mismo que no necesitar los Nombres divinos. Los Nombres son, como ya hemos señalado anteriormente, las relaciones de lo Absoluto con las criaturas. Existen allí por y en interés de las criaturas. La Esencia en sí no es algo que no pueda subsistir sin esas relaciones centrífugas. Lo que necesita los Nombres no es lo Absoluto, sino el mundo de la creación. Ibn 'Arabī prosigue<sup>5</sup>:

Si la Esencia es completamente independiente de todo el mundo, dicha independencia ha de ser la misma por la que la Esencia transciende los Nombres que se le atribuyen, ya que los Nombres indican no sólo la Esencia sino los «objetos nombrados»<sup>6</sup> particulares, que son diferentes de la Esencia. Ello queda demostrado por el efecto mismo de los Nombres<sup>7</sup>.

De este modo, los Nombres divinos, en su aspecto centrífugo y tendente a la multiplicidad-diversidad, son claramente distintos de lo Absoluto, y lo Absoluto conserva su «independencia» respecto a ellos. Pero, en su aspecto centrípeto y tendente a la Esencia, todos los Nombres divinos son, fundamentalmente, uno, porque pueden reducirse a lo Absoluto. Y en este segundo aspecto, lo Absoluto en el plano de los Nombres es Uno, como lo es en el plano de su absolutidad.

Así, lo Absoluto es Uno en dos sentidos<sup>8</sup>.

La Unidad de Dios en el plano de los Nombres divinos, que requiere [la existencia de] nosotros [es decir del mundo de los fenómenos] es la Unidad de la multiplicidad (*ahadiyya al-kat̄ra*). Y la Unidad de Dios en lo que respecta a Su completa «independencia» de nosotros e incluso de los Nombres es la Unidad de la esencia (*ahadiyya al-'ayn*). Ambos aspectos reciben el mismo nombre: «Uno».

La Unidad de la multiplicidad aquí mencionada se denomina también la Unidad de la «unificación» (*ahadiyya al-ŷam*). Desempeña un papel de extrema importancia en la cosmovisión de Ibn 'Arabī, como ya hemos visto anteriormente y como vamos a ver ahora. En pocas palabras, se trata de una postura que admite la multiplicidad existente *in potentia* en lo Absoluto, que es esencialmente Uno<sup>9</sup>.

Hemos señalado más arriba que lo Absoluto, como tal, no necesita los Nombres y que son las criaturas quienes los necesitan. La última parte de

esta afirmación, a saber, que el mundo necesita los Nombres divinos, pudiendo ser formulada en términos más filosóficos diciendo que los Nombres poseen la propiedad de la causalidad (*'illiyya* o *sababiyya*). Desde esta perspectiva, los Nombres divinos son la «causa» (*'illa* o *sabab*) de la existencia del mundo. El mundo necesita los Nombres divinos en el sentido en que nada en el mundo puede existir sin ellos.

No cabe duda de que el mundo se halla en la necesidad esencial de muchas causas. Y la causa que más necesita es lo Absoluto. Pero lo Absoluto no puede actuar como causa necesitada por el mundo más que usando los Nombres divinos como causas.

Por «Nombres divinos» se entiende cada Nombre que necesita el mundo [como causa], ya sea parte del mundo o lo Absoluto en sí. En ambos casos, se trata de Dios, y sólo de Él<sup>10</sup>.

Este párrafo deja claro que, en la visión de Ibn 'Arabī, si bien el mundo necesita esencialmente como causa a lo Absoluto, no lo necesita en su absolutidad, sino en sus diversos aspectos, como son la «creatividad», el «Señorío», etc. Dicho de otro modo, lo Absoluto, en el plano de los Nombres, es la «causa» de la existencia del mundo. Respecto a la última parte del párrafo, nada, creo, puede dilucidar su significado mejor que la siguiente explicación de al-Qāshānī<sup>11</sup>:

Los Nombres divinos son las cosas que necesita el mundo [como causas]. [Se distinguen dos casos:] El primero se produce cuando el Nombre necesitado es algo afín a la cosa que lo necesita, por ejemplo, el «hijo» necesita al «padre» para su existencia, sustento y mantenimiento. En tal caso, las cosas necesitadas no son sino formas concretas que toman los Nombres de lo Absoluto, es decir sus manifestaciones concretas. El segundo caso se produce cuando la cosa necesitada es [directamente] lo Absoluto en sí, por ejemplo, cuando el «hijo» necesita lo Absoluto, el Formador, el Creador, para obtener su propia forma, su figura y su carácter. Difiere [del primer caso, en que] necesita algo afín a él mismo [por ejemplo, al «padre»].

En ambos casos, empero, el Nombre necesitado no es sino el Nombre de *'Allāh*. [Puede que no esté claro] en el primer caso, [pero quedará claro tras la siguiente consideración]. La causalidad de «padre» no radica en el arquetipo permanente de «padre», ya que éste es [actualmente] inexistente. La causalidad de

«padre» viene del «padre» en su existencia real, de su acción y su poder. Pero la existencia [del «padre»], en esencia, no es sino lo Absoluto manifestándose en un lugar de manifestación; y la acción, la forma, la habilidad, el poder, el sustento y el mantenimiento no son sino lo que deriva de manera natural de la existencia: son Atributos de lo Absoluto y sus Acciones [en formas concretas]. Lo único que pertenece propiamente al «padre» es el hecho de ser receptivo y ser un lugar de manifestación divina. Como ya sabes, sin embargo, quien se limita a recibir no tiene actividad positiva; la actividad positiva pertenece exclusivamente al Uno que se manifiesta en [el receptor en cuanto] su lugar de manifestación. [La causalidad de lo Absoluto] en el segundo caso es demasiado obvia para precisar explicación.

La esencia de este razonamiento se puede expresar de la siguiente manera: en el segundo caso, en que el mundo necesita directamente a Dios, Dios es la «causa» del mundo. Pero en el primer caso, en que las cosas del mundo se necesitan unas a otras en forma de relación causa-causado, también es Dios la «causa» primigenia de todo. Cuando, por ejemplo, el «hijo» necesita al «padre», es la causalidad de Dios lo que actúa por mediación del «padre».

Vemos de este modo que cada cosa de este mundo, cada acontecimiento que en él sucede, es la actualización de un Nombre divino, es decir una manifestación de lo Absoluto a través de un aspecto definido y relativo llamado Nombre divino. La conclusión que se puede extraer de esto es que hay tantos Nombres divinos como cosas y acontecimientos hay en el mundo. Los Nombres divinos, en este sentido, son infinitos en número.

Los Nombres de Dios son ilimitados porque se conocen por lo que surge de ellos, y lo que surge de ellos es ilimitado<sup>12</sup>. Sin embargo, pueden ser reducidos a un número limitado de Nombres básicos [*uṣūl*, literalmente «raíces»], que son las «Madres» de los Nombres o, podríamos decir, las «Presencias» [o dimensiones básicas] de todos los Nombres.

La verdad es que sólo hay una Realidad (*haqīqa*) que recibe todas esas relaciones y aspectos relativos denominados Nombres divinos. Y esta misma Realidad requiere que cada uno de estos Nombres que aparecen ilimitadamente posea una realidad propia que lo distinga de todos los demás. El Nombre es la realidad que distingue cada Nombre individual, no la cosa [o Realidad] que es

común a todos. Esta situación es comparable al hecho de que los dones divinos no distingan unos de otros por sus naturalezas individuales, si bien todos provienen de una misma fuente.

Es evidente que *esto* es distinto de *aquello*, y la razón de dicha diferencia radica en la distinción individual de cada Nombre. Así, en el mundo divino, por mucho que sea, nada se repite. Éste es un hecho verdaderamente fundamental<sup>13</sup>.

Una vez más, como se puede ver, volvemos a la sentencia básica: el Uno es los Muchos, y los Muchos son el Uno. Sólo que la sentencia se aplica aquí a los Nombres divinos. Los Muchos (o sea los Nombres divinos) determinan un punto de vista desde el cual no hay siquiera una sola cosa que sea igual a otra, ya que «nada se repite» en el mundo. Incluso «una misma cosa» no es, en realidad, la misma en dos momentos sucesivos<sup>14</sup>. En general, dos cosas que sean normalmente consideradas como iguales no son «lo mismo», sino tan sólo «parecidas entre sí» (*ṣabihān*). Y, por supuesto, «parecidas entre sí» significa «diferentes entre sí» (*gayrān*)<sup>15</sup>. Sin embargo, desde el punto de vista de la Esencia, no sólo las cosas similares, sino también las que son completamente distintas unas de otras, son una misma cosa.

El sabio que conoce la verdad ve multiplicidad en el «uno». Asimismo, sabe que los Nombres divinos, pese a que sus realidades [individuales] son distintas y muchas, indican todos una única Entidad. Esto [la diferencia entre los Nombres] no es sino la multiplicidad de naturaleza intelígible [es decir existente sólo en potencia] en la realidad del Uno. Y esta [multiplicidad intelígible] se torna multiplicidad sensible para ser presenciada en una única Realidad, cuando [el Uno] se manifiesta [en el mundo]. La situación se entiende mejor por lo que sucede a la Materia Prima (*hayūlā*) al entrar ésta en la estructura interna de cada «forma». A pesar de su multiplicidad y diversidad, todas las «formas», al fin y al cabo, se pueden reducir a una única substancia, que es su «materia». Y «quien se conoce a sí mismo» de este modo «conoce a su Señor», ya que [el Señor] lo ha creado a Su imagen y semejanza. Él es la Ipseidad misma del hombre y su verdadera realidad<sup>16</sup>.

Todos los Nombres divinos señalan una única Realidad y, en este sentido, son, como acabamos de ver, uno. Sin embargo, eso no implica que todos los Nombres se encuentren en un mismo nivel. Por el contrario, se

observan diferentes grados o rangos entre ellos. Esta diferencia de rangos corresponde a la que existe entre las cosas del mundo. Y resulta natural, ya que, en el pensamiento de Ibn 'Arabī, los Nombres divinos deben su existencia misma a los requisitos ontológicos de las cosas. Ibn 'Arabī explica esta diferencia de rangos entre los Nombres de la siguiente manera<sup>17</sup>:

No hay absolutamente nada excepto eso [lo Absoluto]<sup>18</sup>. Sin embargo, también debe haber cierto aspecto en que nos veamos obligados a utilizar un lenguaje de discriminación para explicar la existencia [observable] de lo «superior» y lo «inferior» en el mundo, de modo que podamos decir [por ejemplo] que *este* hombre es «más» culto que *éste*, a pesar de la unidad esencial [del «conocimiento»] en sí<sup>19</sup>. Ello implica [que existe una diferencia similar en rango entre los Atributos; por ejemplo,] la Voluntad, respecto al número de sus objetos, es inferior al Conocimiento.

Si bien Voluntad y Conocimiento son Atributos de Dios y, en ese aspecto, son uno, la Voluntad es inferior al Conocimiento. Pero esa misma Voluntad es superior al Poder en la medida en que, por lo general, la «voluntad» empieza a funcionar sólo después de que uno «conozca» algo, y la «voluntad» no sólo precede al «poder» sino que cubre un campo mayor que éste. Exactamente la misma clase de relación superior-inferior se produce entre todos los Nombres divinos. La cosa que todos ellos indican, es decir la Esencia, se encuentra en una altura transcendental por encima de cualquier comparación y relación. Pero las cosas que no son la Esencia divina son diferentes en rango, unas «superiores» y otras «inferiores». Respecto a la altura transcendental de la Esencia, Ibn 'Arabī explica<sup>20</sup>:

Lo Transcendente (*al-'alī*) en sí es lo que posee la [absoluta] perfección (*kamāl*) en que se hallan abarcadas todas las cosas existentes así como las relaciones no existentes<sup>21</sup>, de manera que no puede haber propiedad alguna que no se encuentre en ello, ya sea algo que por convención se considera «bueno», como la Razón o la Ley divina, o algo tenido por «malo» según los mismos criterios. Este estado de cosas se observa exclusivamente en lo que se indica mediante el Nombre *Allāh*.

Al-Qāshānī explica este párrafo como sigue<sup>22</sup>:

Lo transcendente con altura real y esencial, que no relativa, posee una perfección absoluta que incluye todas las perfecciones pertenecientes a todas las cosas. Las perfecciones que abarca son [exhaustivas], y engloban las que existen de modo positivo y las que están en la naturaleza de la inexistencia. Unas son «buenas» en todos los aspectos posibles, y otras son «malas» en cierto aspecto. Este último punto se entiende si se recuerda que algunas perfecciones poseen esencialmente una naturaleza relativa y son «malas» en relación con algunas cosas, por ejemplo, el valor de un león en relación con su presa. Pero la perfección *absoluta* no ha de carecer tan siquiera de una propiedad, calificación ética o acción. De otro modo, sería imperfecta en ese aspecto particular.

Ibn 'Arabī afirma que semejante elevación esencial y la perfección absoluta sólo pueden pertenecer al Uno determinado por la autodeterminación primigenia, en el plano de la Unicidad (*wāhidiyā*), que reúne todos los Nombres. Y ése es el Nombre Más Grande (*al-ism al-a'zam*), que es lo que indica el Nombre *Allāh* o el Nombre «Misericordioso» (*al-rahmān*)<sup>23</sup>. En ese estado, todos los Nombres divinos que tienen un efecto positivo [en las cosas del mundo] son considerados como unidad y no en su aspecto de multiplicidad.

Así es «Dios», como conjunto global que unifica todos los Nombres. En cuanto a «lo que no es indicado por el Nombre *Allāh*», es decir todas las cosas que no son Dios, Ibn 'Arabī distingue dos tipos: 1) las que son lugares de teofanía (*ma'yā*, el lugar del *ta'jallī*), y 2) las que son formas (en singular, *ṣūra*) en Dios, significando la palabra «forma», en este contexto, un Nombre particular por el que la Esencia divina se vuelve determinada.

Lo que no es lo indicado por el Nombre *Allāh* es o un lugar de manifestación de éste, o una forma que subsiste en él. En el primer caso, resulta natural que se produzca una diferencia de rangos entre los lugares individuales. En el segundo, la «forma» en cuestión es la perfección esencial [perteneciente, como ya hemos visto, a lo Transcendente], ya que la forma no es sino lo que se manifiesta en ello [en lo Transcendente], por lo tanto, lo que pertenece a lo que es indicado por el Nombre *Allāh* también debe pertenecer a la forma<sup>24</sup>.

El significado de este párrafo aparentemente oscuro se puede explicar de la siguiente manera. Si «distinto de Dios» indica un lugar de teofanía, el Uno Absoluto es visto en las cosas concretas del mundo, como lugares

de teofanía que son. En ese caso, lo Absoluto adopta diversos aspectos de acuerdo con las naturalezas de las cosas individuales. Como es natural, aparecen entonces diversos rangos y categorías, de acuerdo con el mayor o menor grado de manifestación<sup>25</sup>. Pero, si «distinto de Dios» significa una «forma» en Dios, lo que se ve son diversas formas en lo Absoluto en sí. Y, en ese caso, cada una de las formas poseerá la misma perfección esencial que posee el conjunto, o sea Dios. Si Dios posee la perfección, cada «forma» posee necesariamente la misma perfección, ya que la «forma» aparece en Dios.

Por consiguiente, los existentes difieren ontológicamente unos de otros en rango pero, tomados como conjunto, constituyen un orden bien organizado. Y este orden ontológico corresponde al que forman los Nombres divinos.

Dos cosas merecen ser reseñadas respecto a la mencionada jerarquía teológico-ontológica. 1) Un Nombre superior contiene implícitos todos los Nombres que se encuentran por debajo de él. Por consiguiente, un existente superior, como lugar de manifestación de un Nombre superior, contiene en sí todos los existentes inferiores. 2) Cada Nombre, independientemente de su rango en la jerarquía, contiene en cierto sentido todos los demás Nombres. Y, en consecuencia, cada parte del mundo contiene todas las demás. Dice Ibn 'Arabī<sup>26</sup>:

Cuando asignas un rango superior a un Nombre divino, lo denominas [implícitamente] por todos los Nombres [inferiores a éste] y le atribuyes todas las propiedades [que pertenecen a los Nombres de rangos inferiores]. Lo mismo puede decirse de las cosas del mundo: cada ser superior posee la capacidad de abarcar todo lo que es inferior a él. Sin embargo, cada partícula del mundo es [virtualmente] la totalidad del mundo, es decir que cada partícula es capaz de recibir en su interior todas las realidades de todas las partículas del mundo. Así, el hecho, por ejemplo, de que Zayd sea inferior a 'Amr en conocimiento no impide en modo alguno que la misma Ipseidad de lo Absoluto sea la esencia de Zayd y de 'Amr; ni impide que la Ipseidad sea más perfecta y más visible en 'Amr que en Zayd.

Esta situación corresponde al hecho de que los Nombres divinos difieran unos de otros en rango, siendo, empero, todos ellos lo Absoluto. Así, por ejemplo, Dios como «Conocedor» es más amplio, en lo que se refiere al campo abar-

...do, que Dios como «Voluntario» o como «Poderoso» y, sin embargo, en todos esos casos, Dios es Dios.

De los numerosos Nombres divinos, el mayor, más global y más poderoso es «Misericordioso» (*rahmān*). Es un Nombre «global» (*sāmil*) en la medida en que abarca todos los Nombres en una unidad. Y lo Absoluto, en este plano de unidad, se llama *Allāh*. Los dos capítulos siguientes tratarán sobre estos Nombres en detalle.

## VIII. *Allāh* y el Señor

Uno de los elementos fundamentales del pensamiento de Ibn 'Arabī acerca de Dios es la diferencia teológico-ontológica entre *Allāh* y el Señor (*rabb*). En el capítulo de Noé (Corán LXXI) mencionado anteriormente, éste utiliza, para dirigirse a Dios, la expresión «Oh, mi Señor» (*rabb-ī*)<sup>1</sup> y no «Oh, mi Dios» (*ilāh-ī*). Ibn 'Arabī encuentra en ello un significado especial.

Noé dijo «Oh, mi Señor», y no «Oh, mi Dios». Tal hizo porque el «Señor» tiene una fijeza rígida (*tubūt*), mientras que «Dios» (*ilāh*) es variable a tenor de los Nombres, de modo que «se encuentra cada día en un nuevo estado»<sup>2</sup>.

Esta breve cita contiene lo esencial del pensamiento de Ibn 'Arabī respecto a la diferencia y la relación entre *Allāh* y el Señor. Se puede explicar de la siguiente manera.

El Señor es lo Absoluto manifiesto a través de un Nombre concreto, mientras que *Allāh* es lo Absoluto que no deja nunca de transformarse, en cada momento, de acuerdo con los Nombres. El Señor tiene una «fijeza» rígida en el sentido en que es lo Absoluto en un aspecto particular, limitado y determinado por un Nombre o Atributo concreto y adecuado a la ocasión. De ello se desprende una relación muy particular entre el Señor y el hombre, a saber, que cada vez que éste reza a Dios y Le hace peticiones o súplicas, se dirige necesariamente a *su* Señor. Un hombre enfermo reza a Dios, no en su forma vaga y general, sino en la forma «fija» del «Sanador» (*ṣāfi*). Asimismo, un pecador que solicita el divino perdón suplica al «Indulgente» (*gafūr*), y uno que quiere algo reza al «Dador» (*mu'īn*)<sup>3</sup>, etc.

Dios, bajo cada uno de éstos y otros Nombres similares, es el Señor del hombre particular que reza por un motivo determinado. De ahí la definición que da al-Qāshānī<sup>4</sup> del Señor: el Señor es la Esencia considerada

con un Atributo particular a través del cual (el hombre que reza) obtiene lo que necesita; es, por tanto, de todos los Nombres divinos, el más adecuado a la circunstancia que motiva al hombre cuando éste se dirige a Dios. Por esta razón, Noé, en el versículo coránico en cuestión, dice «mi Señor». El Señorío (*rubiibiyya*), en este sentido, se refiere a la relación auténticamente personal de cada individuo con Dios.

Obsérvese que dicha relación individual es también de naturaleza ontológica. En el Corán (XIX, 55), se dice que Ismael (*Isma'īl*) «fue aprobado por su Señor», lo que equivale a decir que su Señor se sentía satisfecho con él. Pero si entendemos la expresión «su Señor» en el sentido particular que le da Ibn 'Arabī, debemos admitir que no sólo Ismael, sino cualquier ser, es aprobado por *su* Señor. Como dice Ibn 'Arabī<sup>5</sup>:

En verdad, todo ser es aprobado por su Señor. No obstante, del hecho de que todo ser sea aprobado por su Señor no se desprende necesariamente que todo ser sea aprobado por el Señor de otra criatura. La causa de ello es que cada ser ha elegido una forma particular de Señorío entre todos [los posibles tipos de Señorío contenidos en el Señorío absoluto] y no un solo Señorío [comúnmente compartido por todos]. Cada ser ha sido dotado de lo que a él se adecua del conjunto [infinitamente variable], y precisamente eso es *su* Señor.

Como dice al-Qāshānī<sup>6</sup>, «el Señor [de cada cosa] exige de cada ser únicamente lo que aparece en éste [de forma natural], y el ser, a su vez, por su “preparación” no exige de su Señor más que aquellos atributos y acciones que su Señor hace aparecer en él [de forma natural]». En otras palabras, cuando lo Absoluto se manifiesta en cada ser individual, es capaz de hacerlo sólo a través de un Nombre en particular, dada la limitación natural que establece la «preparación» de ese ser particular. Pero ésa es exactamente la voluntad de lo Absoluto y eso es lo que desea el receptor, sin que haya discordancia entre ambas partes. A eso se refiere la afirmación de que todo ser es aprobado por su propio Señor.

Cabe señalar que Ibn 'Arabī ya no habla de la relación personal entre un hombre y su Señor establecida mediante el acto de la plegaria o la súplica, sino que desplaza claramente su foco de interés al aspecto ontológico del problema. Y de hecho, *hay* un aspecto ontológico en la relación personal entre cada individuo y su Señor.

En el fenómeno del «rezo» del que parte Ibn 'Arabī, cada Nombre es

considerado como representante de un aspecto particular de lo Absoluto. Pero un Nombre divino, para realizarse, necesita un ser determinado. En este sentido, ese ser es el lugar de manifestación de dicho Nombre. Desde este punto de vista, cada ser, como lugar en que se manifiesta un Nombre en particular, mantiene con lo Absoluto la misma relación individual que en el contexto de la «plegaría». Sólo que, esta vez, la relación en cuestión se produce en el plano ontológico.

De ello se desprende que cada ser o cosa individual, en cada momento determinado, escoge sólo uno de los muchos Nombres, y el Nombre elegido actúa como su Señor. Si contemplamos la situación desde el ángulo opuesto, podemos expresar lo mismo diciendo que lo Absoluto nunca se manifiesta tal como es en su Unicidad original, o sea la unidad que engloba todos los Nombres, en ningún ser. Ibn 'Arabī prosigue:

Ningún ser puede establecer una relación particular de Señor y siervo con lo Absoluto en el plano de la Unidad. He aquí el porqué de que los verdaderos sábios hayan negado la posibilidad de la manifestación divina (*taṣallī*) en el plano de la Unidad...<sup>8</sup>

Lo Absoluto, en el nivel de la Unicidad, es una síntesis de todos los Nombres y, como tal, ningún ser es capaz de contenerlo. Sólo el mundo, como conjunto integral, puede realizar la Unicidad de los Nombres y constituir un equivalente ontológico. No obstante, Ibn 'Arabī parece admitir un solo caso extraordinario. Como dice al-Qāshānī, la excepción se produce en la persona del Hombre Perfecto. A diferencia de la gente corriente, el Hombre Perfecto actualiza y manifiesta no sólo un Nombre determinado, sino todos los Nombres sintetizados. Un hombre corriente es aprobado por su Señor particular. Es *su* Señor, y no el de los demás. El hombre no corriente, en cambio, se encuentra en relación directa con el Señor absoluto (*al-rabb al-mutlaq*). El Hombre Perfecto, en consecuencia, actualiza en sí todos los atributos y acciones del Uno, que lo aprueba no sólo como *su* Señor, sino como Señor absoluto.

La expresión «el Señor absoluto» utilizada por al-Qāshānī corresponde a la expresión coránica «el Señor de los mundos» (*rabb al-ālamīn*) y es equivalente a «Señor de los Señores» (*rabb al-arbāb*) o *Allāh*. De este modo, la afirmación de que, en los casos normales, los Nombres, en su síntesis original, nunca pueden actualizarse en un solo ser, equivale a decir

que *Allāh*, como tal, no puede ser el Señor de ningún individuo en particular.

Has de saber que el objeto indicado por el Nombre *Allāh* es unitario (*ahadi*) respecto a su Esencia, y sintético (*kull*) en lo que se refiere a los Nombres. Cada ser se relaciona con *Allāh* únicamente en la forma de su Señor particular. Es imposible para cualquier ser relacionarse con *Allāh* directamente en la forma original de síntesis...

¡Bienaventurado quien es aprobado por su Señor! Mas en verdad no hay nadie que no sea aprobado por su Señor porque [cada individuo] es la cosa merced a la cual subsiste el Señorío del Señor. De este modo, todo ser individual es aprobado por su Señor, y todo ser individual es feliz y bienaventurado<sup>9</sup>.

En la última parte de este párrafo, se afirma una íntima y recíproca relación entre cada ser individual y su Señor. Huelga decir que cada ser depende esencialmente de su Señor para su existencia. Pero el Señor también depende, en cierto sentido, de la aptitud receptiva (*qabilyya*)<sup>10</sup> del ser individual de quien es Señor. El Señor nunca puede ser tal sin alguien a quien «señorear» (*marbūb*). Ibn ‘Arabī se refiere, en este punto, al siguiente aforismo de Sahl al-Tustarī, un famoso teólogo sufí del siglo IX<sup>11</sup>.

«El Señorío posee un secreto, y éste eres tú mismo», aquí [por «tú mismo»] Sahl se dirige a cada ser individual existente en la realidad concreta, «y si fuera anulado<sup>12</sup>, el Señorío mismo se reduciría a nada». Observa bien que Sahl dice *si*, lo que implica la imposibilidad de que se produzca realmente el acontecimiento en cuestión. En otras palabras, éste [secreto] nunca será anulado y, en consecuencia, el Señorío nunca se reducirá a nada. Porque no puede haber existencia para ser alguno, excepto en virtud de su Señor, pero, en realidad, todo ser individual existe por siempre [si no en el mundo físico, por lo menos en alguna de las dimensiones no físicas de la realidad]. Así, el Señorío existirá por siempre.

Como ya se ha sugerido anteriormente más de una vez, el «Señor», en el pensamiento de Ibn ‘Arabī, es considerado en dos planos diferentes: 1) el «absoluto» (*muṭlaq*) y 2) el «relativo» (*idāfi*). El Señor, en el plano «absoluto» es *Allāh*, mientras que, en el segundo plano, es el Señor de un ser en particular y la forma actualizada de un Nombre determinado. Desde el punto de vista del concepto en sí de Señor (*rabb*), el plano que

Lo corresponde es el «relativo», siendo el Señor en el sentido «absoluto» un caso extremadamente excepcional. Al-Qāshānī explica este hecho de la siguiente manera<sup>13</sup>:

*Rabb* es un término relativo y requiere necesariamente su objeto [*marbūb*, literalmente «el o lo señorreado】]. La palabra *rabb*, en árabe, se utiliza en tres sentidos: 1) el de «posesor», por ejemplo *rabb al-dār* [el posesor de la casa], *rabb al-‘āmūm* [el posesor del ganado], etc.; 2) el de «amo», por ejemplo *rabb al-qawm* [el amo de las gentes], *rabb al-‘abīd* [el amo de los esclavos], etc.; 3) el del «que educa», por ejemplo *rabb al-ṣabī* [el que educa al muchacho], *rabb al-ṭifl* [el que educa al niño], etc.

La palabra *rabb* no es aplicable en el sentido no relativo excepto cuando se refiere al Señor del universo entero. En ese caso, decimos *al-rabb*, con artículo definido [sin mencionar el «objeto» del Señorío]. Con ello se indica únicamente a *Allāh*. Y a Él pertenece de forma esencial el Señorío en los tres significados distinguidos anteriormente, mientras que, a lo que no es *Allāh*, el señorío pertenece de forma accidental, ya que «lo que no es *Allāh*» no es sino un lugar en que [el Señorío que pertenece a *Allāh*] se manifiesta.

Así, pues, el Señorío es un atributo que pertenece a una sola cosa [o sea *Allāh*] pero aparece en muchas formas [como señoríos «relativos»]. Todo aquél en quien se manifiesta posee un señorío accidental de acuerdo con el grado hasta el que se le otorgue el poder de libre disposición que puede ejercer sobre sus posesiones, esclavos o hijos.

Puesto que el atributo del Señorío difiere de un lugar a otro, en lo que a manifestación se refiere, aparecen necesariamente diversos grados. De este modo, aquél a quien ha sido otorgado mayor control [sobre sus posesiones] que a otros posee por naturaleza un señorío superior.

Vemos así que el «Señor», ya sea «absoluto» o «relativo», requiere esencialmente un objeto sobre el que ejercer su Señorío. En resumen, el *rabb* no puede existir sin *marbūb*. Y eso es válido incluso cuando el Señor en cuestión es Dios. El único que no necesita nada más que a sí mismo es, como sabemos, lo Absoluto en su absolutud, es decir la Esencia divina.

Los Nombres divinos son esencialmente lo mismo que lo Nombrado. Y lo Nombrado no es [al fin y al cabo] sino Dios. [Pero existe una diferencia, porque] los Nombres [al contrario de lo que sucede con la Esencia] no dejan de re-

querir las realidades que ellos mismos producen. Y las realidades que requieren los Nombres no son sino el mundo. Así, la Divinidad [*ulūhiyya*, es decir lo Absoluto como Dios] requiere el objeto para el que aparece como Dios [*ma'lūh*, literalmente un objeto «dioseado»], al igual que requiere el Señorío su propio objeto [*marbūb*, «señoreado»]. De otro modo, o sea fuera del mundo, [la Divinidad o el Señorío] no posee realidad propia.

Lo único que es totalmente libre de cualquier necesidad en el mundo es lo Absoluto en cuanto Esencia. El Señorío no posee esa propiedad.

Así, la Realidad puede ser reducida a dos aspectos: por una parte, lo que es requerido por el Señorío y, por otra, la completa independencia respecto al mundo debidamente reivindicada por la Esencia. Pero [podemos avanzar un paso más y reducir ambos aspectos a uno solo, porque], en realidad y en verdad, el Señorío no es sino la Esencia misma<sup>14</sup>.

De este modo, sabemos que el «Señor» no es sino la Esencia (*dāt*) considerada como portadora de diversas relaciones (*nisab*). No debemos olvidar, sin embargo, que dichas relaciones no son entidades reales que subsistan en la Esencia divina. Son sencillamente los puntos de vista subjetivos propios de la mente humana, que, por naturaleza, no es capaz de aproximarse a la Esencia divina sino a través de ellas.

A propósito, hemos visto, en el pasaje citado, que Ibn 'Arabī distingue entre Divinidad (*ulūhiyya*) y Señorío (*rubūbiyya*). La Divinidad representa, como observa al-Qāshānī<sup>15</sup>, la «Presencia» o plano ontológico de los Nombres, a saber, de aquellos Nombres que pertenecen a lo Absoluto considerado como Dios. En este plano, lo Absoluto (como Dios) es objeto de veneración, de alabanza, de temor, de miedo, de plegaria y de obediencia por parte de las criaturas. El Señorío es la «Presencia» de las acciones (*af'āl*), es decir el plano de los Nombres específicamente relacionados con las acciones divinas en lo referente a la administración, el sustento y el control de los asuntos de las criaturas.

## IX. Misericordia ontológica

Los dos capítulos anteriores han puesto de manifiesto que existen diferentes categorías entre los Nombres divinos y que un Nombre superior contiene, virtualmente, todos los Nombres de rango inferior al suyo. Siendo así, es natural suponer que, en esta jerarquía, tiene que haber un Nombre supremo, el más comprehensivo de todos, que abarque el resto de los Nombres. De hecho, según Ibn 'Arabī, existe realmente dicho Nombre: «Misericordioso» (*rahmān*). El presente capítulo estará dedicado a considerar en detalle el pensamiento de Ibn 'Arabī acerca de este Nombre supremo, de su naturaleza y su actividad.

Desde sus inicios, el concepto de Misericordia divina fue siempre un tema dominante en el pensamiento islámico. El Corán insiste, constantemente y en todas partes, en la ilimitada Misericordia de Dios hacia las criaturas. La Misericordia de Dios es verdaderamente «comprehensiva»: abarca todo. También Ibn 'Arabī insiste mucho en la amplitud ilimitada de la Misericordia divina. «Has de saber que la Misericordia de Dios alcanza todo, tanto en la realidad actual como en la posibilidad.»<sup>1</sup>

Sin embargo, hay un punto importante en que su idea de la «misericordia» (*rahma*) difiere totalmente de la interpretación racional del término. Según ésta, *rahma* indica una actitud esencialmente emotiva, la actitud de la compasión, la bondadosa indulgencia, la piedad, la benevolencia, etc. Pero, para Ibn 'Arabī, *rahma* se refiere más bien a un hecho ontológico. Desde su perspectiva, *rahma* es, ante todo, el acto de hacer que las cosas sean, de darles existencia. Es concesión de existencia con, por supuesto, un matiz de actitud subjetiva y emotiva por parte de quien la realiza.

Por esencia, Dios «rebosa de munificencia» (*fayyād bi-l-ŷud*), es decir que Dios da existencia ilimitadamente y sin cesar a todo. Como dice al-

Qāšānī, «la existencia (*wuŷūd*) es la primera rebosadura de la Misericordia que se extiende a todas las cosas»<sup>2</sup>.

Esta idea de *rahma* da un matiz muy particular al concepto de la naturaleza ética de Dios, que desempeña un importante papel en el Islam y en general, como pone de relieve la interpretación que da Ibn ‘Arabī al concepto de «ira» divina.

Sabido es que el Corán, aun insistiendo en que Dios es el Misericordioso, subraya que, al mismo tiempo, es un Dios de Ira, un Dios de Venganza. El Dios del Corán es un Dios justo. Manifiesta amor y compasión ilimitados hacia los buenos y piadosos, pero ello no Le impide infligir castigo y penas implacables a quienes obran mal o se niegan a creer en Él y a obedecerle.

También Ibn ‘Arabī admite la «ira» (*gadab*) de Dios. Sin embargo, para él, *gadab* no es una emoción o una cólera corriente. Se trata, como sucede con su contrapunto, *rahma*, de algo de naturaleza ontológica. Por otra parte, ocupa una posición subordinada respecto a *rahma*, ya que *gadab* no es sino un objeto de la *rahma* ilimitada de Dios.

La existencia misma de la Ira tiene su origen en la Misericordia de Dios para con la Ira. Por lo tanto, Su Misericordia tiene precedencia respecto a Su Ira<sup>3</sup>.

Esta afirmación precisa una explicación. He aquí lo que dice al-Qāšānī al respecto<sup>4</sup>:

La misericordia pertenece esencialmente a lo Absoluto, porque éste es, en esencia, «Generoso» (*ŷawād*)... La ira, en cambio, no forma parte de la esencia de lo Absoluto. Al contrario, no es más que una propiedad negativa que surge debido a la ausencia de receptividad por parte de algunas cosas para una perfecta manifestación de los efectos y las diversas propiedades de la existencia.

La ausencia de receptividad en algunas cosas acarrea la no aparición de la Misericordia [en esas cosas], ya sea en este mundo o en el Más Allá. Y el hecho de que la Misericordia divina no consiga rebosar en una cosa de ese tipo por la carencia de receptividad de ésta recibe el nombre de «Ira» respecto a esa cosa en particular...

De este modo, resulta obvio que la Misericordia precede a la Ira en lo que

· refiere a lo Absoluto, ya que la Ira no es sino la ausencia de receptividad del *hūd* [que [debería recibir] la Misericordia en forma perfecta.

Imaginamos normalmente que lo que llamamos «mal» (*šarr*) es algo mal, algo que existe positivamente. Pero el «mal», en sí, es pura inexistencia ('*adam*). Sólo existe en el sentido meramente negativo en que una cosa determinada, cuando la Misericordia divina se aplica a ella, no es capaz, por naturaleza, de recibirla ni de aceptarla como debiera. En otras palabras, el «mal» es la situación negativa de las cosas que no pueden recibir la Misericordia (o sea la existencia) en su forma plena y perfecta y que, por consiguiente, no pueden acceder plenamente a la existencia.

A parte de esas cosas que constituyen los objetos de la Ira divina o, en términos más filosóficos, que no pueden tener existencia, todas las demás cosas que poseen, por naturaleza, la receptividad adecuada para la existencia la exigen a Dios. Y la actividad divina que se produce en respuesta a esta exigencia es la Misericordia. Resulta natural, por lo tanto, que la Misericordia afecte a todas las cosas que puedan existir.

Cada esencia [*'ayn*, es decir cada cosa en su estado arquetípico] exige existencia a Dios. En consecuencia, la Misericordia de Dios alcanza y abarca cada esencia. Porque Dios, merced a la Misericordia misma que ejerce sobre ésta, *hupta* [reconoce y aprueba] el deseo [latente] de existir de la cosa [incluso antes de que dicho deseo aparezca realmente] y da existencia [al deseo en cuestión]. Por esta razón afirmamos que la Misericordia de Dios se extiende a todas las cosas, tanto en la realidad actual como en la posibilidad<sup>5</sup>.

Cada cosa, ya desde su estado arquetípico, abriga un deseo (*ragba*) latente de existencia real. La Misericordia de Dios abarca incluso este deseo ontológico cuando éste se encuentra en estado de mera posibilidad y le otorga existencia. El deseo así actualizado constituye la «preparación» (*isti'dād*) de la cosa. La explicación que da al-Qāšānī del párrafo citado es de gran importancia filosófica<sup>6</sup>.

Los arquetipos permanentes, en su estado de latencia, no poseen más que una existencia inteligible [como objetos del Conocimiento de Dios]; no poseen existencia real de por sí. Están deseosos de existencia real y la piden a Dios. Cuando los arquetipos se hallan en dicho estado, la Misericordia esencial de Dios se

extiende a cada arquetipo, confiriéndole la capacidad de recibir una teofanía ontológica. Esta receptividad, o la «preparación» esencial para recibir existencia, es exactamente el deseo del arquetipo de obtener existencia real.

De este modo, el primer efecto de la Misericordia esencial en un arquetipo aparece en forma de aptitud natural para recibir existencia. Dicha aptitud recibe el nombre de «preparación». Dios ejerce la Misericordia sobre un arquetipo incluso antes de que éste posea «preparación» para la existencia, creando la «preparación» merced a la «santísima emanación» (*al-fayd al-aqdas*), es decir la manifestación esencial que tiene lugar en lo invisible. Así, pues, la «preparación» de un arquetipo es, a su vez, [resultado de] la Misericordia divina sobre ello [el arquetipo], ya que, antes de que se produzca, el arquetipo propiamente dicho no tiene existencia, ni tan siquiera para pedir su propia «preparación».

Estas palabras ponen de manifiesto que el ejercicio de la Misericordia divina no es sino el proceso de manifestación de lo Absoluto al que con frecuencia se ha hecho referencia a lo largo de las páginas anteriores. Porque la Misericordia es concesión de existencia y, en la concepción de Ibn 'Arabī, la concesión de existencia a las cosas del mundo por parte de lo Absoluto es exactamente lo mismo que la manifestación de lo Absoluto en dichas cosas.

En la anterior cita, al-Qāshānī afirma que la primera fase en la aparición de la Misericordia consiste en la concesión de «preparación» para la existencia a las cosas que todavía no son realmente. Y añade que esta fase corresponde a la «santísima emanación» de la teoría de la manifestación divina. Pero dicha declaración puede resultar engañoso, ya que presenta el asunto de forma extremadamente simplificada. Tendremos que reconsiderar en detalle el proceso mediante el cual la Misericordia divina se manifiesta, ciñéndonos a lo que el propio Ibn 'Arabī dice al respecto. Sin embargo, por desgracia, se trata de una de las partes más oscuras de los *Fuṣūṣ*. Citaremos, para empezar, el pasaje entero, dividiéndolo luego en tres partes representativas, en mi opinión, de las tres fases principales en la aparición gradual de la Misericordia<sup>7</sup>.

Los Nombres divinos son «cosas», y todos ellos se pueden reducir a una única Esencia (1).

El primer objeto que alcanza la Misericordia es la propia coseidad [o sea la realidad ontológica fundamental mediante la cual todo se vuelve cognoscible co-

...algo] de esa Esencia ('ayn) que extrae la propia Misericordia de la Misericordia. De este modo, el primer objeto que abarca la Misericordia es la propia Misericordia (2). Luego, [en el segundo estadio, el objeto de la Misericordia es] la coseidad de [los Nombres] que acabamos de mencionar (3). Seguidamente, [en el tercer estadio, es] la coseidad de todos los existentes que sin fin adquieren existencia, tanto en este mundo como en el Más Allá, ya se trate de substancias o de accidentes, compuestos o simples (4).

La primera fase en la aparición de la Misericordia divina es mencionada en la segunda frase (2) de este pasaje. La situación resultará más ineludible si la describimos de modo analítico, en los siguientes términos:

En el seno de lo Absoluto en su absolutidad, o la Oscuridad abismal, aparece primero un tenue presagio, un presentimiento, por así decirlo, de la Misericordia. Sin embargo, dado que la Misericordia, antes de empezar a manifestarse positivamente, es inexistente ('adam), necesita algo que le otorgue «existencia», es decir otra Misericordia que la preceda. Pero no puede haber Misericordia anterior a la Misericordia divina. En consecuencia, la única posibilidad es que la Misericordia divina se ejerza sobre sí misma. La automisericordia de la Misericordia constituye el primer estadio en la aparición de ésta.

Considerando la misma situación desde la perspectiva de la teofanía ontológica (*taṣalli*), podemos describirla como la primera aparición de un presagio de «existencia», lo cual significa que lo Absoluto en su absolutidad toma conciencia de sí mismo como «existencia». Es la manifestación de lo Absoluto a sí mismo. En cuanto a la «emanación» anteriormente mencionada, esta fase representa el inicio de la «santísima emanación» de lo Absoluto.

La frase (2) de la cita pretende ser una formulación teórica de este fenómeno. Significa que «el primer objeto de la Misericordia es la coseidad (*ṣay'iyya*) de esa Esencia [o sea la Esencia divina absoluta], que, con su propia Misericordia, da existencia a la Misericordia». Implica que, mediante la primera manifestación de su propia Misericordia, lo absolutamente Incógnito e Incognoscible llega a ser «cosa» (*ṣay'*). Y decir que lo Absoluto obtiene «coseidad», o sea una categoría ontológica por la cual se presenta como «cosa» (que es la determinación más general e indeterminada de todas), equivale a decir que un proceso de «autoobjetivación» ha empezado a producirse en el seno mismo de lo Absoluto. Ésta es la

aparición de la conciencia de sí mismo por parte de lo Absoluto y es, para el mundo, la aparición de una tenue luz antes del advenimiento de los albores de la existencia. En dicho estado, todavía no existe nada excepto lo Absoluto, pero la concesión de existencia, que es, desde un punto de vista teológico, la «creación», ya está obrando ininterrumpidamente.

La segunda fase de la aparición de la Misericordia corresponde al establecimiento de la coseidad de los Nombres o arquetipos permanentes al que se refieren las frases (1) y (3) de la cita. En dicha fase, la Misericordia, que ha convertido en «cosa» lo absolutamente Incógnito e Incognoscible, se extiende ahora a todos los Nombres, otorgándoles existencia. Los Nombres adquieren, de este modo, «coseidad» y se convierten en «cosas».

En lo relativo al *taṣallī*, la segunda fase representa la culminación de la «santísima emanación». A diferencia de la primera fase, la segunda nos acerca al mundo externo de la experiencia sensible pero, incluso en esa etapa, el *taṣallī* no es externo; sigue siendo un acontecimiento que se produce en lo invisible. Lo que ocurre es que lo Invisible (*gayb*) ya no es un estado primordial de total indiscernibilidad, puesto que las formas esenciales de las cosas ya son claramente discernibles. Dichas formas (*suwar al-mawiyūdāt*), en la oscuridad de lo Invisible, son los Nombres divinos. Y lo Absoluto, como ya hemos visto, se revela a sí mismo manifestándose en esas esencias. Ésta es la forma final en que la Consciencia divina hace su aparición, completando así la «santísima emanación».

Las formas esenciales que constituyen el contenido de la Consciencia divina son las primeras «determinaciones» (*ta'ayyunāt*) que aparecen en la Esencia, en su relación con el mundo de las criaturas. Y la «coseidad» que se produce en esta fase no es sino el ser de los arquetipos permanentes, siendo, en consecuencia, diferente de la «coseidad» de la primera fase, ya que todos los existentes, si bien siguen manteniendo la unidad esencial característica de la primera fase, tienen, al mismo tiempo, el propósito de convertirse en la totalidad de las esencias potencialmente divisibles. Y la Misericordia ejercida en esta fase es la de los Nombres divinos (*rahma asma'iyya*), distinta de la que obra en la primera fase, que es la de la Esencia (*rahma dātiyya*).

La tercera etapa en la aparición de la Misericordia se describe en la

trase (4) del texto citado. Tras haber dado existencia a los Nombres divinos (en la segunda fase), la Misericordia hace que las cosas individuales surjan como realizaciones concretas de los Nombres. Con ello, la actividad ontológica de la Misericordia queda completa, y el *tajallī*, por su parte, alcanza su fase final. Es lo que Ibn 'Arabī denomina la «emanación sinta» (*al-fayd al-muqaddas*), técnicamente distinta de la antes mencionada «santísima emanación» (*al-fayd al-aqdas*). De este modo, la Misericordia, partiendo de la propia Esencia divina, acaba extendiéndose a todos los seres posibles de la realidad fenoménica y abarcando el mundo entero.

Cabe observar que la actividad de la Misericordia que abarca todo el mundo del Ser es absolutamente imparcial e indiscriminada. Se aplica, literalmente, a todas las cosas. Para entender la naturaleza de su actividad, no hay que asociarla a nada humano que se suela relacionar con la palabra «misericordia» (*rahma*).

No entra en su actividad consideración alguna de alcanzar un objetivo o de decidir si una cosa resulta o no adecuada para un propósito. Tanto si resulta adecuada como si no, la Misericordia divina abarca todas las cosas confiriéndoles «existencia»<sup>8</sup>.

Ibn 'Arabī denomina esta Misericordia tan indiscriminada y desinteresada la «Misericordia del don gratuito» (*rahma al-imtinān*)<sup>9</sup>. Es totalmente gratuita y se otorga sin justificación concreta, no a modo de recompensa por algo bien hecho. Como dice al-Qāshānī<sup>10</sup>, la «Misericordia del don gratuito» es una Misericordia esencial que abarca todas las cosas sin excepción, porque no se trata de una recompensa que responda a un acto. De este modo, todo lo que adquiere «coseidad» obtiene esta Misericordia.

La Misericordia, en este sentido, es sinónimo de «existencia». Y ejercer «misericordia» significa otorgar «existencia» como don gratuito. Éste es, según Ibn 'Arabī, el significado del versículo coránico «Mi Misericordia abarca todas las cosas» (VII, 156): lo Absoluto otorga existencia a todo, sin discriminación alguna.

En cambio, hay un tipo de «misericordia» de carácter más humano: la «misericordia» que se ejerce como recompensa a un acto determinado. Ibn 'Arabī la llama «Misericordia de la obligación» (*rahmat al-wu'yūb*). La

idea se basa en otro versículo coránico: «vuestro Señor Se ha prescrito la Misericordia» (VI, 12). Esta Misericordia es ejercida de forma discriminada, o sea de acuerdo con lo que haya hecho cada persona. En términos ontológicos, es la Misericordia ejercida según la «preparación» de cada ser individual.

Por lo tanto, hay dos tipos de Misericordia (*rahmatān*), y el «Misericordioso», en consecuencia, tiene dos significados. Ambos sentidos se diferencian en árabe con dos Nombres: el primero es *al-Rahmān* y el segundo es *al-Rahīm*. El *Rahmān* es el Misericordioso en el sentido del Uno que ejerce la «Misericordia del don gratuito», mientras que el *Rahīm* es el Misericordioso en el sentido del Uno que ejerce la «Misericordia de la obligación»<sup>11</sup>.

Sin embargo, dado que el acto de Misericordia de la segunda categoría es un caso particular de la primera (que consiste en otorgar existencia a todos los seres), el Nombre *Rahīm* está incluido en el Nombre *Rahmān*. Ibn 'Arabī explica así este punto<sup>12</sup>:

[La Misericordia es de dos tipos:] la «Misericordia del don gratuito» y la «Misericordia de la obligación», que corresponden a [los Nombres] *Rahmān* y *Rahīm* respectivamente. [Dios] ejerce la Misericordia como acto gratuito bajo el nombre de *Rahmān*, pero Se obliga a Sí mismo [a recompensar con Misericordia] bajo el Nombre de *Rahīm*.

Sin embargo, este tipo de «obligación» forma parte del «don gratuito», de modo que *Rahīm* está incluido en *Rahmān*. Dios «Se ha prescrito la Misericordia» de tal manera que la Misericordia de este tipo puede alcanzar a Sus siervos en recompensa por las buenas acciones que hayan hecho individualmente, las buenas obras que menciona el Corán. Este tipo de Misericordia es una obligación de Dios contraída con esos siervos, y éstos son merecedores de este tipo de Misericordia por sus buenas obras.

Así, pues, la «Misericordia de la obligación» parece indicar que cada persona merece este tipo de Misericordia por haber realizado alguna buena obra. Para Ibn 'Arabī, ésta no es más que una interpretación superficial del asunto. A los ojos de quienes conocen la verdad, quien lleva a cabo una buena acción no es el hombre, sino el propio Dios.

Quien se encuentra en este estado [o sea quien tiene *entero* derecho a gozar

de la «Misericordia de la obligación»] sabe en su f uero interno *quién* es el verdadero agente [de la buena obra que lleva a cabo]. Las buenas obras se distribuyen entre los ocho miembros corporales del hombre. Y Dios ha declarado claramente que Él es la Ipseidad [o sea la realidad más profunda] de cada uno de esos miembros corporales. Desde este punto de vista, el agente real no puede ser sino Dios, lo que corresponde al hombre es únicamente la forma externa. [Cuando decimos que] la Ipseidad divina es inherente al hombre, [con ello nos referimos a que] no es inherente sino a uno de Sus Nombres [o sea el hombre como forma concreta de uno de los Nombres divinos, no al hombre como ser físico]<sup>13</sup>.

Respecto a la «Misericordia del don gratuito», el punto más importante que se debe recordar es que abarca todo sin excepción. Por lo tanto, también los Nombres divinos son objeto de este tipo de Misericordia.

Dios ha puesto la «Misericordia del don gratuito» por encima de todas las restricciones al declarar: «Mi Misericordia abarca todas las cosas» (VII, 156). Luego abarca también los Nombres divinos, es decir las realidades de todas las determinaciones relativas [de la Esencia divina]. Dios ha mostrado «Misericordia del don gratuito» a los Nombres [por el acto mismo de otorgar existencia a] nosotros [o sea al mundo]. De este modo, nosotros [el mundo] somos el resultado de la «Misericordia del don gratuito» ejercida sobre los Nombres divinos, es decir las relaciones propias del Señorío [o sea las diversas relaciones que aparecen por ser lo Absoluto el «Señor»]<sup>14</sup>.

La naturaleza universal, incondicional e indiscriminada de la «Misericordia del don gratuito» afecta seriamente la parte de la ontología de Ibn 'Arabī relacionada con el valor de las cosas. Su posición respecto a este problema se puede describir brevemente con la expresión: «Por encima del Bien y del Mal».

Como ya hemos visto, la Misericordia, en este sentido, no es sino concesión de existencia como tal a todas las cosas. Ello se produce cuando lo Absoluto se manifiesta en las formas de las criaturas. Este acto ontológico en sí no tiene nada que ver con los juicios morales. En otras palabras, no importa, en esencia, el que una cosa, como objeto de la Misericordia, sea buena (*jayr*) o mala (*šarr*). Las cosas adquieren éstas u otras propiedades o valores sólo después de haber recibido existencia mediante el acto de Misericordia universal. La aparición actual de la

bondad, la maldad, etc., es resultado de la actividad de la «Misericordia de la obligación», ya que el que una cosa adquiera propiedades de este tipo se debe a la naturaleza de la cosa en sí.

La «Misericordia del don gratuito» es concesión de existencia. Tiene que ver con la existencia como tal, no con el hecho de que la existencia sea buena o mala. Ésta es una de las principales tesis de Ibn 'Arabī. En resumen, todas las cosas son manifestaciones de lo Absoluto; la Misericordia, en este sentido, se extiende a todo, y todo está en la «vía recta» (*sīrat mustaqīm*). En esta fase, no existe distinción alguna entre el bien y el mal.

En verdad Dios es la vía recta. La vía está ahí, expuesta a la vista de todos. Es inherente a las cosas grandes y pequeñas, a las que ignoran la verdad y a las que la conocen bien. Por ello se dice que Su Misericordia abarca todas las cosas, sean éstas viles y despreciables o magnas y majestuosas.

De este modo [se dice en el Corán:] «No hay ni un solo animal en la tierra que Él no guíe. En verdad, mi Señor está en la Vía recta» (XI, 56). Por lo tanto, queda claro que todo el que camina en la tierra se halla en la Vía recta del Señor. Desde este punto de vista, nadie es de «aquellos que son objeto de ira» (I, 7), ni de «los que se extravían» [*ibid.*]. Tanto «ira» como «extraviarse» existen de forma secundaria. Todo retorna finalmente a la Misericordia que es universal y precede [la aparición de todas las distinciones secundarias]<sup>15</sup>.

Dios guía a cada animal por la Vía recta. Eso significa que todo, en la medida en que es ser, es bueno, y, como ya hemos visto anteriormente, Dios lo aprueba.

Al avanzar todas las cosas por la Vía recta de Dios, guiadas por Él, cada una va mostrando sus rasgos característicos, es decir que cada una lleva a cabo, individualmente, actos que le son propios. Cada uno de dichos actos es una manifestación concreta del Nombre particular que actúa como Señor personal de cada ser. En otras palabras, todo, tras haber sido puesto en la Vía recta por la actividad ontológica de la Misericordia, empieza a mostrar de forma secundaria sus propios rasgos característicos, de acuerdo con la peculiaridad (*jusūsiyya*) del Nombre del que es la encarnación.

Todo, excepto lo Absoluto, es [lo que en el Corán se describe como] un animal que camina en la tierra. Se llama «animal» porque posee un espíritu (*rūh*)<sup>16</sup>.

Pero nada «camina» por sí solo. Todo lo que «camina» lo hace sólo de forma secundaria, siguiendo el movimiento de [su propio] Señor, que es quien avanza realmente por la Vía recta. Pero la Vía, a su vez, no puede ser tal a menos que haya alguien que camine por ella<sup>17</sup>.

De este modo, puede decirse que nada es, fundamentalmente, en calidad de ser, ni bueno ni malo. Sin embargo, dado que la existencia es una manifestación directa de la Misericordia esencial de lo Absoluto, en este sentido, todo debe ser considerado como esencialmente «bueno» (*tayyib*). Todas las cosas, sean cuales sean, son buenas en cuanto a su existencia. Sólo cuando el hombre, desde su perspectiva subjetiva y relativa, empieza a apreciar o despreciar las cosas, la distinción entre bien y mal cobra entidad. Para Ibn 'Arabī, la diferencia entre lo «bueno» y lo «malo» es una mera cuestión de puntos de vista relativos. Lo explica de la siguiente manera<sup>18</sup>:

Acerca de la «maldad» del ajo, el Profeta observó una vez: «es una planta cuyo aroma me desagrada». No dijo: «Me desagrada el ajo», porque la cosa en sí no es lo que desagrada; lo susceptible de desagradar es únicamente lo que aparece de dicha cosa.

De este modo, el desagrado surge ya sea por el hábito, a saber, porque una cosa no se ajusta a nuestra naturaleza o propósito, o por alguna regla de la Ley, o porque la cosa en cuestión no satisface nuestro deseo de perfección. No puede haber más causas que las que he enumerado.

Y puesto que las cosas del mundo se dividen en categorías: buenas [o sea agradables] y malas [o sea desgradables], el Profeta [Muhammad] era de tal naturaleza que hallaba gusto en lo bueno y disgusto en lo malo.

El Profeta también dijo, describiendo a los ángeles, que les molestan los olores repugnantes [que exhalan los seres humanos] a causa de la putrefacción natural que caracteriza la constitución elemental del hombre. El hombre ha sido «creado de arcilla, de lodo negro fue formado» (XV, 26), por ello desprende un olor repulsivo, que desagrada a los ángeles por naturaleza. El escarabajo pelotero encuentra repulsivo el olor de una rosa, que es, en realidad, una dulce fragancia. Para el escarabajo pelotero, la rosa no emite una dulce fragancia. Así, pues, el hombre, que es como un escarabajo pelotero en su naturaleza y constitución interna, encuentra repulsiva la verdad y placentera la falsedad. A ello se refieren las palabras de Dios: «Y los que creen en la falsedad y descreen en Dios»

(xxix, 52). Y Dios los describe como gentes desorientadas cuando dice: «son ellos quienes están desorientados» [*ibid.*], queriendo decir con ello que son gentes que se desorientan a sí mismas, ya que no disciernen lo bueno de lo malo y, por consiguiente, carecen totalmente de discernimiento. Respecto al Apóstol de Dios [Muhammad], el amor hacia lo bueno en todas las cosas fue infundido en su corazón. Y todo, sin excepción, es [esencialmente] bueno.

Mas ¿es imaginable que haya en el mundo [un hombre de] tal constitución interna que encuentre en todo únicamente lo bueno y no lo malo? Yo digo: «No, es imposible». Porque encontramos la [oposición entre lo bueno y lo malo] incluso en el fundamento mismo del que surge el mundo, es decir lo Absoluto. Sabemos que lo Absoluto [como Dios] ama y aborrece. Y lo malo no es sino aquello hacia lo que uno siente aversión, mientras que lo bueno no es sino aquello por lo que siente complacencia. El mundo ha sido creado a imagen de lo Absoluto [o sea con agrados y desagrados], y el hombre ha sido creado a imagen de ambos [de lo Absoluto y del mundo].

En consecuencia, obligado es que ningún hombre sea [de tal] constitución que perciba exclusivamente un aspecto [el aspecto bueno o el malo] en todo. Pero no existe un [hombre de tal] constitución que discierna un elemento bueno en algo malo, siendo consciente de que lo malo es tal tan sólo por [la impresión subjetiva que causa] el gusto, y que es [esencialmente] bueno si se considera fuera de [la impresión subjetiva causada por el] gusto. En el caso de un hombre así, la percepción de lo bueno puede ser tan poderosa que le haga olvidar completamente la percepción de lo malo. Ello es posible. Mas no lo es el hacer desaparecer por completo lo malo del mundo, es decir del reino del Ser. La Misericordia de Dios abarca lo bueno y lo malo. Lo malo se considera a sí mismo bueno, y lo que [para otros] es bueno le parece malo. No hay nada bueno en el mundo que no se convierta en algo malo desde cierto punto de vista y para una constitución determinada, y lo mismo sucede a la inversa.

Desde esa perspectiva, incluso lo bueno y lo malo en el sentido religioso, o sea la «obediencia» (*tā'a*) y la «desobediencia» (*ma'siyya*) resultan ser, en el fondo, dos facetas distintas de una misma cosa. Ibn 'Arabī lo explica aludiendo al significado simbólico que contiene la historia de Moisés, en que éste tiró al suelo su báculo en presencia del Faraón<sup>19</sup>.

«Seguidamente arrojó su báculo» (xxvi, 32). El báculo (*'aṣā*) simboliza algo [a saber, el espíritu o la naturaleza del Faraón] con que el Faraón, en su altanería,

desobediencia ('asd) a Moisés y se negó a responder al llamamiento de Moisés. «Y he aquí que se convirtió en sierpe manifiesta» [ibid.], es decir que el báculo se transformó en una aparente sierpe (*hayya*). De este modo, [el versículo coránico aquí citado significa que] la desobediencia, que era algo malo, se tornó obediencia, que era algo bueno.

Rivalizando con los magos de la corte egipcia en presencia del Faraón, Moisés tira al suelo el báculo que lleva en la mano. El báculo (en árabe 'asd) es inmediatamente asociado, en la mente de Ibn 'Arabī, al verbo ('asd) que significa «rebelarse», «desobedecer», por afinidad fonética, y el báculo se convierte, pues, en símbolo de «desobediencia». Se convierte en símbolo del hecho de que el Faraón haya desobedecido a Moisés y no haya respondido al llamamiento de éste.

El báculo caído se transforma en sierpe. La palabra «sierpe» o «serpiente» en árabe, *hayya*, provoca, una vez más, en la mente de Ibn 'Arabī, una asociación fonética: la palabra *hayāt*, es decir «vida». En este contexto en particular, se refiere a la vida espiritual que resulta del contacto inmediato del hombre con la estructura profunda de la Realidad. Y, para Ibn 'Arabī, significa «obediencia» a Dios.

De este modo, la proeza de Moisés describe de forma simbólica el alma, desobediente por naturaleza, del Faraón transformándose en un alma obediente y dócil. No es que haya dos almas distintas, una obediente y otra desobediente. Como observa al-Qāshānī<sup>20</sup>, el alma en sí es «una única realidad», si bien se convierte en buena o mala según los contextos. Una única realidad que muestra dos aspectos distintos y aparece de dos maneras.

El báculo de Moisés *per se* sigue siendo el mismo, pero unas veces aparece como báculo y, otras, como serpiente, en función de situaciones concretas, o sea conforme al punto de vista desde el que uno lo contempla. Asimismo, haga lo que haga el Faraón, el acto en sí no es ni bueno ni malo. Lo único que cambia son sus propiedades. El mismo acto del Faraón es, unas veces, obediencia y, otras, desobediencia.

Todo ello sucede de acuerdo con las palabras de Dios: «Dios convertirá sus malas acciones en buenas» (XXV, 70), en lo que se refiere a sus calificaciones [y no a la esencia misma de las acciones]. Así, en este caso, diferentes calificaciones aparecieron como realidades distintas en una única substancia. Es decir que una

única substancia apareció como báculo y como sierpe o, [como dice el Corán,] «sierpe manifiesta». Como sierpe, se tragó todas las demás serpientes, mientras que, como báculo, se tragó todos los báculos<sup>21</sup>.

Ibn 'Arabī desarrolla el mismo pensamiento, desde una perspectiva propiamente teológica, como el problema de la Voluntad divina (*maṣī'a*).

Todos los acontecimientos que se producen en este mundo, todas las acciones realizadas, sin excepción alguna, se deben a la Voluntad divina. En este sentido, no puede haber distinción entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto. Cada fenómeno, tal como es en la realidad, es un efecto directo de la Voluntad de Dios. Cada acontecimiento se produce de un modo determinado porque así lo quiere Dios.

Este punto de vista es totalmente distinto del de la Ley Sagrada, que aprueba tal cosa y desaprueba tal otra. Cuando un hombre «malvado» hace algo «malo», su acto va obviamente en contra de la Ley Sagrada pero, según Ibn 'Arabī, nunca va en contra de la Voluntad de Dios porque es absolutamente imposible que algo ocurra contra la Voluntad de Dios. He aquí lo que dice Ibn 'Arabī sobre la cuestión<sup>22</sup>:

Cada decreto que se lleva a cabo en el mundo [o sea cualquier cosa que se produzca en el mundo como fenómeno concreto] es un decreto de Dios, incluso cuando viola el tipo particular de decreto que se ha dado en llamar la Ley Sagrada, ya que, en realidad, sólo cuando un decreto es verdaderamente un decreto de Dios puede ser llevado a cabo. Todo lo que sucede en el mundo se produce únicamente de acuerdo con lo que decreta la Voluntad divina, y no de acuerdo con el decreto de una Ley Sagrada establecida, si bien, sin lugar a dudas, el establecimiento mismo de una Ley Sagrada se debe a la Voluntad divina. Es más, precisamente porque Dios así lo quiere, se realiza el establecimiento de la Ley Sagrada. Sin embargo, en este caso, la Voluntad divina sólo afecta al establecimiento de la Ley, y no a la práctica de lo que la Ley ordena.

De este modo, la Voluntad ostenta la autoridad suprema. Y ésta es la razón por la cual Abū Ṭālib (al-Makkī) la consideraba como el «Trono de la Esencia divina», ya que la Voluntad exige que los decretos sean llevados a cabo.

Siendo así, nada sucede en este mundo fuera de la Voluntad, y nada desaparece de la esfera del Ser si no es por la Voluntad. Y cuando el Mandato divino<sup>23</sup> es violado en este mundo por lo que recibe el nombre de «desobediencia» [o «pecado»], es cuestión del Mandato «mediato», no del Mandato «primigenio».

Nadie, haga lo que haga, puede actuar en contra de Dios en lo que respecta al Mandato de la Voluntad [o sea el Mandato primigenio]. La desobediencia se produce únicamente en relación con el Mandato «mediato».

La Voluntad de Dios afecta sólo al *takwīn*, «don de existencia» o «creación». En la esfera de los actos humanos, por ejemplo, la Voluntad afecta a la existencia de un acto determinado. La Voluntad no tiene relación directa con la cuestión de quién es la persona individual a través de la cual se produce el acto. Todos los actos tienen lugar necesariamente a través de personas individuales. Cada individuo, en este sentido, es una persona «responsable», es decir alguien que tiene ciertas responsabilidades en los límites del sistema de una Ley Sagrada. Y cada acto humano se convierte en «bueno» o «malo» a través de este proceso de «mediación» personal.

En realidad, el Mandato de la Voluntad está exclusivamente dirigido a dar existencia a un acto en sí; no es competencia de la Voluntad el «quién» manifieste este acto. De este modo, es absolutamente imposible que no ocurra el acto en cuestión. Pero, en función del lugar concreto [en que se realice], un [mismo] acto recibirá unas veces el nombre de «desobediencia» al Mandato divino [a saber, cuando la Ley Sagrada de la comunidad lo prohíbe] y, otras, el de «obediencia» [cuando se da la circunstancia de que la persona en cuestión pertenece a una comunidad cuya Ley Sagrada permite ese acto]. Y [el mismo acto] recibe censuras o alabanzas en función de ello.

Siendo la situación como acabamos de mostrar, todas las criaturas están fundamentalmente destinadas a alcanzar la felicidad a pesar de las diferencias de especies que existen entre ellas. Dios mismo expresa este hecho cuando afirma que Su Misericordia abarca todo y que la Misericordia se anticipa a la Ira divina. «Anticiparse» significa adelantarse a algo. Así, tan pronto como una persona en particular que ha recibido un juicio [negativo] por lo que [esencialmente] va después [o sea la Ira] alcanza lo que va delante de ello [o sea la Misericordia], esto último pronuncia un [nuevo] juicio sobre ella, de modo que la Misericordia se apodera de ella. Tal cosa puede producirse porque no hay absolutamente nada que pueda anticiparse a ello [a la Misericordia].

A ello se refiere la sentencia: «La Misericordia de Dios se anticipa a Su Ira», por la decisiva influencia que la Misericordia ejerce sobre todo lo que la alcanza, ya que es la meta final [de todo], y todo se precipita hacia esa meta. Todo al-

canza necesariamente la meta final. Así, todo obtiene necesariamente la Misericordia y abandona la Ira<sup>24</sup>.

Esta descripción de la Misericordia sugiere claramente que Ibn 'Arabī considera el fenómeno de la Misericordia universal desde dos puntos de vista al mismo tiempo. La sentencia básica: «la Misericordia de Dios fluye en todos los seres»<sup>25</sup> significa ontológicamente que todo lo existente existe por el acto divino de la concesión de existencia. El aforismo significa también que todo se encuentra bajo la Misericordia divina y, en consecuencia, todo es bienaventurado y feliz.

Todo lo que es recordado por la Misericordia es feliz y bienaventurado. Pero no hay nada que no haya sido recordado por la Misericordia. Y el recuerdo de las cosas por parte de la Misericordia es exactamente lo mismo que la existencia de éstas. Así, todo lo existente es objeto de Misericordia.

No pierdas de vista, amigo, lo que te he dicho, por influencia de tu visión de las gentes miserables y tu creencia en los tormentos del Más Allá que no cesan jamás, una vez que los hombres han sido condenados a ellos. Has de saber ante todo que la Misericordia consiste fundamentalmente en dar existencia, de modo que incluso los tormentos del Infierno han recibido existencia por parte de la Misericordia que se ha dirigido a ellos<sup>26</sup>.

Luego, en el pasaje siguiente al que acabamos de citar, Ibn 'Arabī distingue dos clases distintas de efecto producido por la Misericordia: 1) un efecto ontológico producido directamente por su Esencia, y 2) un efecto producido de acuerdo con la petición del hombre. Esta distinción corresponde a lo que ya hemos visto respecto a la distinción entre la «Misericordia del don gratuito» y la «Misericordia de la obligación». Sólo que, esta vez, la considera desde una perspectiva algo diferente.

En su efecto, la Misericordia tiene dos aspectos distintos. El primero corresponde al efecto que produce de acuerdo con su propio requisito esencial. Consiste en que la Misericordia da existencia a cada esencia individual ['ayn, arquetipo]. Al hacerlo, no toma en consideración el propósito o la carencia de propósito, la conveniencia o la inconveniencia, ya que el objeto de la Misericordia es la esencia de toda cosa existente antes de que ésta exista realmente, es decir mientras permanece en el estado de arquetipo permanente.

Así [por ejemplo,] la Misericordia discierne lo Absoluto como «creado» en las diversas religiones, [incluso antes de su existencia real,] como uno de los arquetipos permanentes [o sea como existente en potencia], y lo abarca espontáneamente, dándole existencia real. Por esta razón, afirmo que lo Absoluto «creado» en las diversas religiones constituye el primer objeto de Misericordia inmediatamente después de haberse abarcado a sí misma ocupándose de dar existencia a todos los seres.

El segundo tipo de efecto es que provoca la «petición» [por parte de las criaturas]. Pero [hay dos tipos de «petición»]. Los que están velados [respecto a la verdad] piden a lo Absoluto Misericordia hacia ellos, representando cada uno de ellos lo Absoluto en [la forma determinada que es] su propia religión. Las gentes de la revelación, en cambio, piden a la Misericordia de Dios que resida en ellos. Piden Misericordia en Nombre de *Allāh*, diciendo: «¡Oh, *Allāh*, ten misericordia de nosotros!». Y [en respuesta, lo Absoluto] no muestra su Misericordia sino haciendo que la Misericordia resida en ellos. Y la Misericordia [que reside en esos sabios] produce su efecto positivo en ellos [es decir: ellos mismos se vuelven poseedores de la Misericordia y empiezan a actuar como «misericordiosos»]<sup>27</sup>.

Intentemos captar exactamente lo que quiere decir Ibn ‘Arabī en este importante y oscuro pasaje. El primero de ambos aspectos del efecto de la Misericordia aquí descrito no es difícil de entender porque se refiere a la actividad ontológica de la Misericordia de la que ya hemos hablado en lo referente a la Misericordia de tipo *rahmān*. Nos remite a una de las tesis más importantes de Ibn ‘Arabī, a saber, que los seres obtienen su existencia por la Esencia de lo Absoluto que se manifiesta en la forma concreta de cada uno de ellos, de acuerdo con la capacidad determinada en la eternidad para cada cosa.

Aquí, Ibn ‘Arabī abandona el plano de las consideraciones teóricas generales y reduce su observación a un caso muy particular: el problema de la relación entre el creyente y el objeto de creencia dentro de los límites de la religión tradicional de su comunidad. El efecto de la Misericordia, afirma, aparece primero en la Misericordia, que ejerce una Misericordia ontológica (creadora) sobre sí misma. Seguidamente, la Misericordia otorga existencia a lo Absoluto «creado» en las diversas religiones.

Huelga decir que los propios creyentes, en la medida en que son «seres», son originalmente arquetipos y, como tales, son necesariamente ob-

jetos de la Misericordia ontológica. Pero los objetos de creencia de esos creyentes, o sea sus dioses, también son originalmente arquetipos incluidos entre los arquetipos de los creyentes. Por lo tanto, es normal que ellos también se vean afectados por la Misericordia ontológica. En otras palabras, la misma actividad de la Misericordia que da existencia a los creyentes como objetos de Misericordia da existencia también a lo Absoluto «creado» dentro de los propios creyentes.

A diferencia de esta actividad de la Misericordia ontológica, el segundo aspecto corresponde al efecto de la Misericordia que se produce de acuerdo con lo que una persona determinada pide a su Señor, siendo motivado cada ser por un propósito individual. Este aspecto de la Misericordia varía según la naturaleza de lo que piden los «solicitantes» individuales.

Ibn 'Arabī divide a los «solicitantes» (*tālibūn*) de Misericordia en dos clases: 1) las gentes «veladas» y 2) las gentes de la «revelación». En la primera clase, cada uno implora a su Señor diciendo: «¡Ten piedad de mí!», «¡Dame esto, dame lo otro!». En opinión de Ibn 'Arabī, se trata de un acto necio originado por la ignorancia de la verdad. La Misericordia de Dios no produce efecto alguno salvo en función de lo que ha sido eternamente determinado en forma de arquetipos permanentes. Por mucho que implore a Dios, los arquetipos permanentes de ese individuo o de otros nunca puedan verse alterados.

Las gentes de la segunda clase, en cambio, piden algo extraordinario. Para empezar, no dirigen sus súplicas a un Señor individual, sino a *Allāh*, como punto de unificación global de todos los Nombres. Exclaman: «¡Oh, *Allāh*, ten misericordia de nosotros!». Ello no debe ser interpretado literalmente, como si imploraran a Dios la misma misericordia con que un hombre «misericordioso» se comporta respecto a los demás seres humanos. Lo que piden es que Dios los haga subjetivamente conscientes de la Misericordia universal implícita en el Nombre de *Allāh*. Su deseo es llegar más allá del estado pasivo de objetos de la Misericordia (*marḥūm*) y pasar a la situación de *rahīm* (misericordioso) y, de este modo, tomar conciencia de que todos los Nombres, por así decirlo, son sus propios atributos.

Cuando este deseo se cumple realmente, la Misericordia empieza a surtir su efecto positivo en el interior de esa gente como sus propios atributos personales. Y cada uno pasa del estado de *marḥūm* al de *rahīm*. La

Misericordia actúa de este modo, según Ibn 'Arabī, porque el efecto real de una propiedad empieza a aparecer positivamente sólo cuando el contenido inmaterial (*ma'ná*) de ésta llega a residir en un lugar determinado.

Así, ello [la esencia inmaterial de la Misericordia establecida en un lugar en particular] funciona como el *rahīm* en el verdadero sentido de la palabra. Dios es Misericordioso para con Sus siervos, de los que Se ocupa únicamente mediante la Misericordia, y cuando esta Misericordia se establece en ellos [como estado subjetivo], experimentan por «saber inmediato» el efecto positivo de la Misericordia como propiedad de ellos. Ya que quien es recordado [en este sentido] por la Misericordia es sujeto de Misericordia. Entonces, su estado [quedará expresado con más propiedad por] un nombre que describe un agente [y no un nombre que describe el estado pasivo, *marḥūm*]], a saber, «misericordioso» o *rahīm*<sup>28</sup>.

Dicho hombre, explica Ibn 'Arabī, es consciente, en su fuero interno, de la actividad de la Misericordia como estado subjetivo propio. Ya no es un «objeto» de Misericordia, alguien a quien se aplica la Misericordia, sino un «sujeto» de la Misericordia que la ejerce sobre otros seres. Se convierte en un hombre digno del apelativo «misericordioso». La importante consecuencia de esta transformación personal mediante la apropiación de la Misericordia será objeto de estudio más adelante, cuando tratemos la cuestión del Hombre Perfecto.

En lo anterior, hemos seguido el desarrollo del pensamiento de Ibn 'Arabī en lo relativo al Nombre divino «Misericordioso» (*rahmān*) e intentado aclarar la estructura de la Misericordia (*rahma*) que constituye el núcleo conceptual de este Nombre.

La siguiente cuestión es: ¿cómo surge la Misericordia de lo Absoluto? Ibn 'Arabī explica su opinión al respecto utilizando la poderosa y gráfica imagen de la «exhalación».

Es de experiencia común el hecho de que, cuando retenemos la respiración durante un tiempo, el aire comprimido en el tórax nos produce un insoportable dolor. Cuando alcanzamos el límite máximo y ya no podemos aguantar más, el aire retenido es expelido de golpe. Es un fenómeno natural el que el aliento comprimido en el pecho busque a la fuerza una salida y acabe por conseguirlo, en una violenta explosión. Al igual que el aire es bruscamente expelido del pecho, la existencia comprimida

en las profundidades de lo Absoluto, en forma de Misericordia, se precipita fuera de lo Absoluto. Este fenómeno recibe el nombre de «aliento del Misericordioso» (*al-nafas al-rahmāni*)<sup>29</sup>.

Ibn 'Arabī describe el estado que precede la exhalación del aliento de la Misericordia con una palabra igualmente expresiva, *karb*, cuya raíz significa «sobrecargar», «llenar» y se usa para indicar el estado en que el estómago, por ejemplo, está ahítico. Es un estado de extrema tensión, a punto de explosión, causada por la excesiva cantidad de cosas que se encuentran en su interior.

A causa de este ahitamiento [o sea para aliviarse del exceso de tensión interna], lo Absoluto exhala. El aliento se atribuye al Misericordioso [y se denomina «aliento del Misericordioso»] porque [lo Absoluto bajo el Nombre de] el Misericordioso hace acto de Misericordia, mediante su aliento, hacia las Relaciones divinas [o sea los Nombres] respondiendo a la petición de éstas de que las formas del mundo sean creadas<sup>30</sup>.

La Misericordia, como ya hemos visto anteriormente, significa concesión de existencia. Y la «exhalación» del aliento del Misericordioso es una expresión simbólica que indica la manifestación del Ser, o el acto divino de dar existencia a las cosas del mundo. Utilizando las imágenes características de Ibn 'Arabī, este fenómeno se puede describir también como el de los Nombres divinos precipitándose al mundo real de la existencia. Los Nombres divinos, según la metáfora, se encuentran originalmente en estado de intensa compresión dentro de lo Absoluto. Alcanzando el límite extremo de compresión interior, los Nombres «se precipitan» fuera del seno de lo Absoluto. Ibn 'Arabī describe de este modo gráfico el proceso ontológico por el que los Nombres divinos se realizan en las formas del mundo. Es el nacimiento del mundo como conjunto de los seres que existen exteriormente. Bālī Effendi explica el proceso de la siguiente manera<sup>31</sup>:

Los Nombres, antes de su existencia en el mundo exterior, existen ocultos en la Esencia de lo Absoluto, y buscan todos ellos una salida hacia el mundo de la existencia externa. Este estado es comparable a la situación de un hombre que retiene su aliento. El aliento contenido en su interior busca una salida hacia el exterior, lo que produce en el hombre en cuestión una dolorosa sensación de

extrema compresión. Sólo cuando exhala, cesa dicha compresión... Al igual que el hombre sufre el tormento de la compresión si no exhala el aire, lo Absoluto sentiría el dolor de la compresión si no creara el mundo en respuesta a la demanda de los Nombres.

Bâlî Effendi añade que este fenómeno del «aliento» (*tanaffus*) divino equivale a lo que sucede cuando Dios pronuncia la palabra «¡Sé!» (*kun*) al mundo. «Exhaló» significa «soltó lo que estaba en Su Interior al Exterior pronunciando la palabra “Sé”. De este modo, Él mismo, tras haber estado en el Interior, pasa a existir en el Exterior».

Es importante observar que, en la cosmovisión de Ibn ‘Arabî, esta «exhalación» de la Misericordia no es algo que se produjo, de una vez por todas, en algún momento del pasado. Al contrario, el proceso del «aliento comprimido» (los Nombres contenidos en lo Absoluto) que se precipita, en virtud de su propia presión, hacia el exterior se produce incesantemente y sin interrupción. Este proceso continuo es el que mantiene la subsistencia de este mundo. Utilizando la terminología aristotélica, las cosas pasan constantemente del estado de potencialidad al de actualidad. Es un proceso incesante y perpetuo en que el Ser de lo Absoluto rebosa universalmente en el Ser de las criaturas. Así, el Ser real y absoluto (*al-wuŷûd al-ḥaqîqî*) se transforma continuamente y sin pausa alguna en el Ser relativo (*al-wuŷûd al-idâfî*). Esta transformación ontológica, que Ibn ‘Arabî llama en ocasiones «emanación» (*fayd*), es, en su opinión, un movimiento natural y necesario del Ser causado por la presión interna de la potencialidad ontológica retenida en lo Absoluto. Sin esta transformación constante, o sea sin la «exhalación», el Ser quedaría comprimido en el interior de lo Absoluto hasta el límite más extremo, y la Esencia de lo Absoluto se vería estructuralmente en la misma situación que se produce cuando sufrimos un dolor insoportable al retener la respiración.

El fenómeno del «aliento del Misericordioso» ha sido interpretado en las páginas precedentes desde el punto de vista de los Nombres divinos. También puede entenderse desde el punto de vista del Señorío (*rûbûbiyyâ*) ya que, como hemos visto, «Señor» es una forma particularizada de lo Absoluto en el plano de los Nombres divinos. Lo Absoluto en su absolutidad es completamente «independiente». No necesita nada, no busca

nada fuera de sí mismo. Pero lo Absoluto en calidad de Señor necesita objetos de Señorío, no subsiste sin *marbūb*.

El *marbūb* (señoreado) no es sino el mundo existente. El Señor debe, pues, crear las cosas del mundo. Lo mismo puede ser expresado en términos religiosos diciendo que corresponde esencialmente a lo Absoluto, como Señor, ser solícito con sus siervos.

En el plano del Ser en que éste se divide en diversas relaciones opuestas entre sí<sup>32</sup>, Dios se describe a Sí mismo en una [célebre] Tradición como el que es «solícito (*ṣafāqa*) para con Sus siervos».

La primera cosa que [lo Absoluto] exhaló por su «aliento de Misericordia» fue su Señorío. Éste fue realizado dando existencia al mundo, porque el mundo era lo que requerían esencialmente el Señorío y todos [los demás] Nombres divinos. Desde este punto de vista, resulta evidente que la Misericordia abarca todo<sup>33</sup>.

De este modo, el «aliento del Misericordioso» es el principio del Ser o la base del Ser que se extiende sobre el mundo de las cosas materiales y el de los seres espirituales. En esta faceta ontológica, el «aliento del Misericordioso» es considerado por Ibn 'Arabī como la Naturaleza (*tabī'a*).

Desde esta perspectiva, el «aliento» es una substancia (*jawhar*, en el sentido aristotélico de Materia Prima) en que todas las formas del Ser, tanto materiales como espirituales, se manifiestan. En este sentido, la Naturaleza precede necesariamente cualquier forma que se manifieste en ella.

La Naturaleza tiene precedencia respecto a todo lo que ha nacido de ella con forma definida. Pero, en realidad, la Naturaleza no es sino el «aliento del Misericordioso». Todas las formas del mundo se manifiestan en éste, desde las formas superiores hasta las inferiores, en virtud de la difusión del «aliento» a través de la substancia material en el mundo de los cuerpos físicos concretos. El «aliento» también se difunde a través del Ser de los espíritus de naturaleza luminosa y los atributos. Pero ése es otro tipo de difusión del «aliento»<sup>34</sup>.

Según este pasaje, el «aliento» divino se extiende por la substancia material, o sea la Materia Prima (*hayūlā*), que es receptiva de las formas físicas y da existencia a los cuerpos físicos en el mundo material. El «aliento» impregna, al mismo tiempo, las substancias espirituales, dando así

existencia a los espíritus de la Luz, es decir las cosas inmateriales, difundiéndose a través de la Naturaleza espiritual, que es otro tipo de Materia Prima. También se extiende a través de la Naturaleza accidental, dando así existencia a diversos accidentes que existen como atributos inherentes a las substancias.

Considerar la concesión de existencia por parte de lo Absoluto como «aliento» del Misericordioso no es, para Ibn 'Arabī, una simple metáfora que se le haya ocurrido de forma fortuita. Se trata de una metáfora *esencial*. El fenómeno ontológico, desde su perspectiva, coincide en todos los aspectos de importancia con el fenómeno fisiológico de la respiración. Todos los atributos básicos que caracterizan el acto humano de la respiración se aplican analógicamente al «aliento» de Dios. En lo que sigue tendremos en cuenta este punto, basándonos en la descripción de Ibn 'Arabī<sup>35</sup>:

Lo Absoluto se atribuye a sí mismo el «aliento del Misericordioso». Siempre que algo es calificado por un atributo, todas las cualidades que se deducen naturalmente de dicho atributo deben ser necesariamente atribuidas a la cosa en cuestión. [En el caso que nos ocupa, en particular,] sabes bien qué cualidades se deducen naturalmente del atributo de la respiración en un animal que respira<sup>36</sup>. He aquí el porqué de que el aliento divino acoja las formas del mundo. De este modo, el aliento divino actúa como la Materia Prima en relación con las formas del mundo. Y [el aliento divino, en este aspecto] es precisamente lo que llamamos Naturaleza.

En consecuencia, los cuatro elementos, todo lo que ha sido generado a partir de los elementos, los seres espirituales superiores y los espíritus de los siete Cielos, son «formas» de la Naturaleza<sup>37</sup>.

De este modo, los cuatro elementos son formas [o sea determinaciones específicas] de la Naturaleza. Y los seres que se hallan por encima de los elementos, es decir los «espíritus superiores» que están [en un nivel jerárquico justamente] por encima de los siete Cielos, son formas de la Naturaleza. Y los que han nacido de los elementos también son formas de la Naturaleza. [Por «los que han nacido de los elementos»] entiendo las esferas de los siete Cielos y los espíritus [que gobiernan sus movimientos]; son de naturaleza elemental porque están hechos del vaho<sup>38</sup> de los elementos.

Cada uno de los ángeles nacido en cualquiera de los siete Cielos viene también de los elementos. Así, todos los ángeles celestiales son elementales. Los [ángeles] que están por encima de las esferas celestiales [no son elementales, si bien] pertenecen a la Naturaleza. Y por esta razón Dios dijo que los ángeles rivalizaban entre sí. Ello se explica por el hecho de que la propia Naturaleza tiende, por esencia, a dividirse en polos opuestos. Y la oposición esencial entre los Nombres divinos, es decir las Relaciones divinas, se debe únicamente al «aliento del Misericordioso».

¿Acaso no ves que incluso en la Esencia divina, que en sí carece por completo de tal propiedad [o sea la polarización], aparece [en el plano de los Nombres divinos] la propiedad de la independencia esencial?<sup>39</sup> Por lo tanto, el mundo ha sido hecho a imagen de su creador, que es [no la Esencia sino] el «aliento del Misericordioso»<sup>40</sup>... Aquél<sup>41</sup> que quiera conocer [la naturaleza del] aliento divino debe tratar de conocer el mundo, ya que [como dijo el profeta] «quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor», que Se manifiesta en él. El mundo aparece, pues, en el «aliento del Misericordioso» por el que Dios exhala de los Nombres divinos la compresión interna causada por no manifestarse sus efectos. [Dios alivia los Nombres del dolor producido por su compresión interna haciendo que manifiesten sus efectos.] Al mismo tiempo, Dios es Misericordioso consigo mismo a través de las cosas a las que da existencia en el «aliento»<sup>42</sup>. De este modo, el primer efecto del «aliento» divino aparece en Dios [por la manifestación de Sus Nombres]. Seguidamente, tras este estadio, el proceso prosigue, paso a paso, mediante la «exhalación» de todos los Nombres divinos hasta alcanzar el último estadio del Ser [o sea el mundo].

Ibn ‘Arabī concluye con un breve poema cuyo primer verso dice: «Todo está contenido en el seno del Aliento, al igual que la brillante luz del día se halla en las tinieblas que preceden el alba». El mundo entero está, pues, completamente envuelto en oscuridad. Pero no se trata de una oscuridad de medianoche, ya que la luz del alba se encuentra latente en ella, en potencia, a punto de aparecer en cualquier momento. En su comentario de este verso, Affīfī explica<sup>43</sup>: El «aliento» simboliza la substancia material (*al-ŷawhar al-hayūlānī*) en que las formas de todos los seres se hacen manifiestas. En sí, es oscuridad completa, es decir totalmente inconsciente, pero, desde el punto de vista de la manifestación, todas las formas del universo pueden ser vislumbradas en medio de la oscuridad.

La Misericordia (*rahma*) es, sin lugar a dudas, uno de los conceptos clave que caracterizan claramente la estructura del pensamiento de Ibn 'Arabī. Probablemente de menos importancia que la Misericordia, aunque muy próximo a ella en contenido, es otro concepto clave: el Amor (*mahabba*). El Amor divino es, en el fondo, lo mismo que la Misericordia, pero visto desde un ángulo algo distinto. Constituye, desde una perspectiva teológica, el motivo fundamental de la creación del mundo por Dios y, en términos de la ontología característica de Ibn 'Arabī, es la fuerza motriz de la manifestación de lo Absoluto. Antes de cerrar el presente capítulo, analizaremos este concepto y hablaremos del lugar que ocupa en el sistema filosófico de Ibn 'Arabī.

Hay una razón concreta de que el concepto de Amor desempeñe un papel tan importante en el pensamiento de Ibn 'Arabī. Se trata de la existencia de una declaración explícita puesta en boca de Dios en una famosa Tradición que puede ser considerada como el punto de partida, la base y la esencia misma de su filosofía: «Era yo un tesoro oculto y deseaba (*aḥbatu*, “amaba”) ser conocido. Por ello creé a las criaturas e hice que Me conocieran. Y llegaron a conocerme».

Tal como esta Tradición nos dice con absoluta claridad, el Amor (*ḥubb*) es el principio que impulsó a lo Absoluto a crear el mundo. En este sentido, es el «secreto de la creación» (*sirr al-jalq*) o la «causa de la creación» (*illa al-jalq*). Para expresar la idea en términos más característicos de Ibn 'Arabī, deberíamos decir que el Amor es algo por lo que lo Absoluto sale del estado de Oscuridad abismal y empieza a manifestarse en las formas de todos los seres.

Para Ibn 'Arabī, en términos más generales, el «amor» es el principio de cualquier movimiento (*haraka*). Todos los movimientos que se producen en el mundo (por ejemplo, cuando un hombre hace algo), se deben a la fuerza motriz del «amor». Al explicar los acontecimientos que tienen lugar dentro y alrededor de nosotros mismos, nuestra atención tiende a fijarse en diversas causas<sup>44</sup> distintas del «amor». Solemos decir, por ejemplo, que la «causa» de tal acción que llevamos a cabo es tal cosa (el miedo, la ira, la alegría, etc.). Al hacerlo, pasamos por alto la causa real, la causa más básica de todas. A los ojos de quienes conocen la verdad, cualquier fenómeno de movimiento, en todos los planos del Ser, es causado por el «amor». Si no fuera por la actividad del «amor», todo permanecería en estado de reposo eterno, o sea de ausencia de movi-

miento. Y la ausencia de movimiento (*sukūn*) significa inexistencia ('adam)<sup>45</sup>.

Desde este punto de vista, el hecho de que el mundo haya pasado del estado de inexistencia al de existencia es un «movimiento» ontológico a gran escala causado por el Amor divino. Ibn 'Arabī expresa esta idea de la siguiente manera<sup>46</sup>:

El movimiento más básico y primigenio fue el paso del mundo del estado de inexistencia [o sea el estado arquetípico], en que se hallaba en reposo, al estado de existencia. Ésta es la razón por la cual se dice que la realidad de la existencia es un movimiento a partir del estado de reposo. Y el movimiento que da existencia al mundo es un movimiento de Amor. Es lo que indica claramente el Apóstol cuando dice [transmitiendo las palabras de Dios]: «Era Yo un tesoro oculto, y *amé* ser conocido». De no ser por ese Amor, el mundo nunca habría aparecido en esta existencia concreta. En este sentido, el movimiento del mundo hacia la existencia fue un movimiento de Amor que le dio existencia...

Y el mundo, por su parte, *ama* verse en la existencia como se veía en el estado de reposo arquetípico. De este modo, sea cual sea la perspectiva desde la que se lo considere, el movimiento del mundo del estado de inexistencia arquetípica hacia la existencia concreta fue un movimiento de Amor, tanto por parte de lo Absoluto como por parte del propio mundo.

Todo ello se debe al Amor de lo Absoluto hacia la «perfección» tanto en su Conocimiento como en su Existencia. Si lo Absoluto permaneciera aislado en su propia absolutidad original, ni su Conocimiento ni su Existencia alcanzarían la perfección. Ibn 'Arabī prosigue<sup>47</sup>:

La Perfección (*kamāl*) es amada por sí misma. En cuanto al autoconocimiento de Dios, en la medida en que Él era completamente independiente del mundo entero [es decir en la medida en que permanecía aislado antes de la creación del mundo], se hallaba [desde el principio, en absoluta perfección]. El grado del Conocimiento sería perfecto sólo merced a un Conocimiento temporal ('ilm *hadīl*)<sup>48</sup>, relativo a los objetos individuales y concretos del mundo, una vez que éstos hubieran cobrado existencia. De este modo, la forma de la Perfección se realiza [en Dios] mediante dos tipos de Conocimiento, el temporal y el eterno, y el grado de Su Conocimiento alcanza la perfección a través de ambos aspectos. En consecuencia, los grados del Ser también se perfeccionan [gracias a la]

creación del mundo], ya que el Ser es de dos tipos: eterno (*a parte ante*) y no eterno, que es temporal. La Existencia «eterna» (*azalí*) es la de lo Absoluto por sí mismo, mientras que la Existencia «no eterna» es la de lo Absoluto en las formas del mundo arquetípico. Este segundo tipo de Ser recibe el nombre de «devenir» (*hudūt*) porque, en él, lo Absoluto [se divide en multiplicidad y] aparece en unos y otros. Lo Absoluto se aparece a sí mismo en las formas del mundo, y ello conduce al Ser a la perfección.

Finalmente, Ibn 'Arabī concluye relacionando el concepto de Amor con el de aliento de la Misericordia.

Entiende pues que el movimiento del mundo nace del Amor por la perfección.

¿Acaso no ves que lo Absoluto exhaló y alivió a los Nombres divinos del [dolor producido por la compresión] que habían sufrido por la no aparición de sus efectos en un ente llamado mundo? Ello sucedió porque lo Absoluto ama la relajación (*rāḥa*). Y la relajación sólo podía obtenerse a través de la existencia de las formas superiores e inferiores. Es paladino que el movimiento se debe al Amor y que no puede haber movimiento en el mundo que no sea motivado por el Amor.

## X. El agua de la vida

En el capítulo anterior hemos visto que la Misericordia de Dios impregna todos los seres en todos los planos del Ser. Ello equivale a decir que el Ser de lo Absoluto impregna todos los seres que se pueden describir como «existentes», y que la Forma de lo Absoluto fluye por todo el mundo del Ser. Esta tesis, en su aspecto general, es la misma que la tratada en el capítulo IV bajo la palabra clave de *taṣbīh*. En el presente capítulo, se reconsiderará la cuestión desde un punto de vista particular.

La palabra clave que consideramos punto de partida en este contexto concreto es *latīf*, que significa aproximadamente «util», «fino» y «delicado». *Latīf* es lo contrario de *kaṭīf*, que connota la calidad de las cosas «gruesas», «espesas» y «toscas», o sea las que se caracterizan por su densa materialidad. Como contrapunto semántico, *latīf* se refiere a las cosas cuya materialidad alcanza un grado extremo de rarefacción y que, por lo tanto, son capaces de penetrar las substancias de otras cosas, difundiéndose en éstas y mezclándose libremente con ellas. El hecho de que esta palabra, *latīf*, sea uno de los Nombres divinos es, para Ibn ‘Arabī, extremadamente significativo.

El Nombre *latīf* o «Sutil», con esta connotación en particular, representa lo Absoluto como una Substancia (*ŷawhar*) que, inmaterial e invisible, penetra y se difunde en todo el mundo del Ser, al igual que un color impregna las substancias. Esta Substancia, infinitamente variable, se encuentra en todas las cosas y constituye su realidad. Todas las cosas individuales poseen sus propios nombres particulares, distinguiéndose así unas de otras como «diferentes», pero dichas diferencias son puramente accidentales. Desde la perspectiva de la Substancia invisible y omnipresente, todas las cosas se reducen, en el fondo, a una sola. Veamos cómo explica Ibn ‘Arabī, a su manera, este punto<sup>1</sup>:

[Dios] dice de Sí mismo: «En verdad, Dios es *latif*» (XXXI, 16). Ello es efecto de Su *latifa* [o sea Su carácter *latif*, en el sentido explicado anteriormente de flexibilidad inmaterial] y Su *lutf* [o sea su carácter *latif* en el sentido de magnanimidad]<sup>2</sup> el que Él se halle [inmanente] en cada cosa concreta y determinada como tal por un nombre en particular, como realidad interna de dicha cosa. Él se halla inmanente en cada cosa concreta de tal manera que, en cada caso, se hace referencia a Él mediante el significado convencional y usual del nombre en particular de dicha cosa. De este modo, [solemos] decir: «Esto es el Cielo», «Esto es la tierra», «Esto es un árbol», «Esto es un animal». «Éste es un rey», «Esto es comida», etc. Pero la esencia en sí que existe en cada una de esas cosas no es más que una.

Los aśaríes mantienen una postura similar cuando afirman que el mundo, en su totalidad, es de Substancia homogénea, porque el mundo, como conjunto, es una sola Substancia. Ello coincide exactamente con mi idea de que la esencia es una. Los aśaríes añaden que el mundo [a pesar de su homogeneidad] se diferencia a través de los accidentes. También este punto es idéntico a mi idea de que [la Esencia única] se diferencia y se torna múltiple a través de las formas y relaciones, de modo que [las cosas] se tornan distintas unas de otras. Por tanto, en ambas teorías, *esto* no es *eso* [o sea: las cosas concretas son distintas unas de otras] en lo que se refiere a la «forma» (*sūra*), al «accidente» (*'araḍ*) o a la «disposición natural» (*mizāy*), llámeselo como se quiera [este principio diferenciador], pero, por otra parte, *esto* es lo mismo que *eso* en lo que se refiere a su «substancia». Por esa razón, la «substancia» en sí [como «materia»] debe ser explícitamente mencionada en la definición de cada cosa [que posea una] «forma» o «disposición natural».

Sin embargo, [también existe una diferencia fundamental entre mi postura y la de los aśaríes, a saber que] yo afirmo que [la Substancia en cuestión] no es si no lo «Absoluto», mientras que los teólogos [aśaríes] imaginan que lo que llaman Substancia, si bien es una «realidad», no es la Realidad absoluta según la entienden las gentes que [sostienen la teoría de] la «revelación» y la «manifestación».

Sin embargo, éste [o sea el objeto de mi enseñanza] es el significado profundo del carácter *latif* de Dios.

Es interesante ver cómo, en este pasaje, Ibn 'Arabī admite, hasta cierto punto, una similitud entre su tesis y la ontología aśarí. Los teólogos de dicha escuela sostienen que el mundo es, en esencia, una única Substancia y que todas las diferencias entre las cosas individuales se deben a los

atributos accidentales. Sin embargo, Ibn 'Arabī no olvida subrayar la existencia de una diferencia básica entre ambas escuelas. Como dice al-Qāshānī, los as'aries, si bien afirman la unidad de la Substancia en todas las formas del mundo, también afirman la dualidad esencial, a saber que la esencia de la Substancia que impregna el mundo es diferente de lo Absoluto<sup>3</sup>.

Inmediatamente después de afirmar que «Dios es *latīf*», el Corán declará que «Dios es *jabīr*», es decir que Dios tiene información sobre todas las cosas. También este punto tiene un significado muy especial para Ibn 'Arabī. Si *latīf* es una referencia a la relación de lo Absoluto con las cosas externas que existen en el mundo, *jabīr* remite a la relación de lo Absoluto con lo «interior», con la conciencia de todos aquellos seres que la poseen. Lo Absoluto, en otras palabras, no sólo impregna todas las cosas que existen exteriormente en el mundo, sino que se encuentra en el interior de todos los seres que poseen conciencia y constituye la realidad interna de la actividad de la conciencia.

Lo Absoluto es omnisciente, y Su conocimiento es eterno. Por lo tanto, en este sentido, todo sin excepción es conocido por lo Absoluto en la eternidad. Pero además de este tipo de Conocimiento eterno, lo Absoluto penetra también en el interior de cada uno de los seres dotados de conciencia y conoce las cosas a través de los órganos de cognición propios de esas cosas. Si se considera la cuestión desde la perspectiva opuesta, o sea humana, se advertirá que todas las cosas que el hombre cree ver y oír son en realidad cosas que lo Absoluto que reside en su interior ve y oye a través de sus órganos sensoriales.

Ibn 'Arabī denomina este último tipo de Conocimiento (a diferencia del Conocimiento «absoluto», *'ilm muṭlaq*) Conocimiento «experimental» (*'ilm dawqī* o *'ilm 'an i'tibār*). Según él, el versículo coránico: «Ciertamente, os pondremos a prueba para saber» (XLVII, 31) se refiere precisamente a este tipo de Conocimiento. De otro modo, carecería totalmente de sentido el que Dios dijera «para saber», ya que Dios lo sabe (por Conocimiento «absoluto») todo desde siempre. El versículo es significativo porque se refiere al Conocimiento «experimental».

Es característico del Conocimiento «experimental», que es evidentemente un fenómeno temporal (*hadīt*), el hecho de que requiera necesariamente un órgano de cognición a través del cual pueda ser alcanzado. Sin embargo, puesto que Dios no tiene órganos, la cognición se opera mediante los órganos de los seres individuales<sup>4</sup>, si bien, como sabemos por el

principio de *latāfa*, las cosas que exteriormente aparecen como órganos *humanos* no son sino diversas formas fenoménicas que adopta lo Absoluto.

Dios [en el Corán] Se califica a Sí mismo con la palabra *jabīr*, que se refiere al que sabe algo por experiencia personal. Ello nos remite al versículo coránico: «Ciertamente, pondremos a prueba a estas gentes para saber». La palabra «saber» se refiere aquí al tipo de conocimiento que puede obtenerse a través de la experiencia personal. Así, Dios, pese al hecho de que conozca [eternamente] todas las cosas tal como son realmente, dice de Él mismo que «obtiene Conocimiento» [de forma no absoluta]... Y distingue de este modo entre el Conocimiento «experimental» y el Conocimiento «absoluto».

El Conocimiento «experimental» está condicionado por las facultades de cognición. Dios lo afirma diciendo de Sí mismo que Él es las facultades cognitivas del hombre. De este modo, Él dice [en una Tradición]: «Soy su oído», siendo el oído una de las facultades del hombre, «y su vista», siendo la vista otra de las facultades del hombre, «su lengua», siendo la lengua un miembro corporal del hombre, «y sus pies y manos». Y vemos que menciona en esta explicación no sólo las facultades del hombre, sino también los miembros corporales [y se identifica con ellos]. Dado que el hombre, al fin y al cabo, no es sino dichos miembros y facultades, la propia realidad interna de lo que llamamos hombre es [según esta Tradición] lo Absoluto. No obstante, ello no significa que el «siervo» [o sea el hombre] sea el «amo» [o sea Dios]<sup>6</sup>. Todo ello se debe al hecho de que las relaciones en sí son esencialmente distintas unas de otras, pero la [Esencia] a la que se atribuyen no puede distinguirse [o sea dividirse]. Hay una única Esencia en todas las relaciones. Y esa Esencia singular posee diversas relaciones y diferentes atributos<sup>6</sup>.

Lo Absoluto, en este sentido, es omnipresente. Lo Absoluto impregna todos los seres del mundo, de acuerdo con lo que requiere la realidad (o sea la «preparación» eterna) de cada cosa. Si no fuera por esta difusión de la Forma de lo Absoluto a través de las cosas, el mundo no tendría existencia<sup>7</sup>, ya que, como dice al-Qāshānī<sup>8</sup>, «La base fundamental de las cosas posibles es la inexistencia. Y la existencia es la Forma de Dios. Por lo tanto, si Él no apareciera en Su Forma, que es la existencia como tal, el mundo entero permanecería en la pura inexistencia».

Todos los seres en estado de posibilidad ontológica requieren absolutamente ser impregnados de Existencia para abandonar el estado original

de inexistencia y pasar al del ser. Ibn 'Arabī considera esta situación como análoga a la noción de que cualquier atributo o cualidad que muestra una cosa concreta no puede existir *in actu* excepto como individualización de un Universal<sup>9</sup>. A propósito, en el esquema de pensamiento de Ibn 'Arabī, hay una manifiesta tendencia hacia el platonismo, si bien resulta evidente que no podemos considerarlo a la ligera como platónico. El presente caso sirve de ejemplo para ilustrar esta faceta de su pensamiento. La siguiente observación de al-Qāshānī explicita este punto<sup>10</sup>:

[Ibn 'Arabī] compara la dependencia esencial de la existencia del mundo respecto a la «forma» [o sea la realidad esencial] de la Existencia de Dios con la dependencia de las propiedades concretas respecto a las realidades universales, como la «vida» en sí o el «conocimiento» en sí.

La existencia, por ejemplo, del «conocimiento» en una persona determinada, *z̄ayd*, depende del «conocimiento» universal *per se*. De no ser por éste, no habría «conocedor» alguno en el mundo, y la propiedad de «ser conocedor» no podría ser atribuida a nadie. Exactamente del mismo modo, cada ser existente, individual y determinado, depende de la Existencia de lo Absoluto, siendo la Existencia la «Faz» o Forma de lo Absoluto. Sin la Existencia de lo Absoluto, nada existiría, ni podría afirmarse la existencia de nada.

Puesto que, de este modo, nada puede ser considerado como «existente» (*mawjūd*), excepto cuando lo impregna la Forma de lo Absoluto, todos los existentes necesitan lo Absoluto. Esta necesidad reside en lo más profundo de la esencia de cada existente. No se trata de uno de esos caos en que algo necesita externamente otra cosa. Ibn 'Arabī da a esta dependencia interna y esencial el nombre de *iftiqār*<sup>11</sup> (literalmente «pobreza», o sea «necesidad esencial»).

Pero lo Absoluto, por su parte, no puede realizarse en el plano de los Nombres y Atributos sin el mundo. En este sentido, lo Absoluto necesita el mundo. De este modo, se puede decir que la relación de *iftiqār* es recíproca: la *iftiqār* del mundo respecto a lo Absoluto se produce en lo que se refiere a su existencia, y la *iftiqār* de lo Absoluto respecto al mundo concierne a la «aparición» o manifestación de aquél. Ibn 'Arabī lo expresa en verso<sup>12</sup>:

Nosotros [o sea el mundo] Le damos aquello por lo que aparece en nosotros,

Él nos da [la existencia merced a la cual adquirimos apariencia externa]. Así, toda la materia [o sea el Ser] se divide en dos, a saber nosotros [que] Le [damos] apariencia] y Él [que nos da existencia].

Ibn 'Arabī describe esta relación particular entre lo Absoluto y el mundo de las criaturas con la imagen vigorosa e intensamente sugerente del Alimento (*gīdā*), que adscribe a Sahl al-Tustarī. Como dice al-Qāshānī<sup>13</sup>:

Lo Absoluto es el «alimento» de las criaturas respecto a la existencia, porque las criaturas existen, subsisten y son mantenidas en vida por lo Absoluto, al igual que el alimento mantiene vivo al hombre que lo toma y que de él se nutre...

Lo Absoluto, por su parte, toma alimento de las propiedades del mundo de los fenómenos y las formas de las criaturas... en el sentido en que sólo en virtud de éstas pueden los Nombres, los Atributos, las Propiedades y las Relaciones hacer su aparición real en lo Absoluto.

Los Nombres y Atributos no existirían si no hubiera mundo ni criaturas. Éstas «nutren» lo Absoluto, actuando como su «alimento» y manifestando de este modo todas las perfecciones de los Nombres y Atributos.

Eres alimento de Dios a través de [tus] propiedades particulares. Pero Él también es tu alimento a través de la existencia [que te confiere]. A este respecto, [para contigo] cumple exactamente la misma función que cumples tú [para con Él]. Así, el Mandato viene de Él a ti, pero también va de ti a Él<sup>14</sup>.

Ciertamente, recibes el nombre de *mukallaf* de forma pasiva [eres, en este mundo, una persona moralmente responsable, «cargada» de las responsabilidades que te son impuestas por la Ley Sagrada] y, sin embargo, Dios sólo te ha «cargado» con lo que tú Le has pedido, diciendo «¡Cárgame [con esto y lo otro]!» a través de tu propio estado [o arquetipo permanente] y de lo que eres realmente<sup>15</sup>.

La idea de que lo Absoluto, en cuanto existencia, es el alimento y sustento de todas las criaturas es relativamente fácil de entender, incluso para el sentido común. Pero resulta menos fácilmente aceptable el reverso de la tesis, a saber que las criaturas son el alimento de lo Absoluto.

Las cosas nutricias alimentan a quienes las asimilan. Al igual que el alimento

... difunde en el cuerpo del ser vivo, de tal manera que finalmente no quede en que ni una sola parte que no haya sido impregnada, el alimento llega a todas las partes de quien lo haya asimilado. Sin embargo, lo Absoluto no tiene partes. Por lo tanto, el «alimento» sólo puede penetrar en todas las estaciones (*maqamāt*) de Dios, que suelen llamarse los Nombres. Y la Esencia divina se hace manifiesta mediante dichas estaciones [cuando éstas son impregnadas de «alimento»]<sup>16</sup>.

El alimento no puede actuar como tal, o sea no puede nutrir el organismo, sin penetrar en todas las partes del cuerpo y ser completamente asimilado por éste. De modo que la condición es que el organismo tenga partes. Pero lo Absoluto no las tiene, si entendemos la palabra «parte» en el sentido material. Sin embargo, en el sentido espiritual, lo Absoluto sí tiene «partes». Las «partes» espirituales de lo Absoluto son los Nombres. Esta idea tiene una importante consecuencia, ya que afirma que lo Absoluto, en el plano de los Nombres, es completamente impregnado por las muturas y que sólo mediante esta difusión pueden todas las posibilidades incluidas en lo Absoluto adquirir existencia concreta.

Así, pues, vemos que el *taŷallī* o manifestación divina no es en modo alguno un fenómeno unilateral consistente en que lo Absoluto impregne todas las cosas del mundo y se manifieste en las formas del mundo. El *taŷallī* implica, al mismo tiempo, la difusión de lo Absoluto por parte de dichas cosas. Sin embargo, puesto que resulta absurdo imaginar las cosas del mundo, en cuanto substancias, impregnando lo Absoluto de manera que sean asimiladas por éste, debemos necesariamente entender el proceso como algo puramente no substancial. Lo mismo se puede decir de la otra cara del proceso, o sea la difusión de lo Absoluto en el mundo y su manifestación en las cosas del mundo. La interdifusión de ambos que se produce en el proceso de *taŷallī* no es algo que ocurra entre lo Absoluto como Ente y las cosas como entes. Es un fenómeno de puro Acto por ambas partes. Este punto, creo, es de capital importancia para la correcta comprensión de la idea de *taŷallī* en Ibn ‘Arabī, ya que, de no entenderla de este modo, caeríamos en el materialismo más burdo.

Concluiremos esta sección citando y comentando unos versos en los que Ibn ‘Arabī describe este proceso de impregnación recíproca<sup>17</sup>:

Así somos para Él como para nosotros mismos. Lo han demostrado nuestras pruebas. [Así nosotros, el mundo, somos «alimento» para Dios porque Lo sus-

tentamos en existencia concreta, al igual que somos «alimento» para nosotros mismos, o nos sustentamos en existencia siendo nosotros mismos.]

Él no tiene más Ser que mi Ser. Y Le debemos nuestra existencia al subsistir por nosotros mismos. [Yo, el mundo, soy la única cosa por la cual Él se manifiesta en el mundo del Ser. Nosotros, el mundo, existimos únicamente en calidad de lugar para su manifestación pero, por otra parte, somos seres independientes y existimos por nosotros mismos como cosas determinadas.]

Así poseo dos faces, *Él* y *Yo*. Pero Él no posee *Yo* a través de [mi] *yo*. [Yo, como ser individual concreto, poseo dos rostros opuestos entre sí. Uno es lo Absoluto en cuanto mi esencia más profunda, es decir mi Ipseidad. El otro mira el mundo y es mi Yoidad externa, la que hace de mí una criatura diferente de lo Absoluto. Así, cada criatura obtiene a través de lo Absoluto Ipseidad y Yoidad, mientras que lo Absoluto no obtiene Yoidad por parte del mundo porque la Yoidad de cualquier criatura individual no constituye de por sí el *Yo* de lo Absoluto.]

Pero Él encuentra en mí un lugar en que manifestarse, y somos para Él como un recipiente. [Al manifestarse en mi Yoidad, establece Su Ipseidad en Él mismo.]

Tras estas observaciones preliminares, volvamos al tema del presente capítulo, la difusión de la Vida divina en el mundo.

Como ya hemos visto, la «existencia» (*wuŷūd*), en la cosmovisión de Ibn ‘Arabī, es principal y esencialmente lo Absoluto en su aspecto dinámico, como *Actus*. La «existencia», en este caso, no sólo significa que las cosas estén. Ibn ‘Arabī subraya especialmente el concepto de «existencia» en cuanto Absoluto como *Actus* al identificarlo con la Vida.

Decir que lo Absoluto impregna todos los seres equivale a decir que la Vida divina impregna el mundo del Ser en su totalidad. El universo entero palpita de Vida cósmica eterna. Pero este latido no es perceptible para la mayoría de los hombres. Para ellos, sólo una pequeña porción del mundo está viva, es decir que sólo algunos de los seres son «animales» o seres vivos. A los ojos de quienes ven la verdad, en cambio, todo en el mundo es «animal» (*hayavān*).

No hay en el mundo sino seres vivos, si bien este hecho se halla oculto, en esta vida, a la percepción de algunos hombres, mientras que se revela a todos los hombres sin excepción en el Más Allá, porque el Más Allá es donde reside la Vida<sup>18</sup>.

La Existencia-Vida se difunde y fluye en todo. En este hecho, el aspecto relativo a la Existencia es fácil de ver para cualquiera ya que todo el mundo entiende sin dificultad que todas las «cosas» existen. Pero el aspecto relativo a la Vida no es tan fácilmente perceptible. Por esta razón, la mayoría de los hombres no ven que todo en el mundo está vivo. Para verlo, es necesaria la experiencia de la revelación (*kašf*).

Lo Absoluto en su manifestación, como ya hemos observado, no posee uniformidad. Al contrario, la manifestación es infinitamente variable y múltiple según los lugares en que se produzca. Por tanto, si bien es verdad que la Existencia o la Vida impregna todo, no lo hace de forma uniforme y homogénea. Sus modos de difusión varían en cada caso, de acuerdo con el grado de pureza (*safā*) y de turbiedad (*kudūra*). Los filósofos entienden las diferencias que se producen en función de la proporción correcta (*i'tidāl*) en la mezcla de los «elementos» (*'anāṣir*)<sup>19</sup>. Según ellos, en los casos en que la mezcla elemental está bien proporcionada, el resultado es el nacimiento de animales. Cuando la mezcla se produce de modo que la proporción correcta de los elementos no se mantiene, nacen las plantas. Y si la mezcla se aleja aún más de la proporción correcta, aparecen los minerales o las cosas «inanimadas».

Desde el punto de vista de Ibn 'Arabī, esta teoría es característica de aquéllos que no advierten el hecho básico de que la Vida divina se manifiesta en las cosas del mundo en diversos grados de «pureza» y de «turbiedad». La gente corriente verá la realidad sólo en el Más Allá, cuando el «velo» que impide su vista le sea retirado. Pero los hombres de la «revelación» saben ya en este mundo que todo está animado por la omnipresente Vida de lo Absoluto.

Para Ibn 'Arabī, el símbolo más adecuado de la Vida lo proporciona el «agua». El agua es el fundamento de todos los elementos naturales, fluye y se infiltra hasta en los más recónditos rincones del mundo. «El secreto de la Vida se ha difundido en agua»<sup>20</sup>. Y todo, en la existencia, posee un elemento acuático en su constitución, ya que el agua es el elemento más básico de todos. Todo vive por el «agua» que contiene. Y el elemento acuático contenido, en diversos grados, en todas las cosas corresponde a la Ipseidad de lo Absoluto que, como *Actus*, fluye en todo.

Es significativo que Ibn 'Arabī mencione el agua en este sentido al principio del capítulo que trata de la «sabiduría de lo invisible» simboli-

zada por Job. *Affīfī* señala acertadamente a este respecto que Job constituye, para Ibn 'Arabī, el símbolo de un hombre que se esfuerza por conseguir «certidumbre» (*yaqīn*) acerca del mundo de lo invisible. El dolor intolerable que experimenta Job no es, por lo tanto, un dolor físico, sino el sufrimiento espiritual de un hombre que lucha por alcanzar la «certidumbre» sin obtenerla. Y cuando Job implora a Dios que lo libere de ese dolor, Dios le ordena que se lave en el agua que fluye a sus pies. Aquí, el agua simboliza la Vida que fluye en todos los seres existentes, y «lavarse en el agua» significa sumergirse en el «agua de la existencia» llegando así a conocer la realidad de la misma<sup>21</sup>.

Así, pues, el Agua de la Vida fluye eternamente en todo. Cada cosa es, en sí, un existente único, aunque inmerso en el ilimitado océano de la Vida junto con todos los demás existentes. En el primer aspecto, todo es único y singular pero, en el segundo, todas las cosas pierden su identidad, inmersas en el «agua» que todo lo impregna.

Cada cosa en el mundo tiene, de este modo, dos aspectos distintos: 1) uno en que es ella misma y 2) otro en que es Vida divina. Ibn 'Arabī da al primero, que es el aspecto creado de cada individuo existente, el nombre de *nasūt* o «faceta humana» (o personal), y al segundo, que es el aspecto de lo Absoluto en cada individuo existente, el de *lahūt* o «faceta divina».

Según Ibn 'Arabī, la «vida» es de naturaleza espiritual, ya que es propio de la naturaleza esencial del «espíritu» el vivificar todo lo que alcanza. Como señala Bālī Effendi<sup>22</sup>, la «vida» es el atributo primario del «espíritu», y éste lo infunde a todo lo que alcanza.

Has de saber que todos los espíritus poseen una propiedad particular mediante la cual dan vida a todo lo que se halle bajo su influencia. Apenas un espíritu toca una cosa, en ésta empieza a fluir vida<sup>23</sup>.

Desde la perspectiva de Ibn 'Arabī, todo el mundo del Ser se encuentra bajo la influencia directa del Espíritu Universal. Por lo tanto, todas las cosas que existen se encuentran, sin excepción alguna, en contacto con él y, en consecuencia, están vivas. Sin embargo, la influencia que reciben varía de un individuo a otro, de acuerdo con la «preparación» particular de cada uno. En otras palabras, las cosas difieren unas de otras en cuanto a la intensidad de la Vida que manifiestan, pero son iguales en la

medida en que mantienen su «identidad» en medio de la Vida omnipresente.

La Vida [universal] que fluye por todas las cosas recibe el nombre de «aspecto divino» (*lahūt*) del Ser, mientras que cada lugar individual en que ese Espíritu [la Vida] reside se llama «aspecto humano» (*nasūt*). El «aspecto humano» también puede denominarse «espíritu», pero únicamente en virtud del que en él reside<sup>24</sup>.

La estrecha relación entre *nasūt* y *lahūt* en un hombre puede compararse con la que se produce entre la «masa» (*'ayīn*) y la «levedura» (*jamīn*)<sup>25</sup>. Cada hombre posee en sí algo de la «levedura» divina. Si consigue dejar que crezca de forma perfecta, su «masa» se encontrará completamente bajo su influencia y acabará transformándose en algo de la misma naturaleza que la «levedura». Es lo que se llama, en la terminología del misticismo, «autoaniquilación» (*fanā*).

## XI. La manifestación de lo Absoluto

En las páginas anteriores, a menudo se ha hecho referencia al concepto de «manifestación» (*taŷallī*), y no pocas veces dicho concepto ha sido tratado y analizado más o menos en detalle. Es lógico, puesto que el *taŷallī* es el eje del pensamiento de Ibn 'Arabī. Sin lugar a dudas, el concepto de *taŷallī* es la base misma de su cosmovisión. Todo su pensamiento acerca de la estructura ontológica del mundo gira en torno a ese eje, desarrollando así un sistema cósmico a gran escala. Nada en este mundo resulta comprensible sin referirse a ese concepto central. Toda su filosofía es, en definitiva, una teoría del *taŷallī*. De este modo, al tratar diversos problemas relacionados con su visión del mundo, en realidad, no hemos hecho sino intentar esclarecer algunos aspectos del *taŷallī*. En este sentido, sabemos ya bastante acerca del tema principal del presente capítulo.

El *taŷallī* es el proceso mediante el cual lo Absoluto, que es, en sí, completamente incognoscible, se manifiesta sin cesar en las formas concretas. Puesto que esta manifestación de lo Absoluto no puede realizarse sino a través de formas particulares y determinadas, se puede decir que equivale a una autodeterminación o autodelimitación de lo Absoluto. La autodeterminación (o autodelimitación), en este sentido, recibe el nombre de *ta'ayyun* (literalmente «convertirse en una entidad particular e individual»). *Ta'ayyun* (plural, *ta'ayyunāt*) es uno de los términos clave de la ontología de Ibn 'Arabī.

Al desarrollarse, la manifestación forma cierto número de estadios o niveles. Esencialmente, dichos estadios constituyen una estructura atemporal que subsiste más allá de los límites del «tiempo». Pero, al mismo tiempo, se integran en el orden temporal de las cosas, dándoles una estructura ontológica particular.

De todos modos, al describir este proceso, nos vemos obligados, nos guste o no, a seguir el orden temporal. Eso es lo que hace Ibn 'Arabī en

su descripción del fenómeno del *taŷallî*. Pero sería un error pensar que se trata de una simple cuestión de necesidad causada por la estructura de nuestro lenguaje, como también lo sería suponer que la manifestación de lo Absoluto es un proceso exclusivamente temporal.

La manifestación de lo Absoluto posee, de hecho, una doble estructura. Es un fenómeno transhistórico y transtemporal, pero también es un acontecimiento temporal. Se podría decir incluso que es la mayor *coincidentia oppositorum* observable en la estructura del Ser. Es un acontecimiento temporal porque, desde la eternidad, el mismo proceso de *taŷallî* (lo Absoluto → el mundo) ha ido repitiéndose y seguirá haciéndolo indefinidamente. Sin embargo, dado que exactamente el mismo esquema ontológico se repite infinitamente y que, además, se produce de tal modo que cuando la primera ola se pone en movimiento ya empieza a alzarse la segunda, el proceso en su totalidad acaba siendo lo mismo: una estructura eterna y estática.

Se describe esta manifestación dinámico-estática de lo Absoluto en términos de «estratos» (*marâṭib*, en singular *martaba*). Veamos primero qué explicación da al-Qâšânî a los «estratos»<sup>1</sup>.

Empieza diciendo que no hay en el Ser sino una única Realidad ('ayn), que es lo Absoluto, y su «realización» (*haqîqa*), que es el Ser en su aspecto fenoménico (*mašhud*). Pero, añade, este aspecto fenoménico del Ser no es una estructura de un solo estrato, sino que incluye seis estratos principales.

El primer estrato: el Ser en este estadio sigue estando completamente libre de cualquier limitación. Este estrato representa la «realidad» en su total ausencia de determinación (*lâ-ta'ayyun*) y de delimitación ('adam *inhiśâr*). En otras palabras, de momento no se produce manifestación alguna. El Ser sigue siendo la Esencia absoluta en sí y no una parte de la realidad fenoménica. Sin embargo, es capaz de ser considerado como parte de la realidad fenoménica en el sentido en que constituye el punto de partida de todos los estadios ontológicos subsiguientes. Ya no es la Esencia *per se* en su oscuridad metafísica.

El segundo estrato: el Ser se «determina» por una especie de autodeterminación global que abarca todas las determinaciones activas propias del aspecto divino del Ser (o sea los Nombres divinos) así como todas las determinaciones pasivas propias del aspecto creado o fenoménico del Ser. En esta fase, lo Absoluto sigue siendo Uno. El Uno todavía no se ha di-

vidido en multiplicidad, si bien puede vislumbrarse un tenue presagio de autoarticulación. En otras palabras, lo Absoluto está *potencialmente* articulado.

El tercer estrato: es la fase de la Unidad divina (*al-ahadiyya al-ilahiyya*), o la de *Allāh*, en que todas las autodeterminaciones activas (*fa’ili*) y efectivas (*mu’attir*) se realizan como conjunto integral.

El cuarto estrato: es la fase en que la Unidad divina (del estrato anterior) se divide en autodeterminaciones independientes, a saber, los Nombres divinos.

El quinto estrato: incluye, en forma de unidad, todas las autodeterminaciones de carácter pasivo (*infi’alī*). Representa la unidad de las cosas creadas y posibles del mundo del devenir.

El sexto estrato: aquí, la unidad del estrato anterior se disuelve y transforma en las cosas y propiedades existentes. Es el estadio del «mundo». Todos los géneros, especies, individuos, partes, accidentes, relaciones, etc. se actualizan en este estadio.

Como vemos, la descripción que hace al-Qāshānī de la manifestación divina como estructura estratificada presenta el fenómeno del *taŷallī* en su aspecto estático o atemporal. Ibn ‘Arabī prefiere presentarlo de un modo mucho más dinámico. Distingue los dos tipos principales de *taŷallī* a los que ya hemos hecho referencia anteriormente: la «santísima emanación» (*al-fayd al-aqdas*) y la «santa emanación» (*al-fayd al-muqaddas*).

Cabe señalar que Ibn ‘Arabī utiliza el término plotiniano de «emanación» (*fayd*) como sinónimo de *taŷallī*. Pero, en este caso, «emanación» no se refiere, como en el pensamiento de Plotino, a una cosa que rebosa del Uno absoluto, y de ésta, otra cosa, etc., formando una cadena. «Emanación», para Ibn ‘Arabī, significa sencillamente que lo Absoluto aparece en formas diferentes y más o menos concretas, con una autodeterminación distinta en cada caso. Significa que una misma Realidad se articula diversamente, determinándose y apareciendo de modo inmediato en las formas de diferentes cosas.

El primer tipo de «emanación», la «santísima emanación», corresponde, como ya hemos visto, a lo que describe una célebre Tradición en que lo Absoluto *per se*, es decir lo absolutamente incógnito e incognoscible, desea abandonar el estado de «tesoro oculto» y ser conocido. Vemos pues que la «santísima emanación» es, para lo Absoluto, un movimiento espontáneo y esencial.

La «santísima emanación» representa la primera etapa decisiva en la manifestación de lo Absoluto. Es la fase en que lo Absoluto se manifiesta, no a otros, sino a sí mismo. Es, en terminología moderna, la eclosión de la autoconsciencia en lo Absoluto. Por otra parte, es importante observar que este tipo de automanifestación se ha ido produciendo desde la eternidad. Es, como dice Nicholson, «la eterna manifestación de la Esencia a sí misma»<sup>2</sup>.

La manifestación de lo Absoluto a sí mismo consiste en la aparición *in potentia* de las formas de todos los existentes posibles en la Consciencia de lo Absoluto. Otro modo de expresar la misma idea consiste en afirmar que lo Absoluto toma conciencia de sí mismo articulándose potencialmente en una infinidad de existentes. Lo importante, en este caso, es la expresión «potencialmente» o *in potentia*, que indica que la división y pluralización de la Consciencia de lo Absoluto es un acontecimiento que se produce únicamente en estado de posibilidad, que lo Absoluto todavía no se ha dividido en muchos y, por lo tanto, conserva su Unidad original. Es, dicho de otro modo, un estado en que los Muchos potenciales, en realidad, siguen siendo el Uno. En contraste con la Unidad real en que no hay ni siquiera un atisbo de los Muchos, o sea la Unidad denominada *ahadiyya*, esta Unidad potencialmente plural recibe el nombre de *wāhidīyya* o Unicidad.

Dado que los Muchos, en el plano de la Unicidad, son tal como contenido de la Consciencia de lo Absoluto (el «Conocimiento» divino, como lo llaman los teólogos), están constituidos, desde un punto de vista filosófico, de puros inteligibles, y no de existentes reales y concretos. Los Muchos están formados de «receptores» (*qawābil*) de existencia, de lo que serían existentes reales si recibieran existencia. Por esta razón, los Muchos, en este plano, abarcan los «existentes posibles» (*mawŷūdāt mumkīna*) o «existentes en potencia» (*mawŷūdāt bi-l-quurwa*)<sup>3</sup>.

En este nivel, de momento, no existe nada en acto. El mundo no existe. Sin embargo, pueden vislumbrarse vagamente las figuras de las cosas posibles. Digo «vislumbrarse vagamente» como imagen de esta situación ontológica supuestamente vista desde fuera. En realidad y en sí, esas figuras son el contenido de la Consciencia de lo Absoluto y, como tales, nada puede ser más sólidamente definido y distinto. Son «realidades» (*haqā'iq*) en el pleno sentido de la palabra. Son, en sí, mucho más reales que lo que consideramos «real» en este mundo. Parecen vagas y confusas desde nuestra perspectiva, porque pertenecen al mundo de lo Invisible (*gayb*). Ibn

‘Arabī denomina estas realidades-*intelligibilia* «arquetipos permanentes» (*u'yān fābita*), y sobre ellos daremos detalles en el capítulo siguiente.

Para Ibn ‘Arabī, la palabra «emanación» (*fayd*) es, como ya hemos señalado, sinónimo de «manifestación» (*taṣallī*). Y da a la «santísima emanación» el nombre de «manifestación esencial» (*taṣallī dāti*). Aal-Qāṣānī define así este segundo término<sup>4</sup>:

La manifestación esencial es la aparición de lo Absoluto bajo la forma de los arquetipos permanentes, que están dispuestos a recibir existencia y cuya esfera es la Presencia [o sea el nivel ontológico] del Conocimiento y los Nombres, es decir la Presencia de la Unicidad (*wāḥidiyya*). Mediante esta aparición, lo Absoluto desciende de la presencia de la Unidad (*ahadiyya*) a la Presencia de la Unidad. Y ésta es la «santísima emanación» de lo Absoluto, consistente en que la Presencia pura, aún no acompañada de Nombres, se manifiesta [en el plano de los Nombres]. Por lo tanto, no puede haber pluralidad alguna [en acto] en esta manifestación. Recibe el calificativo de «santísima» porque es más santa que la manifestación que se produce en el mundo visible, como actualización de los Nombres y que acontece de acuerdo con la «preparación» de cada lugar.

La segunda etapa de la manifestación, la «santa emanación», también llamada «manifestación sensorial» (*taṣallī ūshūdī*), significa que lo Absoluto se manifiesta en las formas infinitamente diversas de los Muchos, en el mundo del Ser concreto. En lenguaje racional, podríamos decir que la «santa emanación» se refiere a la creación de lo que llamamos «cosas», incluyendo no sólo las substancias, sino los atributos, las acciones y los acontecimientos.

Desde el punto de vista de Ibn ‘Arabī, la «santa emanación» consiste en que los arquetipos permanentes, creados por la «santísima emanación», abandonan su estado de inteligibles y se difunden en las cosas sensibles, haciendo así que el mundo sensible exista en acto. En terminología aristotélica, se refiere al proceso ontológico de la transformación de las cosas *in potentia* en cosas *in actu*. Se trata claramente de una ontología determinista, ya que, en su cosmovisión, la forma actual en que las cosas existen en el mundo es el resultado de lo que ha sido determinado desde la eternidad. Como dice al-Qāṣānī<sup>5</sup>:

La manifestación sensorial que se produce a través de los Nombres se produce en función de la «preparación» del lugar en cada caso. Este tipo de manifestación depende de los «receptores», que no son sino los lugares en que los Nombres se manifiestan. A este respecto, es completamente distinta de la manifestación esencial, puesto que ésta no depende de nada.

Ibn 'Arabī trata la relación entre ambas formas de manifestación en un importante pasaje de los *Fuṣūṣ*. En él, menciona la creación del «corazón» (*qalb*). Pero podemos reemplazar éste por cualquier otra cosa e interpretar el pasaje como una explicación teórica y general de ambas formas de manifestación<sup>6</sup>.

Dios posee dos formas de manifestación: una en lo Invisible y otra en el mundo visible.

Mediante la manifestación en lo Invisible, otorga la «preparación» que determinará la naturaleza del corazón [en el mundo visible]. Ésta es la manifestación esencial, y su realidad es lo Invisible. Esta manifestación en lo Invisible [es lo que constituye] la Ipseidad que Le pertenece [como proyección objetivadora de Sí mismo hacia el exterior], como queda demostrado por el hecho de que Se refiera a Sí mismo con [el pronombre personal de la tercera persona] «Él»<sup>7</sup>. Por lo tanto, Dios es «Él» eternamente y por siempre.

Y cuando se ha actualizado la «preparación» del corazón, se produce, en consecuencia, en el mundo visible, la manifestación sensorial. El corazón, por su parte, lo percibe y asume la forma de lo que se ha manifestado a él.

Podríamos resumir esta idea, dándole una forma teórica y general, de la siguiente manera. La primera manifestación de lo Absoluto crea los arquetipos permanentes, que son las formas que se manifiestan de los Nombres divinos, es decir las posibilidades ontológicas contenidas en lo Absoluto. Dichos arquetipos son «receptores» que esperan su actualización en la existencia concreta. Proporcionan lugares al segundo tipo de manifestación. Cada lugar (*mahall*) tiene una «preparación» determinada que, como efecto inmediato de la primera manifestación de lo Absoluto, es eterna e inalterable. Ni siquiera lo Absoluto puede alterarla o modificarla, porque es una forma en que lo Absoluto se manifiesta. Por lo tanto, al hacer de cada «receptor» un lugar para su segunda manifestación, lo Absoluto se determina a sí mismo de acuerdo con la «preparación» eterna

del «receptor». De este modo, lo Absoluto, en su manifestación sensorial, adopta formas indefinidamente diversas. Y la totalidad de dichas formas constituye el mundo de los fenómenos.

Esta descripción es susceptible de sugerir que se produce un intervalo de tiempo entre la primera y la segunda manifestación. Sin embargo, en realidad, no hay relación de precedencia y posterioridad entre ambas. Todo se produce al mismo tiempo, ya que, en el momento mismo en que surge la «preparación» por parte de una cosa (si bien, de hecho, todas las «preparaciones» existen desde la eternidad, ya que el primer tipo de manifestación se ha ido produciendo desde la eternidad), el Espíritu divino la impregna y la hace aparecer como cosa existente y concreta. Como ya hemos señalado al principio, la relación entre ambos tipos de manifestación es un fenómeno temporal y, al mismo tiempo, una estructura atemporal o transtemporal. En este segundo sentido, la manifestación en lo Invisible y la que se produce en el mundo visible no son sino dos elementos básicos y constituyentes del Ser.

El procedimiento divino [en lo que se refiere a la manifestación] es tal que Dios nunca prepara un lugar, sino que éste recibe por necesidad la acción del Espíritu divino, proceso al que Dios alude diciendo que se «ha insuflado» en él. Y ello se refiere a la actualización, por parte del lugar así formado, de una «preparación» para recibir la emanación, que es la perpetua manifestación que se ha ido produciendo desde la eternidad y por la eternidad seguirá produciéndose<sup>8</sup>.

## **xii. Arquetipos permanentes**

El concepto de «arquetipo permanente» (*'ayn tābita*, en plural *a'yān tābitā*) tiene varias facetas importantes. Por lo tanto, para aclarar plenamente su estructura esencial, debe ser considerado de forma analítica desde distintos puntos de vista. Aunque se haya hecho referencia a la mayoría de los aspectos de los «arquetipos permanentes» en el transcurso de los capítulos anteriores, tratando algunos bastante extensamente y mencionando otros de paso, los analizaremos en el presente capítulo de un modo más sistemático.

### **1. La naturaleza intermedia de los arquetipos**

Lo que conocemos mejor de los arquetipos es su categoría ontológica intermedia. En pocas palabras, el nivel de los arquetipos ocupa una posición intermedia entre lo Absoluto en su absolutidad y el mundo de las cosas sensibles.

Como resultado de esta peculiar posición ontológica, los arquetipos tienen el doble carácter activo y pasivo, es decir: pasivo respecto a lo superior y activo respecto a las cosas de nivel inferior en relación con ellos. Su pasividad se expresa con la palabra *qabil* (en plural, *qawābil*), que Ibn 'Arabī utiliza con frecuencia en su descripción de los arquetipos. Como «receptores», son receptivos y pasivos en la medida en que constituyen potencialidades en la Esencia divina. Su naturaleza está pasivamente determinada por la propia estructura interna de la Esencia. Pero, considerados en sí, poseen un tipo de naturaleza autodeterminante y ejercen un poder determinante sobre las cosas posibles del mundo. Cada uno de ellos es la realidad (*'ayn*) eidética de una cosa posible, y cada cosa posible es actualizada en el mundo de los fenómenos de acuerdo con el requisito de su propio arquetipo permanente.

Como ya hemos señalado anteriormente<sup>1</sup>, lo Absoluto debe «exhalar» a causa de la intensa compresión interna del Ser. La tendencia a exteriorizarse es propia de la naturaleza de lo Absoluto. A este respecto, lo Abso-

luto no es un «Uno» estático, sino un «Uno» dinámico, con una propensión natural a manifestarse y articularse. Exteriormente y en acto, no cabe duda de que es «Uno», pero interiormente y en potencia, es Muchos.

Es importante observar que esta exteriorización de lo Absoluto se produce de acuerdo con ciertos esquemas fijos, en las etapas primera y segunda del *taŷallī*. Lo absoluto, en la primera fase de *taŷallī*, no se articula de forma fortuita, sino a través de ciertos canales determinados. Dichos canales han sido fijados desde la eternidad por la propia estructura interna de lo Absoluto. En términos teológicos, se trata de los Nombres divinos, y los arquetipos permanentes son las formas esenciales (*suvar*) de éstos. Por otra parte, dado que todo ello es algo que se produce en la Consciencia divina, los arquetipos son realidades (*haqâ'iq*) eternamente subsistentes en el mundo de lo Invisible.

Todas estas realidades determinan definitivamente la forma de la segunda fase de la manifestación, a saber, la manifestación de lo Absoluto en las cosas concretas e individuales del mundo exterior. Una vez más, lo Absoluto no se manifiesta, en el mundo de los fenómenos, en formas fortuitas, sino en formas determinadas por las realidades eternas que se han producido en el primer *taŷallī*. Si suponemos, por ejemplo, que en el plano de los arquetipos no hubiera sino «caballo» y «hombre», no habría en nuestro mundo nada más que caballos y hombres.

Los arquetipos tienen, en este sentido, doble función. Por una parte, están esencialmente determinados por lo Absoluto, ya que le deben la existencia. Pero, por otra parte, determinan por completo el modo en que lo Absoluto se actualiza en el mundo de los fenómenos. Acerca de la fuerza determinante de los arquetipos, daremos detalles próximamente. De momento, basta con señalar que el carácter intermedio de los arquetipos es manifiesto en lo que acabamos de ver.

El segundo punto importante en que el carácter intermedio de los arquetipos destaca con extrema claridad es su condición de «inexistentes» (*ma'dūm*).

Las esencias de las cosas posibles [o sea los arquetipos permanentes] no son luminosas porque son inexistentes. Ciertamente, poseen subsistencia permanente (*tubūt*), pero no poseen la cualificación de la existencia, ya que la existencia es Luz<sup>2</sup>.

El hecho de que Ibn 'Arabī se refiera a los arquetipos denominándolos «esencias de las cosas posibles», si bien constituye una importante afirmación, no es relevante para la cuestión que ahora nos ocupa<sup>3</sup>. Presaremos más atención a su idea de que los arquetipos son «inexistentes». Asimismo, en otro pasaje, añade<sup>4</sup>:

Los arquetipos se caracterizan esencialmente por su inexistencia ('adam). Verdad es que son permanentemente subsistentes (*tābita*), pero lo son sólo en el sentido de inexistencia. Ni siquiera han oido la fragancia de la existencia. Por ello permanecen eternamente en ese estado [de inexistencia], a pesar de la multiplicidad de las formas [que manifiestan en las cosas existentes].

Ibn 'Arabī opina que los arquetipos son «inexistentes» porque, en este contexto en particular, interpreta la palabra «existencia» (*wuŷūd*) en el sentido de «existencia externa». Desde el punto de vista de la existencia externa o fenoménica, los arquetipos no existen, aun siendo «permanentemente subsistentes». La «subsistencia permanente» (*tubīt*) es distinta de la existencia externa. En términos simbólicos, los arquetipos son «oscuros», porque todavía no han sido iluminados por la resplandeciente luz de la existencia. La Existencia como Luz pertenece únicamente a las cosas individuales que existen concreta y externamente.

Resulta evidente, pues, que Ibn 'Arabī no tiene intención de afirmar que los arquetipos permanentes son inexistentes en un sentido absoluto. Ya hemos señalado que los arquetipos son «realidades» permanentes que subsisten en la Consciencia divina. Existen en el mismo sentido en que se considera que existen los conceptos en la mente humana. Sólo se refiere a que los arquetipos no poseen una existencia determinada en el espacio y el tiempo. En este sentido particular, también los Nombres divinos deben ser considerados como inexistentes. «Los Nombres, en su multiplicidad, no son sino relaciones de naturaleza inexistente.»<sup>5</sup>

Vemos, de este modo, que no es estrictamente exacto considerar los arquetipos como inexistentes. Sería más exacto decir que no son ni existentes ni inexistentes. De hecho, el propio Ibn 'Arabī lo afirma explícitamente en un breve pero importante artículo al que ya hemos hecho referencia con anterioridad<sup>6</sup>. Cabe señalar que, en este pasaje, adopta una postura más filosófica que en los *Fusūs* respecto al problema de los arquetipos.

La tercera cosa<sup>7</sup> no está cualificada ni por la existencia ni por la inexistencia, ni por la temporalidad ni por la eternidad [*a parte ante*]. Pero siempre se ha hallado con lo Eterno desde la eternidad...

No es existente ni inexistente... Pero es la raíz [o sea la base ontológica] del mundo... ya que de esta tercera cosa ha sido creado el mundo. Se trata, pues, de la realidad esencial de todas las realidades del mundo. Es una realidad universal e inteligible, que subsiste en la Mente. Aparece como eterna en lo Eterno, y como temporal en lo temporal. De este modo, si dices que esta cosa es el mundo, dices verdad. Y si dices que es lo Absoluto, lo Eterno, también dices verdad. Pero la dirás igualmente si declaras que no es ni el mundo ni lo Absoluto, sino algo distinto a éstos. Todas estas afirmaciones sobre dicha cosa son ciertas.

Es, por tanto, el Universal más general, e incluye tanto la temporalidad (*hudūf*) como la eternidad (*qidam*). Se multiplica con la multiplicidad de las cosas existentes y, sin embargo, no se divide en la división de las cosas existentes. Se divide en la división de los inteligibles. En resumen, no es ni existente ni inexistente. No es el mundo y, sin embargo, es el mundo. Es «otro» y, sin embargo, no es «otro».

El principal punto de este razonamiento consiste en que la «tercera cosa» es el mundo en potencia pero, desde la perspectiva del mundo como existente concreto y real, no es el mundo, sino más bien el no-Ser y lo Absoluto.

A continuación, Ibn ‘Arabī procede a examinar el problema desde el punto de vista de la filosofía aristotélica e identifica esa tercera cosa, de la que no se puede decir ni que existe ni que no existe, con la *hayūlā* o Materia Prima<sup>8</sup>:

La relación de esta cosa... con el mundo es comparable a la de la madera con [diversas cosas fabricadas con madera, como] una silla, un arca de madera, un púlpito, un lecho, etc.; o a la de la plata con las vasijas y objetos hechos de plata, como frascos de colirio, arracadas y anillos.

La comparación pone de manifiesto la naturaleza y la esencia de esta [tercera] cosa. Toma, pues, la relación que sugiero [entre la madera y los muebles de madera], sin por ello figurar en tu mente disminución alguna en ella [o sea en la tercera cosa], como te figuras una disminución en la madera cuando de ella se extrae un escritorio. Has de saber que la madera misma es una forma particular adoptada por la «madereidad». [No te figures un trozo de madera, sino] con-

Centra tu atención en la realidad inteligible universal que es la «madereidad». Veas entonces que la «madereidad» misma no disminuye ni se divide [por muchos objetos de madera que fabriques]. Al contrario, la «madereidad» conserva siempre su perfección original en todas las sillas y escritorios, sin verse jamás mermada. Tampoco aumenta por el hecho de que, en un escritorio de madera, por ejemplo, se consideren abundantes realidades añadidas a la de la «madereidad», como la de «oblongitud», la de «rectangularidad», la de «cuadrangularidad», la de «cantidad», etc., aun hallándose todas ellas [en el escritorio] en sus respectivas perfecciones. Lo mismo puede decirse de cualquier silla o púlpito.

Y la «tercera cosa» es precisamente todas esas «realidades» en sus respectivas perfecciones. Llámala, si lo deseas, realidad de realidades, o *hayulà* [en griego *hyle*], o Materia Prima, o género de géneros. Y llama a estas realidades incluidas en esta tercera cosa «realidades primarias» o «géneros superiores».

Cabe destacar un punto concreto al respecto. Ibn 'Arabī señala aquí el carácter intermedio de los arquetipos, no sólo en el hecho de que no sean ni existentes ni inexistentes, sino también en el hecho de que no sean ni «temporales» ni «eternos». Por lo tanto, es erróneo o, por lo menos, una simplificación excesiva, decir que, según Ibn 'Arabī, «el mundo es eterno (*qadīm*)»<sup>9</sup> porque los arquetipos son eternos.

No cabe duda de que los arquetipos *son* «eternos» en cierto sentido, precisamente porque representan la fase intermedia entre lo Absoluto y el mundo de los fenómenos. Pero son «eternos» sólo de modo secundario y derivado, en el sentido en que, como contenido de la Consciencia o del Conocimiento divinos, están en conexión (*muqārin*) con lo Absoluto desde la eternidad. Su eternidad es, desde esta perspectiva, esencialmente distinta a la de lo Absoluto.

En términos generales, sobre todo en casos de este tipo, resulta imposible describir adecuadamente, mediante el lenguaje, la verdadera naturaleza de algo intermedio. Nos vemos, pues, obligados a recurrir, al igual que Ibn 'Arabī, a una torpe expresión, como «no es eterno ni temporal, siendo, por otra parte, tanto eterno como temporal». Si del conjunto de esta compleja expresión escogiéramos «[es] eterno» y extrajéramos de ello la conclusión de que Ibn 'Arabī defendía la doctrina de la eternidad del mundo<sup>10</sup>, le haríamos gran injusticia.

En un pasaje de los *Fuṣūṣ* relacionado con el problema de la absoluta inalterabilidad de la relación causa-causado en este mundo, Ibn 'Arabī di-

ce lo siguiente acerca del carácter simultáneamente «eterno» y «temporal» de los arquetipos<sup>11</sup>:

No hay modo alguno de hacer que las causas carezcan de efectos, porque son lo que requieren los arquetipos permanentes. Y nada se realiza excepto en la forma establecida para ello en el estado arquetípico, ya que «no hay alteración posible de las palabras de Dios» (X, 64), y «las palabras de Dios» no son sino los arquetipos de las cosas que existen. De este modo, la «eternidad» se atribuye a los arquetipos en cuanto a su subsistencia permanente, y se les atribuye «temporalidad» en relación con su existencia actual y su aparición.

Estas palabras explican el estado intermedio, característico de los arquetipos, entre la «eternidad» y la «temporalidad».

## 2. Los arquetipos como Universales

Como ya hemos señalado en la sección anterior, en el pensamiento de Ibn 'Arabī, los arquetipos son, desde una perspectiva teológica, «realidades», en el Conocimiento de Dios, inteligibles que existen eternamente y sólo en la Consciencia divina. Pero, desde el punto de vista de la filosofía escolástica, son Universales opuestos a los Particulares, y la relación de los arquetipos con el mundo corresponde exactamente a la relación ontológica de los Universales con los Particulares. La cuestión de cómo la manifestación divina se actualiza, en la esfera de la existencia externa, a través de los canales fijos de los arquetipos equivale, pues, a la cuestión de la individuación de los Universales.

Cabe señalar que esta faceta de la filosofía de Ibn 'Arabī es considerablemente platónica. En cualquier caso, los arquetipos permanentes, *en este aspecto en particular*, nos recuerdan a las Ideas de Platón.

En sus *Fuṣūṣ*, hay un importante pasaje en que desarrolla este problema de un modo escolástico<sup>12</sup>. Trata el aspecto filosófico de los Atributos divinos, como son el Conocimiento, la Vida, etc.<sup>13</sup>. Su comparación con lo anteriormente expuesto pondrá de manifiesto que su teoría de los Atributos es idéntica a la de los arquetipos.

Afirmamos que las cosas universales [*umūr kulliyā*, o sea los Universales correspondientes a las Ideas platónicas], si bien no poseen existencia actual en sí, son incuestionablemente [existentes como] inteligibles y objetos de conocimiento en

l mente [es decir: en primer lugar, en la Consciencia divina y, en segundo lugar, en la mente humana]. Son «interiores» (*bātīma*) y jamás abandonan el estado de existencia invisible<sup>14</sup> [o sea el estado de existencia en el plano de lo Invisible].

Al-Qāshānī nos ofrece la siguiente paráfrasis del citado pasaje<sup>15</sup>:

Las «cosas universales», a saber, aquéllas que son esencialmente inmateriales (*imītlaqa*), como lo son la Vida y el Conocimiento, tienen existencia concreta únicamente en la Razón, mientras que, en el mundo exterior, tienen una existencia invisible. El motivo de ello es que la existencia en el mundo exterior consiste en los mismos inteligibles inmateriales determinados por condiciones individuales y concretas. Pero [, incluso actualizado en el mundo exterior,] un Universal inmaterial sigue siendo un inteligible y permanece bajo el nombre de «Interior». Un Universal nunca existe, en su universalidad, en el mundo exterior, sino sólo en una forma concretamente determinada. Sólo en esta medida se halla el Universal bajo el nombre de «Exterior».

Ibn ‘Arabī añade<sup>16</sup>:

Pero [si bien su existencia es invisible,] los Universales ejercen un efecto poderoso y positivo en todas las cosas que poseen existencia individual o, mejor dicho, existencia individualizada. Con ello digo que todos los existentes individuales *son* Universales. Y sin embargo, los Universales en sí jamás dejan de ser inteligibles puros. En consecuencia, son «exteriores», en cuanto a su faceta de inteligibles. De este modo, cada cosa concreta que existe tiene su origen en [la esfera de] estas «materias universales» que poseen la ya mencionada particularidad, a saber, que están indisociablemente conectadas con la Razón y nunca pueden llegar a existir en el plano de la existencia concreta, dejando de ser inteligibles puros. Esta situación básica no varía, tanto si un existente individual concreto [en que se ha actualizado un Universal] es algo temporalmente condicionado [por ejemplo, los objetos materiales corrientes] o algo fuera de las limitaciones del tiempo [por ejemplo, los espíritus superiores], ya que un Universal mantiene una única relación igual con las cosas temporales que con las atemporales.

La relación entre Universales y Particulares no es tan unilateral como lo sugiere este pasaje. Posee también un aspecto en que los Particulares

ejercen una fuerza determinante sobre los Universales. Un Universal, como acabamos de ver, es eternamente el mismo cuando aparece en individuos concretos, pongamos *a*, *b*, *c*, *d*. Pero puesto que cada uno de éstos tiene su propia «naturaleza» particular (*tabī'a*), el Universal se ve necesariamente afectado por *a*, *b*, *c*, *d* al actualizarse en ellos. En otras palabras, el Universal se tiñe, en cada caso, de un color determinado.

Las «materias universales», por su parte, se ven afectadas por los existentes concretos, de acuerdo con lo que requieren las realidades individuales de éstos.

Tomemos por ejemplo la relación del «conocimiento» con el «conocedor», o la de la «vida» con el «ser vivo». La «vida» es una realidad inteligible, y el «conocimiento» es una realidad inteligible, ambas diferentes y distintas entre sí. Decimos de Dios que posee Vida y Conocimiento, por lo tanto está Vivo y es un Conocedor. Del mismo modo, decimos de un ángel que tiene «vida» y «conocimiento», por lo tanto está «vivo» y es un «conocedor». Por último, decimos del hombre que tiene «vida» y «conocimiento», por lo tanto está «vivo» y es un «conocedor».

[En todos estos casos] la realidad del «conocimiento» es una, y la realidad de la «vida» es una. La relación del «conocimiento» con el «conocedor» y la de la «vida» con lo «vivo» también es una. Sin embargo, decimos del Conocimiento de Dios que es eterno, y del «conocimiento» del hombre, que es temporal. Ve cuán grande es el efecto producido sobre la realidad inteligible [del «conocimiento»] por cada atribución. Ve cómo los inteligibles están relacionados con los existentes individuales y concretos. Del mismo modo que el «conocimiento» influye en el substrato al que es inherente para hacerlo digno del apelativo «conocedor», el substrato concreto al que se atribuye el «conocimiento» influye en el «conocimiento» de modo que éste se torna temporal en un ser temporal y eterno en un ser eterno. Así, ambas partes se influyen recíprocamente y son influidas una por la otra<sup>17</sup>.

En cuanto a la condición ontológica de los Universales, Ibn 'Arabī dice que son «inexistentes», refiriéndose a que no están dotados de existencia individual concreta en el mundo material. Pero, por supuesto, como ya sabemos, no son pura «nada», sino que poseen un tipo especial de existencia: una existencia inteligible e inmaterial.

Un Universal se actualiza en una cosa individual y queda naturalmente teñido por el color particular del lugar en que se produce la actualiza-

ión. Pero dado que, aun en ese caso, el Universal en cuestión no está individualizado, no adquiere las propiedades de distinción y divisibilidad características de las cosas individuales. Por lo tanto, si la relación entre los Particulares es sólida y está basada en el fuerte vínculo de la existencia física concreta, la relación entre un Universal y un Particular, en cambio, pese a ser mucho más esencial que la anterior, resulta mucho más débil, por ser esencialmente «inexistencial», por tratarse de una relación inteligible.

Es paladino que estas «materias universales», si bien son int eligibles, son asimismo inexistentes en cuanto a existencia física concreta, y sólo existen como fuerza invisible [pero real, que influye en las cosas individuales y concretas]. Sin embargo, cuando entran en relación con los existentes individuales, también se ven influidas por éstos. Reciben el efecto positivo [ejercido por los existentes individuales,] aunque no por ello se tornan físicamente distintas y divididas. Es imposible que ello se produzca [en un Universal], ya que éste permanece como es en todos los individuos cualificados por él, como, por ejemplo, la «humanidad» (*insāniyya*, «ser un hombre») que aparece en cada individuo de la especie humana, sin llegar jamás a particularizarse, a tornarse múltiple, pese a la multiplicidad de los individuos, sin dejar nunca de ser inteligible.

Por lo tanto, es manifiesto que existe un estrecho vínculo entre las cosas dotadas de existencia concreta [o sea los Particulares] y las que carecen de existencia concreta [o sea los Universales]. Sin embargo, los Universales son de naturaleza «inexistente». Por lo tanto, el vínculo recíproco que se produce entre dos cosas concretas es más fácilmente concebible, porque, en este caso, siempre hay un tercer término que une ambas partes: me refiero a la existencia concreta. En el caso anterior, en cambio, no existe eslabón conector, y el vínculo recíproco subsiste sin dicho eslabón. Como es natural, la relación dotada de semejante eslabón es más fuerte y más real<sup>18</sup>.

### 3. Necesidad y posibilidad

Como ya hemos visto, Ibn 'Arabī se refiere a menudo a los arquetipos permanentes como «esencias de las cosas posibles» (*a'yān al-mumkiṇāt*), refiriéndose con ello a las realidades esenciales de las cosas posibles. La palabra *mumkiṇāt* o «cosas posibles» indica, aparentemente, los existentes individuales y concretos del mundo, lo cual se justifica en la medida en que los existentes concretos de los Particulares son esencialmen-

te «posibles» porque no poseen en ellos el principio de existencia. Sin embargo, por otra parte, son más «necesarios» que «posibles» en la medida en que existen de hecho y en formas fijas. Desde este punto de vista, los arquetipos sí son esencialmente «posibles», ya que, como hemos visto en la sección anterior, permanecen «inteligibles» en sí, sin individualizarse en absoluto.

Hay pensadores, dice Ibn 'Arabī, que «por la debilidad de su intelecto», niegan la categoría de «posibilidad» (*imkān*) y afirman que sólo hay dos categorías ontológicas: la «necesidad por sí misma» (*wuŷūb bi-l-dāt*) y la «necesidad por otra [cosa] distinta [de sí misma]» (*wuŷūb bi-l-gayr*). Sin embargo, prosigue, quienes conocen la verdad admiten la categoría de «posibilidad» y saben que ésta, aun siendo en el fondo un tipo de «necesidad por otra [cosa]», posee su propia naturaleza particular, que hace de ella la tercera categoría ontológica<sup>19</sup>.

Para explicar esta idea de su maestro, al-Qāshānī analiza el concepto de «posible» (*mumkīn*) de la siguiente manera<sup>20</sup>. Todos los existentes se pueden dividir en dos categorías principales, según la relación que existe entre la realidad de una cosa y la existencia: 1) la cosa cuya realidad por sí misma requiere existencia y 2) las cosas cuya realidad por sí misma no requiere existencia.

La primera es la «necesidad por sí misma» o el Existente Necesario. Las cosas de la segunda categoría pueden subdividirse en dos clases: 1) aquéllas cuya naturaleza misma requiere inexistencia y 2) aquéllas cuya naturaleza de por sí no requiere ni existencia ni inexistencia. La primera clase corresponde a lo «imposible», y la segunda, a lo «posible». Al-Qāshānī sigue diciendo:

De este modo, lo «posible» es una dimensión ontológica [*hadra*, literalmente «Presencia»] propia del plano de la Razón, un estado anterior a la existencia externa. Tomemos por ejemplo «negro». En sí, sólo se halla en el plano de la Razón y no requiere ni existencia ni inexistencia. Pero, en el mundo exterior, no puede sino ser acompañado por la existencia de una causa o por la ausencia de causa, sin que haya un tercer caso entre ambas.

Y cuando la causa está presente en su forma completa, la existencia de la cosa [lo «posible»] se hace «necesaria». De otro modo, su inexistencia es «necesaria», debido a la inexistencia de una causa completa. [En el primer caso, es «necesaria por otra (cosa)», mientras que, en el segundo caso,] es «imposible por otra

]. Vemos así que lo «possible», en el estado de existencia real, es «necesario por otra [cosa]» pero, en sí y en esencia, o sea fuera de su estado actual de existencia, es «possible por sí mismo».

La definición de lo «possible» ofrecida por al-Qāshānī, a saber, que se trata de un estado ontológico en que se encuentra una cosa antes de su existencia externa, pone de manifiesto que un Universal es, en esencia, un «possible», ya que un Universal en sí es un «existente en la Razón», es decir, un intelígerible en estado puro, antes de pasar a la existencia exterior. De esta explicación también se desprende que un Universal, cuando se particulariza y entra en la esfera de la existencia externa bajo forma de individuo, obtiene dos características. En su esencia, sigue siendo un «possible», incluso en estado de existencia externa, pero es un «necesario por otra [cosa]», en la medida en que ha pasado a existir externamente, y por ello tiene lo que podríamos llamar una necesidad óntica. Tal es la naturaleza real de todo lo llamado «temporal» (*hādīf* o *muḥdāf*)<sup>21</sup>. Y lo que causa esta transformación ontológica, es decir lo que hace que un «esencialmente possible» pase a la esfera de la existencia externa, convirtiéndolo en un «accidentalmente necesario», sólo puede ser lo «esencialmente necesario», lo Absoluto.

No cabe duda de que una cosa originada temporalmente (*muḥdāf*) es algo a lo que [un agente] ha dado existencia. Por lo tanto, tiene una necesidad ontológica [*iftiqār*, literalmente «pobreza»] respecto al agente que la ha producido. Ello se debe al hecho de que, siendo dicha cosa esencialmente «possible», su existencia ha de venir de algo más. El vínculo que une tal cosa a su originador es un vínculo de necesidad ontológica.

Ese [agente] al que un «possible» debe su existencia de modo tan esencial no puede ser más que algo cuya existencia sea necesaria en sí, que no deba su existencia a nada más y que, por tanto, no necesite nada más. Ha de ser algo que, por sí mismo, dé existencia a todas las cosas temporales, de modo que éstas dependan esencialmente de ello.

Sin embargo, puesto que la creación de lo «possible» es lo que requiere esencialmente lo «necesario», lo primero adquiere [a este respecto] una «necesidad» de lo segundo. Por otra parte, puesto que la dependencia de lo «possible» respecto a aquello [lo «necesario»] por lo que llega a ser creado es esencial, lo «possible» debe necesariamente aparecer a semejanza de lo «necesario». Y esa semejanza se

extiende a todos los nombres y atributos que posee lo «possible», excepto una única cosa: la necesidad esencial (*wu'yūb dātī*), ya que ésta nunca puede transmitirse a una cosa producida temporalmente. De este modo, sucede que una cosa temporal, si bien es un existente «necesario», su «necesidad» no le es propia, si no que se debe a otra cosa<sup>22</sup>.

#### 4. El poder absoluto de los arquetipos

Los arquetipos son «permanentes» o «permanentemente subsistentes» (*fābita*), es decir que han sido fijados definitivamente en el pasado eterno y, por lo tanto, son absolutamente inalterables e inamovibles. «No hay alteración posible de las palabras de Dios» (X, 64). Esta inalterabilidad absoluta de los arquetipos restringe en cierto sentido incluso la actividad de lo Absoluto, lo cual puede parecer blasfemo a primera vista. En realidad, no lo es, ya que, desde un punto de vista teológico, la Voluntad misma de Dios es lo que les ha conferido dicha inalterabilidad y, en términos más característicos de Ibn 'Arabī, los arquetipos no son sino determinaciones internas de lo Absoluto.

No es competencia de lo Absoluto cambiar lo que ha sido determinado en el estadio de los arquetipos, y sería impensable que Dios pudiera desear tal cosa. La afirmación coránica respecto a los descreídos: «pero si Él así lo hubiera dispuesto, os habría guiado a todos vosotros» (XVI, 91) parece implicar que es posible que Dios desee precisamente lo contrario de lo que ha sucedido, es decir lo contrario de lo que ha sido determinado en el nivel de los arquetipos. Sin embargo, según Ibn 'Arabī, ello se debe a un simple malentendido. La partícula *law*, que significa «si» (en la cláusula «si Él así lo hubiera querido», *fa-law ša'a*) es un recurso gramatical para expresar la suposición de algo imposible en la realidad. De este modo, el versículo coránico sugiere la absoluta imposibilidad de que Dios desee guiar a los descreídos<sup>23</sup>.

En la sección anterior, hemos demostrado que los arquetipos son «posibles». Pero, a la luz de lo que acabamos de ver acerca de la inmutable fijeza de los arquetipos, debemos admitir también que su «posibilidad» es de una naturaleza muy particular. Un «possible» es algo capaz de convertirse en *a* o en su contrario, *no-a*. Así, tomando un ejemplo directamente relacionado con el versículo coránico que acabamos de mencionar, un hombre, como «possible», es susceptible de convertirse en «creyente» o «descreído», o sea de recibir, una vez actualizado, la «guía» de Dios o «des-

viarse de la Vía». Sin embargo, en realidad, está determinado desde el principio si una cosa será actualizada como *a* o como *no-a*. Si resulta estar determinada en el sentido de *a*, ni siquiera Dios podrá cambiar su curva y actualizarla como *no-a*.

Un «possible» es, en sí, capaz de recibir algo o su contrario, en el plano racional. Pero, tan pronto como se actualiza como una de las dos cosas lógicamente posibles, [advertimos que] *esa* era la cosa para la que el «possible» estaba destinado ya en su estado arquetípico...

Por tanto, [no cabe duda de que, en el caso de los descreídos a los que se refiere el versículo coránico citado,] en realidad, Dios no dispuso guiar a esas gentes, y no las guió. Y nunca lo «dispondrá». «Si Él lo dispone» no sirve, porque ¿sería imaginable que así fuera? No, semejante cosa no llegará a suceder jamás. Su Voluntad va directamente a sus objetos [de acuerdo con lo que ha sido determinado desde la eternidad] porque Su Voluntad es una relación que se ciñe estrictamente a Su Conocimiento, y Su Conocimiento se ciñe estrictamente al objeto de Conocimiento. Y el objeto de Conocimiento sois tú y tus estados [es decir la cosa individual y sus propiedades, tal como han sido inmutablemente fijadas en el estado de permanencia arquetípica]. El Conocimiento no influye en su objeto, es más bien el objeto de Conocimiento lo que influye en el Conocimiento, ya que el objeto confiere lo que es, en esencia, al Conocimiento<sup>24</sup>.

Dios conoce cada cosa individual en su esencia eterna y ejerce Su Voluntad basándose en dicho Conocimiento. Pero, como ya sabemos, el ejercicio de la Voluntad por parte de Dios es lo mismo que Su concesión de existencia. Por lo tanto, dado que Dios concede existencia basándose en Su Conocimiento de la esencia eterna de cada cosa, la existencia otorgada a las cosas individuales debe adoptar necesariamente una forma distinta en cada caso.

Pero hay otro aspecto de la cuestión. La existencia que Dios otorga a las cosas es, en sí, siempre la misma. La existencia como tal nunca puede diferir de un caso a otro. Dios concede a todas las cosas una misma existencia, pero los «receptores» individuales la reciben de diferentes maneras, según la naturaleza particular de cada uno, y la actualizan de diversas formas. Ibn 'Arabī describe este aspecto de la cuestión diciendo: Dios se limita a otorgar existencia. Son los hombres quienes la determinan y de-

limitan individualmente, proporcionándole un tinte particular, cada uno según su arquetipo.

«No hay ni uno entre nosotros que no tenga su propia posición determinada» (XXXVII, 164). [La «posición determinada»] se refiere a aquello que eras en el estado de subsistencia arquetípica y de acuerdo con lo cual has sido creado. Puedes considerar la cuestión de este modo cuando afirmas que *tienes* existencia. Pero incluso si afirmas que la existencia pertenece a lo Absoluto, y no a ti, seguirás teniendo incuestionablemente un poder de determinación sobre la existencia que viene de lo Absoluto. Ciertamente, una vez que eres un existente real, no cabe duda de que tu poder de determinación desempeña un papel en ella, si bien, hablando con propiedad, el Determinador fundamental es lo Absoluto.

En consecuencia, corresponde a lo Absoluto únicamente el hecho de dirigir existencia hacia ti, mientras que la determinación de ésta te corresponde. Por tanto, no alabes sino a ti mismo, no culpes sino a ti mismo. Para lo Absoluto queda la alabanza por haber[te] dado existencia, ya que ése es un acto de lo Absoluto, no tuyo<sup>25</sup>.

Esta actitud plantea varios problemas cruciales en el ámbito del pensamiento islámico. El más notable es el de la repercusión que produce en la esfera de las ideas morales.

Los hombres son como son, según Ibn 'Arabī, porque así han sido determinados por sus propios arquetipos permanentes desde la eternidad. Nadie en el mundo, ya sea bueno o malo, creyente o descreído, va contra la Voluntad de Dios. Tomando el ejemplo de un hombre que desobedece al Apóstol de Dios, el «contendiente» (*munāzi'*), Ibn 'Arabī explica<sup>26</sup>:

El que contiene con él [con el Apóstol de Dios] no se desvía por ello de su propia realidad, en la que se hallaba ya en el estado arquetípico de inexistencia, ya que no aparece en su existencia más que lo que poseía en su inexistencia o subsistencia arquetípica. Por tanto, [al oponerse al Apóstol de Dios] no transgredie los límites impuestos por su realidad ni comete falta alguna en su camino [predeterminado].

Calificar su conducta de «contendiente» (*nizā'*) es, pues, una simple cuestión accidental producto de los velos que cubren los ojos de las gentes. Como dice Dios: «Pero los hombres, en su mayoría, no lo saben. No conocen más que la

superficie aparente de este mundo, descuidando por completo el Más Allá» (xxx, 6-7). Queda demostrado, pues, que ello [considerar «contendiente» su conducta] no es sino una inversión [, una de las cosas que las gentes cuyos ojos están velados confunden].

Este razonamiento sobre el «contendiente» se aplica a todos los fenómenos del mundo. Todo, sea bueno o malo desde el punto de vista humano, se conforma a lo que ha sido definitiva e inmutablemente determinado desde la eternidad. Todo, en este sentido, sigue el camino trazado previamente por la Voluntad divina, y nada se desvía de éste.

Si la distinción entre lo bueno y lo malo es una cuestión accidental y si cada cosa sucede según ha sido determinado por su propio arquetipo, la doctrina de la recompensa para los buenos y el castigo para los malos, que es uno de los artículos de fe más básicos en el Islam, queda seriamente afectada. He aquí la peculiar interpretación que da Ibn 'Arabī al problema de «recompensa y castigo» (*tāwāb- 'iqāb*)<sup>27</sup>.

El surgimiento de la distinción entre el bien y el mal (desde el punto de vista religioso) es un fenómeno que se produce sólo en la medida en que los seres humanos tienen una vida social en una comunidad religiosa. La Ley llama *mukallaf* (alguien *cargado* de responsabilidades) a quien, en ese contexto, es considerado moralmente responsable.

Desde el punto de vista de la Ley, cuando un *mukallaf* actúa, bien «obedece» su mandato, o bien «desobedece» y se rebela contra éste. Es un tópico, incluso una tautología, decir que, en el primer caso, el hombre es un *muṭī*, o sea alguien que obedece a Dios. Pero lo importante es que, desde la perspectiva de Ibn 'Arabī, en el segundo caso, el hombre es tan obediente como en el primero respecto a Dios, ya que actúa de ese modo de acuerdo con los dictados de su arquetipo permanente, que, como ya sabemos, es manifestación directa de la Voluntad divina.

Naturalmente, cuando un hombre «desobedece» a Dios, a Éste no Le queda más remedio que perdonarlo o castigarlo. Pero lo extraordinario del caso es que Dios, por su parte, «obedece» al hombre y actúa según los dictados de los actos de éste. La «obediencia» (*inqiyād*) se produce aquí, como señala Bālī Effendi, en ambas partes. Según Ibn 'Arabī, éste es el significado de «religión» (*dīn*) tanto en el sentido del *islām* (= *inqiyād*, «obediencia») como en el de *ḥazā* (retribución).

Ciertamente, la religión es «retribución», añade. Cuando un hombre «obedece» a Dios, Él le retribuye con «lo que place al hombre», y cuando éste desobedece, le retribuye con «lo que le desplace». La retribución con lo agradable se denomina «recompensa» y, con lo desagradable o doloroso, se denomina «castigo». Subjetivamente, hay una gran diferencia entre «recompensa» y «castigo», y el hombre que obtiene una cosa u otra siente profundamente esa diferencia. Sin embargo, desde un punto de vista objetivo, no se plantea tal diferencia, ya que, en ambos casos, Dios actúa «obedeciendo» al requisito del arquetipo. Un arquetipo determinado requiere necesariamente una acción determinada por parte del hombre, y dicha acción requiere, por parte de Dios, una «recompensa» o un «castigo».

Así, cuando un hombre obtiene algo bueno [una «recompensa»], él es quien se lo otorga a sí mismo. Y, cuando obtiene algo malo [un «castigo»], él es quien se lo inflige a sí mismo. Más aún, es él quien es magnánimo consigo mismo (*mun 'im*) y el castigador (*mu'addib*) de sí mismo. Por tanto, que se alabe a sí mismo y que se culpe a sí mismo. «Y Dios posee el argumento irrefutable» (VI, 149) en Su Conocimiento de los hombres porque el Conocimiento se conforma a sus objetos.

Existe, sin embargo, una interpretación más profunda de las cuestiones de este tipo, que es la siguiente. Todas las cosas «posibles» tienen su raíz en la inexistencia. [Lo que se suele considerar como su «existencia»] no es sino la existencia de lo Absoluto apareciendo en las diversas formas de los modos de ser propios de las cosas «posibles», en sí y en sus esencias. Merced a ello entenderás quién goza realmente y quién sufre realmente. [Es decir: quien se complace verdaderamente con la recompensa o sufre por el castigo no es el hombre, sino lo Absoluto, que se manifiesta en la forma concreta del hombre según el arquetipo de éste, que, a su vez, no es sino un estado de lo Absoluto.] También entenderás por ello cuál es la consecuencia real de cada estado [o acción] del hombre. [Es decir: la recompensa o el castigo, como consecuencia de cada acción del hombre, es, en realidad, una manifestación de lo Absoluto en una forma determinada por esa acción.] Hablando con propiedad, cualquier consecuencia [de una acción] es sencillamente *'iqāb*, que debe ser entendido en el sentido [etimológico] de «lo que sigue o resulta» (*'aqaba*). *Iqāb*, en este sentido, incluye tanto las buenas como las malas consecuencias, si bien, en el uso convencional que se le da en árabe, sólo se denomina *'iqāb* [en el sentido de «castigo»] una mala consecuencia, mientras que una buena consecuencia recibe el nombre de *tawāb* [recompensa].

Si los verdaderos significados de «bueno» y «malo», «recompensa» y «castigo» son los que acabamos de ver, ¿por qué entonces Dios hace que haya entre los hombres «apóstoles» cuya función es supuestamente la de incitar a la gente a hacer el bien y evitar el mal, con objeto de alcanzar la felicidad? Como es de esperar, en el contexto concreto de la teoría de Ibn 'Arabī, la idea de «apóstol» (*rasūl*) es radicalmente distinta a la habitual.

Comparando a los apóstoles con los médicos, Ibn 'Arabī explica así su «idea del apostolado»<sup>28</sup>:

Has de saber que, al igual que un médico es considerado como un «siervo de la Naturaleza» (*jādīm al-fabī'a*), los apóstoles y sus sucesores suelen ser considerados como «siervos del Mandato divino» [es decir: se considera, por lo general, que los apóstoles son médicos de las almas, y su función es la de mantener éstas en buena salud y, en caso de que las almas enfermen, devolverlas a su estado normal].

Sin embargo, en realidad, los apóstoles son siervos de los modos ontológicos de las cosas posibles [es decir: su función real es la de «servir», o sea intentar poner de manifiesto exactamente lo que requieren las esencias de las cosas posibles en sus estados arquetípicos]. Pero este servicio suyo forma parte de los modos ontológicos (*ahwāl*) que les son propios en su estado de subsistencia arquetípica. Ve cuán maravilloso es esto.

Observa, sin embargo, que el «siervo» en cuestión [ya sea un siervo de la Naturaleza o el siervo del modo ontológico de una cosa posible] debe permanecer en los límites determinados por el objeto de su servicio [un enfermo o un modo ontológico], ya sea por el estado real o por el lenguaje. [Es decir: un médico cura a su paciente basándose en el estado físico que observa en el paciente, o bien de acuerdo con lo que el paciente le pide verbalmente.]

Un médico no podría ser llamado [de forma incondicional] «siervo de la Naturaleza» más que si, consecuentemente, actuara para ayudar a favorecer la Naturaleza [pero, en realidad, ningún médico hace tal cosa, como pondrá de manifiesto la siguiente consideración]. Un médico [es solicitado en los casos en que] la Naturaleza ha producido en el organismo del paciente un estado particular por el cual es considerado «enfermo». Ahora bien, si el médico, en semejante situación, «sirviera» [sin reservas] a la Naturaleza, la enfermedad del paciente se vería agravada por ello. Por tanto, [en lugar de ayudarla] trata de rechazar y mantener la Naturaleza a distancia en aras de la salud, produciendo en el paciente otro estado físico que es precisamente el contrario de su estado presente, si bien, ciertamente, la «salud» también pertenece a la Naturaleza.

Por lo tanto, queda claro que el médico no es un «siervo de la Naturaleza» [es decir: no sirve a la Naturaleza en todos los casos y sin distinción]. Únicamente es «siervo de la Naturaleza» en el sentido en que devuelve la salud al organismo de su paciente alterando su estado físico presente mediante la Naturaleza. Sirve a la Naturaleza de un modo muy concreto, y no de un modo general.

El médico no debe servir a la Naturaleza ni favorecerla en todas las circunstancias y sin discriminación. Cuando, por ejemplo, la Naturaleza ha producido un estado morboso, como la diarrea, el médico debe tratar de restringir la actividad de la Naturaleza y producir un estado saludable. Pero, dado que el estado saludable también forma parte de la Naturaleza, al producirlo, el médico, al fin y al cabo, sirve a la Naturaleza. Esta analogía ilustra la función del apóstol, que es el médico de las almas.

De este modo, el médico sirve a la Naturaleza y no sirve a la Naturaleza. Asimismo, los apóstoles y sus sucesores sirven y no sirven a lo Absoluto [es decir: no sirven al Mandato divino en todos sus aspectos, sino sólo en su aspecto benéfico].

Esto significa que el apóstol es siervo del Mandato divino, y no de la Voluntad divina. El Mandato divino no coincide necesariamente con la Voluntad. Al contrario, a menudo se producen discrepancias entre ambos, ya que el Mandato es emitido sin tener en cuenta el hecho de que pueda ser obedecido o no, o sea el hecho de que lo ordenado vaya a producirse o no, mientras que la Voluntad es absoluta, siendo lo deseado de una naturaleza tal que se produce necesariamente. En los casos en que hay discrepancia entre el Mandato y la Voluntad, el apóstol sirve al Mandato, no a la Voluntad. Si lo hiciera, en lugar de intentar refrenar el mal, el apóstol favorecería claramente a los que lo hacen y no les aconsejaría que dejaran de hacerlo. Pero, curiosamente, si el acontecimiento del «mal», cuando éste se produce realmente, se debe a la Voluntad, el acto de amonestación por parte del apóstol también se debe a la Voluntad divina.

De un modo similar, el efecto de un «milagro» parecerá mucho menos poderoso de lo que se imagina generalmente, ya que, por muchos

milagros que se produzcan, lo que han determinado los arquetipos nunca puede ser alterado. Los apóstoles están dotados de un poder espiritual especial llamado *himma*<sup>29</sup>, que los capacita para hacer milagros. Pero, tanto si ejercen esta facultad sobrenatural como si no, el resultado, al fin y al cabo, será el mismo, ya que el curso real de los acontecimientos no se desviará nunca de lo que ya ha sido determinado por los arquetipos.

Los apóstoles saben bien que, cuando se produce un milagro en presencia de las gentes [descreídas], algunas se tornan creyentes de inmediato, mientras que otras lo reconocen pero no dan muestras de asenso, actuando así injustamente, por altanería y envidia. Incluso hay quienes lo califican de magia e hipnotismo. Todos los apóstoles son conscientes de ello y saben que nadie se torna creyente excepto cuando Dios ha iluminado su corazón con la Luz de la fe, y que, no siendo que la persona contemple [el milagro que se produce] con la luz llamada «fe», el milagro no surtirá efecto en ella. Este conocimiento les evita ejercer su *himma* en pos de milagros, ya que éstos no producen un efecto uniforme en todos los espectadores y sus corazones.

A ello se refieren las palabras de Dios respecto al más perfecto de los apóstoles y al más erudito de los hombres: «En verdad, no eres tú quien guía a quien deseas guiar, es Dios quien guía a quien quiere» (XXVIII, 56)... Además, dice en el mismo lugar: «pero Él sabe perfectamente quiénes son guiados» (XXVIII, 56), es decir quiénes han comunicado a Dios, a través de sus arquetipos permanentes, cuando se hallaban en estado de inexistencia, el conocimiento de que serían guiados. La razón de ello es que Dios ha decretado que el Conocimiento debe conformarse a su objeto en cada caso, y un hombre que era creyente en la permanencia arquetípica y en el estado de inexistencia debe entrar en la existencia exactamente de acuerdo con esa forma fija: Dios sabe en qué forma será creado cada hombre. Ésta es la razón de que diga: «pero Él sabe perfectamente quiénes son guiados»<sup>30</sup>.

Al-Qāshānī expresa lo esencial del razonamiento de Ibn ‘Arabī de forma más lógica<sup>31</sup>:

Un conocimiento perfecto [por parte de los apóstoles] de la realidad de las cosas requiere necesariamente que se comporten con humilde modestia en presencia de Dios y no hagan alarde del poder de disponer las cosas a su antojo ni ejerzan su *himma* en nada. Quien conoce realmente la verdad sabe que no exis-

te sino lo que forma parte del Conocimiento Eterno. Aquello de lo que [lo Absoluto] sabe que va a suceder no puede sino suceder, y aquello de lo que sabe que no va a suceder no puede suceder jamás.

La cuestión se reduce pues a la relación entre un Agente que conoce lo que se encuentra en potencia en el receptor y un receptor que no recibe sino lo que se halla en su «preparación» esencial y natural. Siendo así, ¿sobre qué va a ejercer un apóstol su *himma*? Ninguna cosa cuyo advenimiento o no advenimiento real sea conocido desde el principio puede ser alterada en modo alguno por su *himma*. El *himma* no puede ni tan siquiera adelantar o atrasar el punto exacto del tiempo asignado a esa cosa desde la eternidad.

Así, pues, el receptor no recibe sino lo que el Agente sabe que va a recibir desde el principio, mientras que el Agente, por su parte, no hace sino lo que el receptor puede, en esencia, recibir. La razón de ello es que los arquetipos requieren estrictamente, por sí mismos, desde la eternidad hasta la eternidad, lo que les sucederá cuando reciban existencia, mientras que el Agente-Conocedor sabe únicamente eso [lo que está determinado por los arquetipos].

## 5. El misterio de la predestinación

Como ya hemos señalado repetidas veces anteriormente, la manera en que cada cosa recibe existencia por parte de lo Absoluto está estrictamente determinada por su propia «preparación». El poder determinante de la «preparación» (*isti'dād*) es supremo, hasta el punto en que lo Absoluto debe ceñirse a lo que ésta requiere<sup>32</sup>.

La idea de la absolutidad del poder determinante de la «preparación» está natural y necesariamente relacionada con la cuestión de la predestinación. Dicha cuestión ya era planteada y debatida como algo de vital importancia desde el período más remoto del Islam, bajo los términos clave de *qadā* y *qadar*. Ibn 'Arabī examina el mismo punto y la trata, desde su propia perspectiva, en el contexto de la teoría de los arquetipos.

Has de saber que la «predeterminación» (*qadā*) es un juicio decisivo [*hukm* o decreto] de Dios respecto a las cosas. El juicio decisivo de Dios respecto a las cosas es emitido de acuerdo con Su Conocimiento acerca de éstas y de sus propiedades. Y el conocimiento que posee Dios sobre las cosas se basa en lo que proporcionan las esencias de éstas.

Y la «asignación» (*qadar*) es la especificación del tiempo señalado en que cada una de las cosas debe realizarse, de acuerdo con su estado arquetípico y sin al-

teración alguna. Pero el *qadā'*, cuando decide el destino de cada cosa, lo hace únicamente de acuerdo con el arquetipo de ésta. Y tal es el misterio del *qadar*...

Así, el Juez (*hākim*) que emite un decreto obedece, en realidad, a la demanda de la cosa acerca de la cual toma la decisión, de acuerdo con el requisito de su esencia. En este sentido, la cosa acerca de la cual toma la decisión, de acuerdo con su esencia, determina al Juez de modo que Éste ha de tomar dicha decisión ciñéndose a lo que la cosa requiere. Y, de hecho, cada «juez» que toma una decisión sobre algo está determinado [literalmente, «decidido»] por el objeto acerca del cual toma la decisión, así como por la base sobre la que toma la decisión, sea quien sea el «juez» en cuestión [es decir: ya sea lo Absoluto o un ser humano]<sup>33</sup>.

Todo, como ya sabemos, tiene su constitución esencial irrevocablemente determinada en el estado arquetípico de la inexistencia. Dios la conoce desde la eternidad tal como es en esencia. Y, sobre la base del requisito de este perfecto Conocimiento, Dios emite un juicio decisivo respecto a la cosa en cuestión. Ese juicio es el *qadā'*<sup>34</sup>.

El *qadar* especifica y determina con más precisión lo que ya ha sido decidido por el *qadā'*. La especificación concierne al tiempo. Dicho de otro modo, cada uno de los estados que deben actualizarse en una cosa es determinado por el *qadar*, concretamente en lo que se refiere al tiempo preciso en que ha de producirse. El *qadā'* no incluye determinaciones temporales. El *qadar* es el que asigna a cada acontecimiento su tiempo particular. Así determinada, ninguna cosa puede producirse ni un minuto antes o después del tiempo asignado.

Al-Qāshānī hace una interesante observación sobre la relación entre el *qadā'* y el *qadar*, refiriéndose a la Tradición. Se dice que el Profeta pasó una vez junto a un muro que se hallaba a punto de derrumbarse. Alguien le advirtió del peligro y le preguntó: «¿Acaso huyes del *qadā'* de Dios?». El Profeta contestó: «¡Huyo del *qadā'* al *qadar*!». El derrumbamiento del muro podría haber sido una cuestión ya decidida, o *qadā'*. Pero, incluso si el derrumbamiento del muro hubiera sido algo ineludible, la cuestión de cuándo se produciría realmente no formaba parte del *qadā'*. En consecuencia, el Profeta podría por lo menos evitar ser aplastado recurriendo el *qadar* del muro.

La descripción que se hace aquí de la relación entre el *qadā'* y el *qadar* puede sugerir que aquél precede a éste. Pero dicha descripción no de-

be ser considerada como definitiva, ya que existe un aspecto más profundo de la cuestión.

Acabamos de afirmar que el *qadar* es una especificación «más precisa» del *qadā'* en lo referente al tiempo. Sin embargo, en realidad, Dios determina el *qadā'* de una cosa de acuerdo con Su Conocimiento, que, a su vez, se ciñe en todo detalle a la estructura esencial del objeto de Conocimiento. Y éste, como ya hemos visto anteriormente, es el arquetipo permanente de la cosa en cuestión. Naturalmente, la especificación del tiempo (o, en realidad, todas las especificaciones posibles de la cosa) forma parte del arquetipo<sup>35</sup>. En este sentido, el *qadar* mismo está determinado por el arquetipo. Incluso podríamos decir que el *qadar* es el arquetipo permanente<sup>36</sup>.

No obstante, hay una sutil diferencia entre ambos. El arquetipo permanente en sí es un Universal que transciende el plano del tiempo. Es un inteligible en la Consciencia divina. Cuando un Universal está a punto de pasar al estado de existencia actual y de ser particularizado en forma de cosa individual, primero se relaciona con un punto concreto en el tiempo, especificándose, de este modo, temporalmente. En ese estado el arquetipo se denomina *qadar*. Se trata, en otras palabras, del arquetipo en una fase en la que se han cumplido todas las preparaciones para que sea actualizado como existente concreto. Dado que Dios, por su parte, conoce todas las condiciones de los arquetipos, también sabe que tal o cual arquetipo se encuentra plenamente preparado para ser actualizado. Y, basándose en ese conocimiento, juzga que dicho arquetipo será actualizado como tal o cual cosa concreta. Este juicio o decreto constituye el *qadā'*. Vemos así que, en cierto modo, el *qadar*, en lugar ser posterior al *qadā'*, lo precede y determina.

En cualquier caso, lo cierto es que el *qadar* es un estado sumamente delicado, en que un arquetipo está a punto de actualizarse en forma de cosa concretamente existente. Conocer el *qadar*, por lo tanto, es atisbar el inefable misterio del Ser, ya que en él se revela el secreto de la existencia que Dios extiende al mundo. Ibn 'Arabī señala que «el misterio del *qadar* constituye uno de los conocimientos más elevados, que Dios no concede sino a [un pequeño número de] hombres privilegiados con una intuición mística perfecta». Si un hombre llega a obtener el verdadero conocimiento del *qadar*, dicho conocimiento le proporciona una perfecta paz de la mente, infligiéndole, al mismo tiempo, un insopportable dolor<sup>37</sup>. La

excepcional paz mental surge de la conciencia de que todo, en el mundo, se produce según ha sido determinado desde la eternidad. Y, no importa lo que suceda a ese hombre o a otros, siempre se sentirá perfectamente satisfecho de ello. En lugar de luchar en vano para obtener lo que se encuentra fuera de su alcance y capacidad, será feliz con lo que le sea dado. Por otra parte, se verá atormentado por el intenso dolor que le causará la visión de todas las cosas que se consideran como «injusticias», «males» y «sufrimientos», que proliferan a su alrededor, siendo totalmente consciente de que no forma parte de su «preparación» el erradicarlos del mundo. Ibn 'Arabī concluye este pasaje expresando una profunda admiración hacia el dominio supremo del *qadar* sobre el mundo del Ser<sup>38</sup>.

La realidad del *qadar* extiende su dominio sobre el Ser Absoluto [en el sentido en que lo Absoluto está decisivamente influido por la «preparación» de cada cosa cuando decide el *qadā'* de ésta] así como sobre los seres limitados [en el sentido en que ningún ser recibe nada más que lo que ha sido determinado por su propio arquetipo]. Nada puede ser más perfecto que el *qadar*, nada más poderoso, nada más grande, debido a la universalidad de su efecto, que ora se extiende a todas las cosas, ora se limita a las cosas concretas.

Hay otro pasaje en los *Fusūṣ* en que Ibn 'Arabī ahonda en la cuestión del conocimiento del *qadar*. Esta vez, trata de clasificar a los hombres en varios grados, basándose en la magnitud de lo que conocen del *qadar*.

Como ya hemos visto antes, saber algo acerca del *qadar* es nada menos que saber algo acerca de los arquetipos permanentes. Pero ¿cómo puede el hombre conocer la verdad sobre los arquetipos? Los arquetipos son un profundo misterio cuya verdadera realidad no es conocida más que por lo Absoluto, ya que constituye la estructura interna de la Consciencia divina.

Sucede pues que las gentes son, en su mayoría, ignorantes en lo que respecta a los arquetipos y, en consecuencia, al *qadar*. Dichas gentes forman el grado inferior de la escala. No saben nada acerca de la fuerza determinante de los arquetipos ni, por tanto, de la importancia del *qadā'* y el *qadar*. Debido a esta ignorancia, imploran a Dios que haga por ellos esto o lo otro. Creen ingenuamente que, gracias al poder de sus plegarias, pueden cambiar el curso eternamente fijo de los acontecimientos.

En un grado más elevado se encuentran los que son conscientes de la

inalterabilidad de las determinaciones arquetípicas. No piden cosas que vayan en contra o más allá de lo que saben está determinado.

El conocimiento de que Dios ha decidido de forma inalterable su *qadā'* impide a estas gentes pedir [a Dios]. Por ello se contentan con estar preparados para aceptar lo que advenga de Él. Han abandonado sus egos y todas sus motivaciones egoísticas<sup>19</sup>.

Entre las personas de este tipo, algunas saben de un modo más preciso que el poder determinante del *qadā'* y el *qadar* es el poder determinante de la «preparación» de sus propios arquetipos. Conocen, por así decirlo, la estructura interna del *qadā'* y el *qadar*. Estas personas constituyen el tercer grado entre los hombres, en función de su conocimiento acerca del misterio del Ser.

Las gentes de esta clase saben que el Conocimiento por parte de Dios de todo lo relacionado con ellas coincide completamente con lo que eran en el estado de subsistencia arquetípica previo a su creación. Y saben que Dios no les da sino lo determinado por el Conocimiento que sus esencias arquetípicas Le proporcionan. Conocen, de este modo, el origen mismo del Conocimiento que de ellas tiene Dios.

No hay clase más elevada entre las gentes de Dios. Son, de entre todos los hombres, quienes tienen mayor acceso a la revelación, porque conocen el misterio del *qadar*<sup>20</sup>.

Pero Ibn 'Arabī divide este grado máximo en dos grupos, superior e inferior. El inferior corresponde a quienes poseen un conocimiento amplio y general del misterio del *qadar*. El grado superior corresponde a quienes la conocen en todos sus detalles concretos.

En otro pasaje<sup>21</sup>, Ibn 'Arabī explica la misma distinción entre los grupos superior e inferior del grado máximo de «conocedores» desde el punto de vista de su «preparación» y su «recepción» (*qabil*). Los hombres superiores son quienes llegan a conocer la «recepción» conociendo previamente la «preparación» mediante la experiencia de la «revelación». Una vez que el hombre conoce su propia «preparación» en su integridad, se halla en situación de contemplar, a esas alturas, toda la esfera de la «recepción», y ya nada de lo que reciba (es decir nada de lo que le suceda) le resultará desco-

nocido. Expresado de otro modo, es amo de su propio destino. En cambio, los hombres inferiores llegan a conocer su propia «preparación» experimentando primero la «recepción». Sólo teniendo en cuenta lo que les ha sucedido descubren que tienen tal o cual «preparación». Por tanto, el conocimiento que obtienen de su destino, al estar condicionado por lo que les sucede de hecho, es necesariamente parcial. Además, como señala al-*Qāṣānī*, el conocimiento así alcanzado es siempre susceptible de ser malinterpretado, ya que el proceso implica inferencia (*istidlāl*).

Respecto a esta distinción dentro del grado máximo, Ibn 'Arabī observa<sup>42</sup>:

Quien conoce su propio *qadar* en detalles concretos es más elevado y completo que quien conoce su *qadar* de manera general e imprecisa. El primero sabe qué hay en el Conocimiento de Dios acerca de él. Obtiene su conocimiento de uno de los dos modos posibles: bien 1) porque Dios lo instruye de acuerdo con el conocimiento que acerca de él Le ha proporcionado su esencia arquetípica, o bien 2) porque su arquetipo permanente se le revela directamente junto con todos los estados infinitos que se desprenden de ello. Este tipo de hombre es superior porque su situación respecto a su conocimiento de sí mismo es la misma que la del Conocimiento que posee Dios acerca de él, ya que ambos derivan de un mismo origen [a saber, su arquetipo permanente].

Este importante pasaje resultará más explícito si lo interpretamos de la siguiente manera.

Cada cosa en el mundo está eterna y permanentemente determinada por su propio arquetipo. Sin embargo, la estructura interna o el contenido de dicho arquetipo constituye un misterio impenetrable porque forma parte de la Consciencia divina. Pero hay un pequeño resquicio, por así decirlo, a través del cual el hombre puede atisbar este inescrutable misterio. Dicho resquicio es la autoconsciencia del hombre. Muy excepcionalmente, cuando la fuerza espiritual de un hombre es inusitadamente elevada, en la experiencia de la «revelación», puede tener la oportunidad de contemplar directamente el contenido de su propio arquetipo. En tal caso, su conocimiento acerca del propio arquetipo es igual al conocimiento que Dios tiene de él, en el sentido en que ambos derivan de una misma fuente. Al conocer su propio arquetipo internamente, vislumbra el gran misterio del *qadar*.

No obstante, ello no significa que el Conocimiento de Dios y el de un «conocedor» superior sean exactamente idénticos uno a otro en todos los aspectos, ya que el conocimiento de un hombre acerca de su propio arquetipo está condicionado por las formas o estados actuales en que se manifiesta el arquetipo. Si bien percibe el contenido de su arquetipo con extraordinaria acuidad, a través y más allá de las formas que adopta dicho arquetipo, no puede acceder a éste tal como era en su estado original, previo a la existencia.

[Verdad es que se produce en la experiencia de la «revelación» una identificación del conocimiento humano con el Conocimiento de Dios] pero, si consideramos este fenómeno desde la perspectiva del hombre, el asunto resulta ser un favor especial por parte de Dios, que lo ha preparado para él desde la eternidad. Y [el mayor prodigo radica en el hecho de que] este favor especial que Dios le otorga forma parte del contenido mismo del arquetipo.

El hombre que experimenta la «revelación» alcanza a conocer todo el contenido de su arquetipo cuando Dios le permite vislumbrarlo. Pero el que Dios le permita vislumbrarlo significa únicamente que le permite observar [con extraordinaria lucidez y acuidad] los estados de su arquetipo [tal como se actualizan en la existencia]. Porque no forma parte de la capacidad de criatura alguna, ni siquiera en el estado [privilegiado] en que Dios le permite contemplar todas las formas de su arquetipo permanente en la fase en que éste recibe existencia, el obtener la misma clarividencia que Dios respecto a los arquetipos en su estado de inexistencia, ya que, antes de la existencia, los arquetipos no son sino relaciones esenciales sin forma definida alguna<sup>43</sup>.

De ello se deduce que, si bien hay cierto aspecto en que el conocimiento de un hombre acerca de su arquetipo es idéntico al de Dios en la medida en que ambos derivan de una misma fuente, también hay entre ellos una diferencia fundamental, debida a que el conocimiento humano acerca de un arquetipo se aplica exclusivamente al estado de existencia de éste, mientras que el Conocimiento de Dios abarca las fases anterior y posterior a su existencia. Además, incluso la identificación parcial del conocimiento humano con el divino se debe a un «interés» especial de Dios por el hombre en quien se produce.

La única manera posible de que un hombre pueda alcanzar este tipo de clarividencia en lo que respecta a los arquetipos es, según Ibn 'Arabī,

la experiencia de la «revelación». De otro modo, nada, ni siquiera la Re-velación divina a los profetas, puede dar a conocer la estructura interna de los arquetipos. Pero ello no significa que la experiencia de la «revelación» desvele todo el secreto acerca de esta cuestión. Sobre este punto, Ibn 'Arabī es muy reservado. Se limita a afirmar que, en casos excepcionales, las gentes de la «revelación» pueden llegar a conocer, a través de su experiencia, parte del misterio (*ba'd al-umūr min dālik*)<sup>44</sup>. La verdadera y total realidad del *qadar* constituye el más inescrutable de todos los secretos, tan sólo accesible a Dios, porque corresponde a los delicados momentos ontológicos en que el divino acto de la «creación» entra en relación directa con sus objetos. Y, en esta profundidad, «No puede haber «saber inmediato» (*daw'k*), ni manifestación, ni «revelación», excepto para Dios».

Comparado con Ibn 'Arabī, al-Qāshānī es sorprendentemente audaz en la medida en que admite abiertamente que, para los místicos del grado superior, existe incluso la posibilidad de conocer la realidad del *qadar* de un modo absoluto.

Se halla en estas palabras de nuestro Maestro la clara sugerencia de que no resulta imposible a un hombre, ni le está prohibido, intentar penetrar [el secreto del *qadar*] merced a la experiencia de la «revelación» y de la «iluminación» (*taṣallī*)<sup>45</sup>. Cabe la posibilidad de que Dios permita que quien Le plazca perciba «algo» del misterio de un modo parcial.

¿Resulta posible a un hombre alcanzar una percepción incondicional a este respecto? No, no puede, en la medida en que es un hombre. Sin embargo, cuando el hombre es aniquilado [en la experiencia mística de la «autoaniquilación», *fānā*] y pierde su nombre y su identidad personal hasta el punto en que no queda en él ni rastro de su Yoidad ni de su propia esencia, perdiéndose por completo, entonces es posible que alcance a captar la Realidad a través de la Realidad en la medida en que él mismo es la Realidad. Naturalmente, semejante cosa no sobreviene sino a un hombre de la más perfecta «preparación»<sup>46</sup>.

Un hombre a quien le está permitido captar la profundidad del *qadar* mediante el «saber inmediato» y la «revelación», ya sea su percepción parcial (como sugiere Ibn 'Arabī) o total y absoluta (como describe al-Qāshānī), no es un hombre corriente. Nos encontramos ante un Hombre Perfecto, un tema que nos ocupará en el capítulo XV de este libro.

## 6. La «coacción» mutua entre Dios y el mundo

Hemos visto que, en la cosmovisión de Ibn 'Arabī, el poder de la «preparación» correspondiente a cada uno de los arquetipos es absolutamente supremo, tan supremo que no hay fuerza alguna, ni siquiera Dios, capaz de reducirlo. En realidad, Dios no puede ni desear siquiera un cambio en esa forma fija.

Respecto a este hecho, Ibn 'Arabī habla del concepto de *tasjīr* recíproco entre lo absoluto y el mundo. La palabra *tasjīr*, o su forma verbal *sajjara*, significa, en árabe corriente y en el campo de las relaciones humanas, que una persona dotada de un gran poder humilla y abruma a otra forzándola a hacer lo que quiere. Una vez más, Ibn 'Arabī utiliza una expresión extremadamente audaz que puede resultar incluso blasfema para el sentido común, cuando afirma que lo Absoluto «coaccionía» al mundo, y éste, por su parte, «coaccionía» a lo Absoluto.

La idea de que Dios gobierna el mundo, las cosas y los hombres, con Su poder absoluto y fuerza todas las cosas a hacer lo que Él quiere es algo natural en el monoteísmo semítico y no plantea dificultades. En cambio, la inversa, es decir la idea de que el mundo «coaccionaría» a Dios, está fuera del alcance del sentido común. Esta idea sólo es comprensible y aceptable para cuantos conocen a fondo la estructura básica de la filosofía de Ibn 'Arabī y son, por tanto, capaces de ver a qué se refiere realmente con esta expresión aparentemente blasfema. En pocas palabras, significa que cada cosa determina la existencia de un modo particular, según los requisitos de su propia «preparación», o que la manifestación de lo Absoluto se actualiza en cada cosa de forma definida, de acuerdo con la necesidad del arquetipo. Así formulada, la idea nos resulta familiar. Pero ello no significa que el concepto de *tasjīr* no nos descubra nada nuevo. En realidad, el núcleo ontológico de toda la filosofía de Ibn 'Arabī es sorprendentemente sencillo y sólidamente inamovible. Lo que cambia constantemente, revelando a cada paso una nueva faceta del núcleo esencial, son las diferentes perspectivas desde las que lo considera. Cada nuevo punto de vista pone de manifiesto un inesperado aspecto. A medida que va cambiando de ángulo, su filosofía se moldea y cobra una forma definida. En definitiva, este proceso mismo constituye su filosofía. El concepto de *tasjīr* es una de esas perspectivas cruciales.

Como ya hemos visto, en la teoría de Ibn 'Arabī existe cierto núme-

to de grados entre los seres del mundo. Por regla general, la clase superior ejerce el *tasjīr* sobre la clase inferior. Este fenómeno no sólo se aplica a la relación entre géneros y especies, sino que se produce incluso entre miembros de una misma especie. Por ejemplo, cuando un hombre sojuzga a otro.

Esta situación es posible por el hecho de que el hombre posea dos aspectos distintos: 1) la «humanidad» (*insāniyya*) y 2) la «animalidad» (*hayāwāniyya*). En el primer aspecto, el hombre es «perfecto» (*kāmil*), y la palabra árabe que indica al hombre en este sentido es *insān*. El segundo aspecto representa el lado material y animal del hombre, y la palabra árabe correspondiente es *bašār*<sup>47</sup>. El atributo propio del hombre, en este caso, es «imperfecto» o «defectuoso» (*nāqīṣ*).

En el primer aspecto, todos los hombres son iguales entre sí; no hay diferencia de orden o de categorías entre ellos y, por tanto, el *tasjīr* no puede producirse en este plano. En el segundo aspecto, en cambio, existe una relación de «superior» a «inferior» entre los hombres, en función de su riqueza, su rango, su dignidad, su inteligencia, etc. Naturalmente, en este plano, un hombre «superior» sojuzga al «inferior»<sup>48</sup>. Cabe añadir que la «animalidad» del hombre y la de los animales, si bien son iguales en esencia, son distintas en rango, siendo la primera superior a la segunda. Por tanto, la «animalidad» del hombre sojuzga y coacciona la «animalidad» de los animales.

La animalidad del hombre impone su control sobre la animalidad de los animales, en parte, porque Dios hizo a éstos sumisos a aquéllos, pero principalmente debido a que el animal, en su raíz ontológica (*asl*) es «no-animal». Por esta razón, el animal sobrepasa al hombre en cuanto a la cantidad de *tasjīr* que sufre, ya que un «no-animal» [o sea inanimado, que es la raíz ontológica del animal] no posee voluntad y se halla por completo a merced de quien lo controla<sup>49</sup>.

Vemos así el orden descendente del *tasjīr*, según Ibn ‘Arabī: hombre → animal → no-animal. El animal, frente al hombre, revela su «raíz» ontológica, que es «no-animal». Por tanto, si bien el hombre también es un animal, su animalidad es superior a la del animal, ya que el animal no-humano, en presencia del animal humano, deja al descubierto, por así decirlo, su raíz «no-animal» y se comporta como un «no-animal» desprovista

to de fuerza de voluntad. Pero un animal considerado como tal, sin tener en cuenta su raíz «no-animal», es muy distinto.

Sin embargo, el animal [no en su raíz, sino como ser real,] posee voluntad y actúa con objetivos. Sucede, así, que un animal muestra un obstinado rechazo a la obediencia, en ciertos casos en que uno intenta someterlo. Si el animal en cuestión posee el poder de manifestar su rechazo, lo manifiesta en forma de agitación. Pero si carece de dicho poder o si lo que el hombre quiere que haga coincide con lo que él quiere hacer, el animal obedece con docilidad a la voluntad del hombre.

Asimismo, un hombre que se encuentre en la misma posición [que el animal] respecto a otro hombre actúa obedeciendo a la voluntad de éste por alguna razón [como, por ejemplo, la riqueza] mediante la cual Dios ha elevado la posición del segundo respecto al primero. Actúa así porque desea obtener [una parte de] la riqueza que, en ciertos casos, recibe el nombre de «estipendio». A ello se refiere el versículo coránico: «Y elevamos a algunos por encima de otros, por grados, de modo que forzaran unos a otros a la servidumbre» (XLIII, 32). Si [de dos hombres] uno es sometido y coaccionado por otro igual que él [como miembro de la misma especie humana], ello se debe únicamente a su «animalidad», no a su «humanidad», ya que dos iguales como tales se oponen [y no puede producirse *tasjīr* entre ellos]. En consecuencia, el superior de ambos en cuanto a riqueza o a posición social sojuzga al inferior, actuando de este modo en virtud de su «humanidad», mientras que el inferior es sojuzgado bien por temor o por codicia, actuando de este modo en virtud de su «animalidad», y no de su «humanidad». Nadie puede sojuzgar a alguien igual en todos los aspectos. ¿Acaso no ves cómo las bestias [tan dócilmente sometidas por el hombre] se oponen entre sí, con fuerza y determinación, por ser iguales?

Por esa razón dice Dios: «Y elevamos a algunos por encima de otros, por grados...», y el *tasjīr* se produce precisamente debido a esa diferencia de grados<sup>50</sup>.

Ibn 'Arabī distingue entre dos tipos de *tasjīr*. Uno es el que acabamos de describir, la «coacción por la voluntad» (*tasjīr bi-l-irādā*). Se trata de un *tasjīr* de orden descendente, en que un ser superior coacciona a uno inferior, fenómeno comúnmente observable en el mundo del Ser.

En cambio, el segundo tipo de *tasjīr* es de orden ascendente: un ser inferior somete y coacciona a uno superior. En este fenómeno, la «voluntad» (*irādā*) no desempeña papel alguno. Un ser inferior no puede coac-

cionar a uno superior ejerciendo su voluntad. El ser superior se ve coaccionado por el estado natural mismo en que se encuentra el ser inferior. Por lo tanto, este tipo de *tasjīr* recibe el nombre de «coacción por el estado [o situación]» (*tasjīr bi-l-hāl*). Aquí, la coacción se produce por el mero hecho de que lo inferior y lo superior están, en cierto modo, relacionados entre sí. Ibn ‘Arabī explica así la diferencia entre ambos tipos de *tasjīr*<sup>51</sup>:

El *tasjīr* es de dos tipos. El primero corresponde a un *tasjīr* que se produce por voluntad del «coaccionante» (*musajjir*), que somete por la fuerza al «coaccionado» (*musajjar*). Ejemplo de ello es el *tasjīr* que ejerce el amo sobre su esclavo, a pesar de que ambos sean iguales en «humanidad». Asimismo, el *tasjīr* que ejerce el sultán sobre sus súbditos pese al hecho de que éstos sean iguales a él en lo que a «humanidad» se refiere. El sultán los coaccionan en virtud de su rango.

El segundo tipo de *tasjīr* se produce por el «estado» o la «situación», como es el *tasjīr* que ejercen los súbditos sobre su rey, que tiene la misión de cuidarlos, o sea defenderlos y protegerlos, luchando contra los enemigos que los ataque y preservando su salud y sus vidas, etc. En todas esas cosas que forman el *tasjīr* por el «estado», los súbditos coaccionan al soberano<sup>52</sup>. Sin embargo, en realidad, debería llamarse *tasjīr* de la «posición» (*martaba*)<sup>53</sup>, ya que es la «posición» lo que obliga al rey a actuar de ese modo.

Algunos reyes [lo ignoran y] actúan en su propio interés. Pero otros son conscientes de que son coaccionados por sus súbditos debido a su «posición». Los reyes de esta clase saben cómo estimar correctamente a sus súbditos. Y Dios los retribuye con una recompensa digna de quienes conocen realmente la verdad de la cuestión. La recompensa que obtienen sólo la puede dar Dios porque está involucrado en los asuntos de Sus siervos. Así, en este sentido, el mundo entero actúa, en virtud de su «estado», como «coaccionante» que coaccionan al Uno, al que resulta imposible [en el plano racional] llamar «coaccionado». Éste es el significado de las palabras de Dios: «Él está cada día en algún asunto» (LV, 29).

Esto explica que la frase: «lo Absoluto es “coaccionado” por las criaturas», que resulta inimaginable para el sentido común, significa, para Ibn ‘Arabī, que lo Absoluto se manifiesta perpetuamente en los asuntos (*ṣu’ūn*, diversos estados y actos) de las criaturas y les confiere todo tipo de propiedades de acuerdo con los requisitos de su «preparación». Según esta interpretación, el versículo coránico: «Él está cada día en algún asun-

to» se refiere a este hecho y significa «cada día [o sea perpetuamente] el divino “Él” [o sea la Ipseidad] se manifiesta en uno u otro modo de ser en las criaturas, de acuerdo con el requisito de la “preparación” de cada una de ellas».

Por lo tanto, sea cual sea su punto de partida, Ibn ‘Arabī acaba volviendo al concepto central de «manifestación», y el problema del *tasjīr* en este contexto se reduce al de la manifestación de lo Absoluto diversamente determinada de acuerdo con las capacidades naturales de los existentes individuales. Se puede expresar lo mismo diciendo que los arquetipos permanentes, o potencialidades eternas, cuando se actualizan en las cosas individuales, deben obedecer las leyes estrictamente necesarias e inmutables establecidas por ellos mismos. El *tasjīr* es, en definitiva, el poder supremo ejercido por la «preparación» de cada cosa.

La manifestación de Dios varía de acuerdo con la «preparación» de cada lugar individual. Una vez, preguntaron a Ŷunayd<sup>34</sup> por el conocimiento místico (*ma’rifā*) de Dios y del «conocedor» (*‘arif*). Contestó: «El color del agua es el de su recipiente». Ciertamente es una respuesta acertada, ya que describe la cuestión tal como es<sup>35</sup>.

El agua en sí no tiene color, sino que lo toma de la vasija que la contiene. Esta metáfora implica que lo Absoluto no tiene una forma particular que podríamos señalar como la Forma de lo Absoluto. Lo Absoluto se manifiesta en formas infinitamente diversas, según las particularidades de los recipientes. Y el poder receptivo de éstos desempeña un papel decisivo en el «color» de lo Absoluto, originalmente «incoloro». El Nombre divino el «Último» (*al-ājīr*) expresa este aspecto de lo Absoluto. El «Último», es decir Aquél cuyo lugar está detrás de todos los demás, se refiere al aspecto de lo Absoluto en que éste «sigue» la capacidad innata (o «preparación») de todo. En este sentido, el *tasjīr* de Dios por parte de las criaturas es algo natural, sobre todo en el sistema filosófico de Ibn ‘Arabī. Pero no todo el mundo entiende la cuestión de igual manera.

Un hombre que sólo posea un «intelecto débil», según Ibn ‘Arabī, no puede tolerar la idea de que Dios sea «coaccionado». Ese hombre interpreta erróneamente el concepto de la omnipotencia de Dios y, en oposición a la idea en cuestión, sostiene que Dios lo puede *todo*, incluso lo

imposible. De este modo, imagina que ha «purificado» (*tanzīh*) a Dios de la debilidad y la incapacidad.

Algunos de los pensadores cuyo intelecto es débil, extraviados por la convicción de que Dios es capaz de hacer todo cuanto desea, han llegado a declarar que para Dios es posible hacer incluso cosas que contradicen manifiestamente la Sabiduría y el estado real de las cosas<sup>56</sup>.

## 7. Dones de Dios

Ya sabemos que la manifestación de lo Absoluto significa, entre otras cosas, concesión de Ser. El Ser o la existencia constituye, en este sentido, un don valioso que Dios otorga a todos los seres. Ibn 'Arabī habla de la naturaleza de los arquetipos desde este punto de vista, subrayando una vez más el papel decisivo que desempeñan. De hecho la teoría de los dones divinos ocupa una parte considerablemente importante en su filosofía. Ibn 'Arabī desarrolla en los *Fuṣūṣ* un detallado análisis de este problema.

Empieza por clasificar los dones de lo Absoluto<sup>57</sup>:

Has de saber que los dones y favores divinos que aparecen en este mundo del devenir, por mediación de los hombres o sin éstos, son de dos clases: 1) los «dones esenciales» ('*atāyā dātiyya*) y 2) los «dones otorgados a través de los Nombres» ('*atāyā asmā'iyya*). Las gentes del «saber inmediato» disciernen claramente entre ambas clases.

Hay también [otro modo de clasificar los dones divinos, según el cual se distinguen tres clases de dones:] 1) los dones que se dan en respuesta a un acto de petición [por parte de las criaturas] acerca de algo en particular. Es lo que se produce cuando, por ejemplo, un hombre dice: «¡Oh, mi Señor, dame tal cosa!». El hombre en cuestión especifica la cosa concreta que desea, sin pensar en nada más. 2) Los dones que se dan en respuesta a una petición no especificada. Es lo que se produce cuando un hombre dice, sin especificación alguna, «[Señor,] dame lo que sabes beneficiará cualquier parte de mi ser, ya sea ésta espiritual o física». 3) Los dones que se otorgan sin que se produzca un acto de petición [por parte de las criaturas], ya se trate de dones «esenciales» o «a través de los Nombres».

La teoría de los dones divinos en que se basa la primera clasificación no es sino la teoría de la manifestación de lo Absoluto considerada desde una perspectiva nueva hasta cierto punto. La Esencia (*dāt*) de lo Absoluto, co-

mo ya hemos visto anteriormente al tratar el concepto del «aliento» ontológico, impregna todos los seres y fluye en ellos. Desde el punto de vista específico del presente capítulo, significa que lo Absoluto otorga su propia Esencia, por así decirlo, como don para todos los seres. Asimismo, los Atributos (o Nombres) de lo Absoluto se manifiestan en los atributos de todos los seres, lo que equivaldría a decir que lo Absoluto ha concedido sus Atributos como dones al mundo de las criaturas. Cabe señalar que ambos dones corresponden al punto (3) de la clasificación arriba mencionada.

Dios ofrece estos dones gratuitos a todos, tanto si le son solicitados como si no. Desde la perspectiva del sentido común, por lo general, Dios otorga un don cuando alguien Se lo pide. En la segunda clasificación, Ibn 'Arabī divide las «peticiones» en específicas y no específicas.

Sin embargo, sean o no específicas, cuando un hombre pide algo a Dios, se encuentra completamente bajo el dominio de su propia «preparación». Lo que obtiene como resultado de su petición está determinado por su «preparación». Incluso el propio hecho de que solicite algo está determinado por su «preparación».

Si todo está predeterminado de este modo, si nada puede producirse más que lo que ha sido predeterminado, ¿por qué los hombres piden cosas a Dios? En respuesta a esta pregunta, Ibn 'Arabī divide a «los que piden» (*sā'ilūn*) en dos categorías<sup>58</sup>:

La primera categoría está formada por quienes se ven impulsados a pedir por su impaciencia natural, ya que el hombre es «muy impaciente» (XVII, 11) por naturaleza.

La segunda está formada por quienes se sienten impulsados a pedir porque saben que, en manos de Dios, hay ciertas cosas predeterminadas de tal forma que no se pueden obtener más que pidiéndolas. Un hombre de esta categoría piensa: «Puede suceder que la cosa concreta que pedimos a Dios sea de este tipo». En ese caso, su petición es una suerte de precaución que toma por lo que pueda acontecer. [Adopta esta actitud] porque no sabe ni lo que se halla en el Conocimiento de Dios ni lo que la «preparación» [a saber, su propia «preparación» y la de la cosa que pide] le hará recibir. Resulta en extremo arduo saber lo que la «preparación» de un individuo proporcionará a éste en cada fracción de tiempo. Además, si la petición en sí no fuera dada por la «preparación», el individuo en cuestión ni siquiera llegaría a pedir. De entre las gentes de la [constante] «pre-

«*encia*»<sup>59</sup>, quienes no pueden alcanzar un conocimiento [global] de su propia «preparación» pueden, por lo menos, alcanzar el punto en que obtengan un conocimiento de su «preparación» en cada momento presente, ya que, debido a su [constante] «*presencia*», saben qué les ha dado lo Absoluto en ese momento, siendo, al mismo tiempo, conscientes de que han recibido precisamente lo que han recibido a causa de su «preparación». Estas gentes se subdividen en dos tipos<sup>60</sup>: 1) las que obtienen el conocimiento sobre su propia «preparación» deduciéndolo de lo que han recibido y 2) las que saben, basándose en [el conocimiento que tienen de] su propia «preparación», lo que van a recibir. Estas últimas representan el conocimiento más perfecto que pueda concebirse de la «preparación» en esta clase de gente.

También pertenecen a esta clase quienes piden, no por su impaciencia natural [la primera categoría] ni porque la posibilidad [de la cosa que desean] dependa de su petición [la segunda categoría], sino por obedecer el Mandato de Dios, tal como lo expresan estas sus palabras: «Llamadme, y Yo os responderé» (XL, 60).

Un hombre así es un «siervo» típico. Quien así pide no tiene intención personal respecto a nada, ni específico ni no específico. Su única preocupación es actuar obedeciendo a lo que su Amo le manda hacer. Por lo tanto, si la situación objetiva [originada por el arquetipo] exige petición, él pide, rebosante de piedad; si, por el contrario, exige que deje todo en manos de Dios y permanezca en silencio, permanece en silecio. De este modo, Job y otros [como él] tuvieron que soportar amargas pruebas, pero no pidieron a Dios que alejara el sufrimiento con que los afligía. Sin embargo, más tarde, cuando la situación exigió que pidieran, [pidieron a Dios,] y Dios alejó de ellos los sufrimientos.

Se distinguen, pues, tres categorías entre «quienes piden», caracterizándose cada una de ellas por el motivo concreto que las impulsa a pedir y una manera particular de hacerlo. Pero, cualquiera que sea el motivo de la petición o la manera en que se hace, no parece haber lugar para la efectividad de la petición, ya que, como hemos visto al principio, todo está establecido desde la eternidad, y el acto de pedir no puede producir ni la más tenue variación en el curso estrictamente predeterminado de los acontecimientos. En realidad, tanto la petición por parte del hombre de un «don» de Dios como la concesión por parte de Dios de lo que desea el hombre están predeterminadas. Como dice Ibn 'Arabī<sup>61</sup>:

El que la solicitud sea inmediatamente cumplida o, por lo contrario, aplaza-

da depende del *qadar* que Dios haya decidido desde la eternidad<sup>62</sup>. Si la petición se produce exactamente en el tiempo que le ha sido asignado, Dios responde inmediatamente a ella, pero si su tiempo determinado está aún por venir, ya sea en este mundo o en el Más Allá, el cumplimiento de esa solicitud por parte de Dios se atrasa en consecuencia. Observa que diciendo cumplimiento [o respuesta], no me refiero a la respuesta verbal consistente en que Dios diga: «¡Aquí estoy!»<sup>63</sup>.

Lo que acabamos de ver afecta a la situación en que un hombre pide algo a Dios, ya sea de forma específica o no. Queda, pues, manifiesto el poder supremo de determinación que ejerce la «preparación» y el *qadar* en estos casos.

Volvamos ahora a la cuestión de los dones que son otorgados sin que medie un acto de petición por parte del hombre. Dado que esta clase de don representa la forma típica de manifestación de lo Absoluto, huelga decir que la naturaleza de la cosa concreta que lo recibe, o sea la naturaleza del lugar en que se produce el *taŷallī*, ejerce una influencia decisiva en todo el proceso. En consecuencia, nos ocuparemos principalmente de analizar la manera en que Ibn ‘Arabī trata la cuestión en el plano del pensamiento teórico.

Para empezar, señala que la palabra «pedir», en este caso en particular, se refiere específicamente a la petición *verbal*, ya que, de otro modo, todas las cosas «piden» de alguna manera, en el sentido amplio de la palabra. Por lo tanto, con la frase: «los dones que se otorgan sin que se produzca un acto de petición» se refiere, según explica, a los dones concedidos sin que medie una petición verbal.

La «petición» no verbal se divide en dos tipos: 1) la «petición en virtud de la situación» (*su’al bi-l-hāl*) y 2) la «petición en virtud de la preparación» (*su’al bi-l-isti’dād*). Affīfī da de ambos la siguiente explicación<sup>64</sup>. La «petición en virtud de la situación» se puede reducir al segundo tipo de petición no verbal, ya que la situación objetiva de una cosa o persona que pide algo depende, al fin y al cabo, de la naturaleza de la «preparación» de dicha cosa o persona. Cuando un hombre está enfermo, por ejemplo, su situación o estado «pide» algo (supongamos, la curación), pero la propia enfermedad se debe a la «preparación» de ese hombre en particular. La «petición en virtud de la preparación» se refiere a un atributo propio de la existencia que la naturaleza misma de cada ser pide. Ésta es

La única clase de «petición» a la que responde lo Absoluto en el verdadero sentido de la palabra. En definitiva, si una cosa ha sido predeterminada desde la eternidad para ser de tal o cual manera, y la naturaleza del ser impide que la cosa en cuestión se produzca tal como ha sido predeterminada, su solicitud será inmediatamente satisfecha. Cualquier cosa que acontezca en este mundo del Ser sucede tan sólo de este modo.

Affīfī añade que esta postura no deja lugar a dudas en lo que se refiere al determinismo de Ibn 'Arabī. Sin embargo, no se trata de un determinismo mecánico y material, sino que se aproxima, en su opinión, al concepto leibniziano de armonía pre establecida.

En cualquier caso, el propio Ibn 'Arabī explica dicha postura a su manera<sup>65</sup>:

En cuanto a los [dones] que no se deben a petición alguna, cabe señalar que por «petición» entiendo aquí la expresión verbal de un deseo, ya que, hablando con propiedad, nada puede prescindir de «pedir» de una manera u otra, ya sea por el lenguaje, por la situación o por la «preparación». [La «petición en virtud de la situación» puede explicarse mediante la siguiente analogía<sup>66</sup>.] La incondicionada alabanza a Dios no es posible salvo en forma verbal. Respecto a su sentido interno, [la alabanza a Dios] está necesariamente condicionada por la situación que te impulsa a alabar. Y [la situación] es lo que te condiciona [y determina tu alabanza] a través de un Nombre que denota una acción o un Nombre que denota «purificación». En cuanto a la «preparación», [por lo general] el hombre no es consciente de ella, siéndolo únicamente de la situación, ya que siempre es consciente del motivo [por el que alaba a Dios], y ese motivo es precisamente [lo que entiendo por] «situación». La «preparación» es, pues, la más oculta de todas [las razones de] la «petición».

Aclaremos primero a qué se refiere con la analogía de la «alabanza». En árabe, el hombre alaba a Dios diciendo verbalmente *al-hamdu li-llāh* (o sea «¡Alabado sea Dios!»)<sup>67</sup>. Todo el mundo utiliza la misma fórmula. La fórmula en sí, en su forma verbal, permanece siempre incondicionada. Pero si nos fijamos en la psicología de quienes exclaman «*al-hamdu li-llāh!*» y la analizamos en cada caso concreto, veremos que la persona *A*, por ejemplo, piensa en su propio estado de salud física y dice *al-hamdu li-llāh* como expresión de agradecimiento por ello<sup>68</sup>, mientras que la persona *B* alaba a Dios mediante la misma fórmula porque es plenamente consciente

te de la grandeza y eternidad de Dios<sup>69</sup>. Por tanto, el motivo o la situación concreta que impulsan a un hombre a utilizar la misma fórmula difiere en cada caso. Esta situación motivadora recibe el nombre de *häl* (situación o estado).

Ahora bien, si transponemos esta relación entre los diversos motivos y el uso de la misma fórmula al contexto de los dones divinos, captaremos fácilmente la estructura básica de éstos. En el mundo, cada cosa «pide» a lo Absoluto un «don» ontológico de acuerdo con el requisito de su propia «preparación». Este esquema general es sistemáticamente el mismo en todas partes. Sin embargo, si tomamos cada unidad de tiempo y analizamos detalladamente su contenido, encontraremos que la «petición» adopta, en cada momento, una única forma conforme a la situación concreta que corresponda a ese momento en particular. Es lo que se llama el requisito de la «situación».

Por lo tanto, los requisitos de las «situaciones» son detalles concretos dentro de la «preparación» y pueden reducirse a ésta. Sin embargo, desde la perspectiva subjetiva de un hombre en particular, éste es claramente consciente de su propia «situación» y generalmente inconsciente de su «preparación». Un hombre enfermo, por ejemplo, pide salud porque sufre. Es consciente del motivo que lo impulsa a solicitar salud. Pero no es consciente de la «preparación» que afecta a toda su existencia y domina todo lo relativo a su persona.

La «preparación», para el hombre corriente, es un misterio inescrutable. Por lo tanto, la «petición en virtud de la preparación», si bien es la más poderosa de las tres formas de «petición» antes mencionadas, es también la «más oculta» de todas.

Se ha hecho referencia a la estrecha relación que existe entre la teoría de los «dones» y la de la manifestación. De hecho, ambas son, como ya hemos señalado antes, una sola cosa considerada desde dos perspectivas distintas. Me gustaría concluir la presente sección hablando de un punto concreto que surge cuando unimos ambas perspectivas.

Al principio de esta sección, hemos visto que Ibn 'Arabī divide los dones en dos clases principales: 1) los dones esenciales y 2) los dones otorgados a través de los Nombres. Respecto a los primeros, la misma palabra «esencial» (*dātiyya*) sugiere que tienen que ver con la manifestación de la Esencia (*dāt*).

En efecto, los «dones esenciales» son, desde el punto de vista del *tūkallī*, una manifestación de la Esencia divina. Cabe observar, no obstante, que se trata del tipo concreto de manifestación esencial que recibe el nombre de «emanación santa». No se trata de «la santísima emanación»<sup>70</sup>. Ibn ‘Arabī piensa manifiestamente en esta distinción cuando dice<sup>71</sup>:

La manifestación no se produce desde la Esencia salvo en la forma concreta determinada por el lugar en que [la Esencia] se manifiesta. Ningún otro modo de [manifestación esencial] es posible. Por tanto, el lugar no ve sino su propia forma tal como la refleja el espejo de lo Absoluto. Nunca ve lo Absoluto en sí. Le resulta en todo punto imposible ver lo Absoluto aun cuando sea consciente de que no percibe su propia forma sino en [el espejo de] lo Absoluto.

Al-Qāshānī explica de la siguiente manera el significado de este pasaje<sup>72</sup>:

No puede haber manifestación que venga de la pura Esencia sin atributos, porque la Esencia no se manifiesta a nadie [ni a nada] en su aspecto carente de atributos. En verdad, lo que se manifiesta es la Esencia en su aspecto de Misericordia (*rahmāniyya*)<sup>73</sup>..., mientras que la Esencia como tal no se manifiesta sino a sí misma. Respecto a las criaturas, la manifestación se produce exclusivamente de acuerdo con la «preparación» de cada lugar.

Este tipo de manifestación, como señala acertadamente Bālī Effendi, corresponde a la «santa emanación». Es la manifestación de lo Absoluto cuyo origen directo es la Presencia (o sea el nivel ontológico) del Nombre global (que abarca todos los Nombres o Atributos juntos en una unidad).

A continuación, Bālī Effendi explica con excepcional lucidez la relación entre la «santa emanación», los «dones esenciales» y los «dones otorgados a través de los Nombres»:

La manifestación cuyo origen es la Esencia y que adopta una forma concreta de acuerdo con la forma del lugar en que se produce es la «santa emanación». [Ésta se divide en dos clases:]

1) Cuando el lugar es de tal naturaleza que recibe la manifestación de la Esencia desde la Presencia del Nombre global, la Esencia se manifiesta [en dicho lugar] directamente desde la Presencia de la unidad global de todos los Nombres.

Este tipo de manifestación recibe el nombre de «manifestación divina»<sup>74</sup>, y el resultado de ello son los «dones esenciales».

2) Pero, cuando el [lugar] es de tal naturaleza que recibe la manifestación de la Esencia desde la Presencia de un nombre en particular, la Esencia se manifiesta desde esa Presencia en particular. Es lo que llamamos la «manifestación a través de un Atributo o Nombre», y de ello resultan los «dones otorgados a través de los Nombres».

### XIII. La creación

#### 1. El significado de la creación

La «creación» (*jalq*) es, incuestionablemente, uno de los conceptos sobre los que se fundamenta la cosmovisión islámica. Desempeña un papel predominante en todos los aspectos del pensamiento islámico. En teología, por ejemplo, constituye el punto de partida mismo de todos los debates, en forma de oposición entre la «temporalidad» (*hudūt*) y la «eternidad a parte ante» (*qidam*). El mundo es algo «originado» (o «producido temporalmente») porque es resultado de la creación divina. Y esta idea del mundo «originado» (*muhdat*) constituye la base de todo el sistema teológico del Islam.

También en la cosmovisión de Ibn 'Arabī la «creación» desempeña un importante papel como uno de los conceptos clave. La divina palabra creadora: «¡Sé!» (*kun*) tiene un significado decisivo en el paso de los seres a la existencia. Como ya hemos visto, sin embargo, el concepto más básico de la ontología de Ibn 'Arabī es el de la manifestación. El mundo del Ser no es, al fin y al cabo, sino la manifestación de lo Absoluto, y ningún acontecimiento tiene lugar aparte de la manifestación. En este sentido, la «creación» que implica el paso del mundo a la existencia es, naturalmente, idéntica a la manifestación.

Pero cometeríamos un gran error si imagináramos que, puesto que la ontología de Ibn 'Arabī está basada en la manifestación y que no se produce sino manifestación, para él, la «creación» es, en definitiva, una metáfora. Pensar que Ibn 'Arabī utilizó la palabra «creación» haciendo una concesión al esquema establecido del pensamiento islámico y que describió la manifestación utilizando una terminología más tradicional, es pasar por alto el carácter multilateral de su pensamiento.

Uno de los rasgos representativos del pensamiento de Ibn 'Arabī es su multiplicidad. En presencia de un problema importante, desarrolla su pensamiento en diversas direcciones y formas, con la ayuda de una gran pro-

fusión de imágenes. Esta actitud, creo, se debe en gran parte a la excepcional profundidad y fecundidad de su experiencia, siempre subyacente en su pensamiento. La hondura y riqueza de la experiencia mística exige, en su caso, multiplicidad en la expresión.

La teoría de la «creación» que vamos a examinar no debe ser considerada como una simple metáfora o enseñanza religiosa disfrazada de terminología teológica tradicional. La «creación» es, para él, tan real como la «manifestación». También podríamos decir que un mismo hecho fundamental existente en su conciencia ofrece dos aspectos distintos: la «creación» y la «manifestación».

Lo primero que nos llama la atención respecto a su teoría de la «creación» es el importante papel que desempeña el concepto de «tríada» o «triplicidad» (*talātiyya*) que la distingue de la teoría de la «manifestación».

El punto de partida es, como de costumbre, lo Absoluto. La base ontológica de la existencia es, como ya sabemos, el Uno-Absoluto. Pero si se considera en su aspecto fenoménico, el Uno presenta tres aspectos distintos: 1) la Esencia (no como tal, en su absolutidad, sino en su aspecto autorrevelador), 2) la Voluntad o *irāda* (aquí, lo Absoluto es un «Deseador», *murīd*) y 3) el Mandato o *amr'* (aquí, lo Absoluto es un «Mandador», *āmir*).

Estos tres aspectos, en este orden, representan todo el proceso de «creación». Dicho proceso se puede resumir de la siguiente manera. En primer lugar, surge la autoconsciencia (o Conocimiento, *'ilm*) en el Uno-Absoluto, y aparecen los arquetipos permanentes en la Consciencia divina. Ello marca el nacimiento de los Muchos posibles y hace que la Presencia de la Esencia (o sea el nivel ontológico de lo Absoluto como tal) descienda a la Presencia de la Divinidad (*ilāhiyya*, el «ser Dios»).

En segundo lugar, aparece la Voluntad basada en ese Conocimiento, para llevar los arquetipos del estado de inexistencia al de existencia. Seguidamente, conforme a la Voluntad, es emitido el Mandato «¡Sé!» (*kun*), «creándose» así el mundo.

Con estas indicaciones preliminares en mente, leamos el pasaje en que Ibn 'Arabī describe el proceso<sup>2</sup>:

Has de saber, ¡que Dios te asista!, que el asunto [o sea la «creación»] en sí se

base en la «singularidad» (*fardiyā*). Pero dicha «singularidad» tiene una estructura triple (*tatlīl*), ya que la «singularidad» surge únicamente a partir del «tres». De hecho, el «tres» es el primer número singular [o sea impar].

Lo que quiere transmitir Ibn ‘Arabī a través de estas lacónicas afirmaciones quedará más claro si lo explicamos de la siguiente manera. Empieza diciendo que la raíz misma de la «creación» es la «singularidad» de lo Absoluto. Es importante observar que aquí se refiere a lo Absoluto como «singular» (*fard*), no como «Uno». En otras palabras, no habla de lo Absoluto como tal, en su absolutidad esencial. Nos encontramos en un nivel inferior en que lo Absoluto tiene conciencia de sí mismo o Conocimiento.

Según Ibn ‘Arabī, el «uno» no es un número. Es el principio y el origen de todos los números a partir del «dos», pero no es un número en sí. El «Uno» está por encima de todas las relaciones y, en consecuencia, por encima del concepto mismo de número.

El «singular» no es así. Exteriormente, es «uno» pero, en su estructura interna, no lo es. Es «uno» sólo en la medida en que no es otros. En este sentido, el «singular» es internamente divisible y diviso, ya que no podemos representarlo sin representar al mismo tiempo y, por supuesto, de forma negativa, la idea de alteridad. En este sentido, es un «uno» compuesto por más de una unidad. Y el «tres» es el número «singular» más bajo, o sea el primero, en la serie infinita de números, característica que lo hace particularmente idóneo para funcionar como punto de partida del divino acto de creación.

Y de esta Presencia de la Divinidad [es decir el plano ontológico en que lo Absoluto ya no es el Uno, sino el Singular dotado de triplicidad interna] surgió el mundo. A ello se refiere Dios cuando dice: «Siempre que decidimos [literalmente, “disponemos”, la existencia de] algo, le decimos: “¡Sé!”, y pasa a existir» (XVI, 40). Vemos de este modo [la triplicidad de] la Esencia, la Voluntad y el Verbo<sup>3</sup>. Nada tendría existencia si no fuera por 1) la Esencia y 2) su Voluntad [la Voluntad que sirve de impulso para que la Esencia proceda a dar existencia a algo en particular] y 3) el Verbo «¡Sé!» ordenado a esa cosa en particular en el instante mismo en que la Voluntad pone la Esencia en esa dirección<sup>4</sup>.

El pasaje que acabamos de citar describe la estructura de la triplicidad

en el Agente, es decir lo Absoluto. Pero la triplicidad del Creador, por si sola, no produce efecto alguno. Para que la actividad creadora de lo Absoluto sea realmente eficaz, debe haber la correspondiente triplicidad en el «receptor» (*qābil*), o sea la cosa que va a ser creada. La creación se lleva a cabo sólo cuando la triplicidad activa coincide perfectamente con la triplicidad pasiva.

[En el instante en que el Verbo creador de Dios es emitido] surge también en la cosa que va a ser creada una singularidad con triplicidad. Y sólo en virtud de dicha triplicidad puede la cosa, por su parte, adquirir la capacidad de ser producida y cualificada con la existencia. La triplicidad en el objeto consiste en 1) su «coseidad» (*shay'iyya*), 2) su oído (*samā'*) y 3) su obediencia (*imtiṣāl*) respecto al Mandato del Creador en lo relativo a su creación. Así, la tríada [de la criatura] corresponde a la tríada [divina].

Lo primero (1) es la esencia arquetípica permanente de la cosa en estado de inexistencia, que corresponde a la Esencia del Creador. Lo segundo (2) consiste en que la cosa oiga el Mandato, lo que corresponde a la Voluntad de su Creador. Lo tercero (3) es la aceptación obediente de lo que le ha sido ordenado respecto a su existencia, lo que corresponde al Verbo [del Creador] «¡Sé!». Con ello, la cosa cobra existencia actual.

Por tanto, el «paso a la existencia» [*takwīn* o «producción»] ha de atribuirse a la cosa [creada], ya que, si la cosa no poseyera en sí el poder de existir al ser emitido el Verbo [«¡Sé!»], jamás llegaría a existir. En este sentido, la cosa es lo que adquiere existencia a partir del estado de inexistencia<sup>5</sup>.

Cabe señalar que, en el proceso de creación, se da especial énfasis al «poder» (*quuwa*) de la cosa que va a ser creada. Una cosa no es creada de forma puramente pasiva, impotente y mecánica, sino que participa positivamente en su propia creación. Se trata de otro modo de considerar el poder supremo de la «preparación», del que ya hemos hablado en el capítulo anterior.

Cuando Dios decide dar existencia a una cosa, le ordena «¡Sé!», y la cosa en cuestión, a modo de respuesta, pasa a existir. En este proceso, el paso a la existencia (*takawwun*) en sí es un acto de la cosa, no de Dios. Al-Qāshānī explica esta idea de la siguiente manera<sup>6</sup>:

El paso a la existencia, es decir, el que la cosa obedezca el Mandato, no co-

responde sino a la cosa en sí, ya que [el paso a la existencia] forma parte [como dice Ibn 'Arabī] del poder de la cosa, está potencialmente contenido en la cosa, oculto. Por esa razón, Dios [en el versículo coránico citado] lo atribuye [el paso a la existencia] a la cosa, diciendo «y pasa a existir»<sup>7</sup>. Esta frase significa que la cosa [al oír el Verbo] obedece inmediatamente la orden y pasa a existir. La cosa es capaz de hacerlo debido a que ya existe, en potencia, en lo Invisible, puesto que la subsistencia arquetípica no es sino un modo de existencia interno y oculto. Todo lo «interior» posee en sí el poder de salir a la existencia «exterior». Esta característica se debe al hecho de que la Esencia [que recibe el] Nombre «Interior» (*bātin*) es la misma Esencia [que recibe el] Nombre «Exterior» (*zāhir*), y a que el «receptor» (*qābil*) es, en el fondo, lo mismo que el «Agente» (*fā'il*).

Tal es la original teoría de la «creación» que propone Ibn 'Arabī. El pensador sufi afirma con énfasis que la «producción» (*takwīn*) debe atribuirse a la cosa producida, no a lo Absoluto. Semejante postura será sin duda criticada por los creyentes corrientes, ya que, aparentemente, implica que Dios es ineficaz (*'ājiz*). Pero, como ya hemos señalado repetidamente, esta postura no es blasfema en absoluto desde la perspectiva de quienes conocen realmente la estructura de la cosmovisión de Ibn 'Arabī. No cabe duda de que, en ella, las cosas (o criaturas) son tan positivamente poderosas que dejan poco lugar a la actividad directa de lo Absoluto. Sin embargo, en un nivel más profundo, las cosas provisionalmente consideradas como existentes de modo independiente no son sino formas particularizadas y delimitadas de lo Absoluto, y participan en un drama ontológico que se desarrolla en el interior de lo Absoluto. Constituyen una magnífica Divina Comedia.

Ibn 'Arabī añade, en su explicación de la idea de que la «producción» (la última fase de la «creación») se atribuye a las cosas y no a lo Absoluto<sup>8</sup>:

Dios afirma categóricamente que la «producción» corresponde a la cosa [creada], y no a Él. Lo que corresponde a Dios a este respecto, es Su Mandato. Participa [en el proceso creador] diciendo: «Siempre que decidimos [la existencia de] algo, le decimos: «¡Sé!», y pasa a existir» (XVI, 40). Así, la «producción» se atribuye a la cosa, si bien, claro está, ésta actúa en obediencia al Mandato de Dios. Y [debemos aceptar esta afirmación porque] Dios es sincero, veraz en todo lo que dice. Además, esto [la atribución de la «producción a la cosa»] es algo muy razonable, desde una perspectiva objetiva.

[Lo dicho puede ilustrarse mediante un ejemplo.] Imagina que un amo temido por todos y a quien nadie osa desobedecer ordena a su esclavo que se levante, diciéndole: «¡Levántate!» (*qum*). El esclavo se levantará sin dudarlo, obedeciendo la orden de su amo. Al amo no corresponde, en el proceso del levantamiento del esclavo, más que el haberle ordenado que así lo haga, mientras que el acto en sí de levantarse corresponde al esclavo, no es un acto del amo.

Queda, pues, claro que la «producción» se basa en la triplicidad. En otras palabras, tres elementos participan en ambas partes: en lo Absoluto y en las criaturas.

Resulta evidente que también en el pensamiento de Ibn 'Arabī es válido el principio de *creatio ex nihilo*. Pero lo que lo diferencia fundamentalmente de la *creatio ex nihilo* islámica corriente es que *nihil*, para Ibn 'Arabī, no es una «inexistencia» total e incondicional, sino en el sentido concreto de algo inexistente de momento como cosa empírica o fenoménica. Lo que considera como *nihil* es la «existencia» en el nivel de los inteligibles o, lo que viene a ser lo mismo, en la Consciencia de Dios. Desde un punto de vista ontológico, su *nihil* es un « posible » (*mumkin*), es decir algo que tiene el poder (o la posibilidad) de existir. La idea generalizada que hace de la «creación» una especie de «monodrama» divino tiene su origen en la ignorancia del poder positivo que debe atribuirse a los « posibles ». Todas las cosas, según Ibn 'Arabī, poseen el poder de salir de lo oculto a la esfera de la existencia en respuesta al Mandato ontológico de Dios.

Por lo tanto, el mundo de las criaturas está dotado de «eficiencia» (*fa 'iliyya*). Y las cosas que lo constituyen participan activa y positivamente en su propia creación.

Al ver a un artesano moldeando cosas de arcilla, podríamos pensar, superficialmente, que la arcilla no tiene «eficiencia» positiva de por sí y que se deja moldear según desee el artesano. Desde este punto de vista, la arcilla, en manos de un artesano, es pura pasividad, pura inacción. Pero, al pensarlo, pasaríamos por alto el importante hecho de que, en realidad, la arcilla determina positivamente la actividad del artesano. No cabe duda de que el artesano en cuestión puede fabricar una considerable variedad de objetos con la arcilla. Pero, haga lo que haga, no puede sobrepasar los límites impuestos por la naturaleza misma de la arcilla. Dicho de otro modo, la naturaleza de la arcilla determina las posibles formas en que puede

actualizarse. La naturaleza positiva de una cosa en el proceso de la «creación» es, en cierto modo, similar.

Sin embargo, la misma observación demuestra claramente que, si bien las cosas poseen «eficiencia», ésta es, al fin y al cabo, secundaria, no primaria. En ello estriba la diferencia fundamental entre Dios y el mundo. «Del mismo modo en que las mujeres son, por naturaleza, de un grado inferior al de los hombres», las criaturas son de un grado inferior al de lo Absoluto. Las cosas, con todos sus poderes positivos y sus capacidades, no tienen prioridad esencial.

Del mismo modo en que las mujeres son de un grado inferior al de los hombres, de acuerdo con las palabras de Dios: «y los hombres son de un grado superior a ellas [a las mujeres]» (II, 228), las cosas que han sido creadas a imagen [de Dios] son, por naturaleza, de un grado inferior al del Uno que les ha dado existencia a Su imagen, a pesar de que sus formas sean la Forma misma de Dios.

Y por ese grado que distingue a Dios del mundo, Dios es completamente independiente [es decir: no tiene necesidad alguna] del mundo y es el Agente primario. En cuanto a la «forma», no es sino un agente secundario y no posee la prioridad esencial que pertenece únicamente a lo Absoluto<sup>9</sup>.

## 2. El elemento femenino en la creación del mundo

En la última parte de la sección anterior, se ha mencionado de paso la idea de que las mujeres son, por naturaleza, de un grado inferior al de los hombres. Sin embargo, ello no significa que Ibn 'Arabī considere que el papel desempeñado por las mujeres en el proceso de la creación del mundo sea secundario, y menos aún insignificante. Al contrario, todo el proceso creador, según su punto de vista, está gobernado por el principio femenino.

El punto de partida de su pensamiento respecto a esta cuestión lo proporciona una famosa Tradición que dice: «De todas las cosas de tu mundo, tres cosas me son particularmente gratas: las mujeres, los perfumes y la plegaria ritual, siendo ésta el “frescor de mis ojos” [mi mayor fuente de deleite]». En esta Tradición, según observa Ibn 'Arabī, el número «tres» (¡una vez más la triplicidad!) está en femenino (*tālāt*) a pesar del hecho de que una de las tres cosas enumeradas (*tīb*, perfume) sea un substantivo masculino. Por lo general, en la gramática árabe, la regla consiste en que, si hay un nombre masculino entre las cosas enumeradas, se aplica al con-

junto de éstas el género masculino y se utiliza el numeral en masculino (por ejemplo, *tālātā* o «tres», en lugar de *tālāt*).

En esta Tradición, el Profeta utiliza *intencionadamente* (según cree Ibn 'Arabī) la forma femenina *tālāt*, lo cual, según su perspectiva, posee un profundo valor simbólico. Sugiere que todos los factores básicos que participan en la creación son femeninos y que todo el proceso está regido por el principio de la femineidad (*ta'nīt*). Ibn 'Arabī llama la atención sobre el proceso mediante el cual un hombre (varón) llega a existir<sup>10</sup>:

El hombre se halla situado entre una esencia [la Esencia divina], que es su origen [ontológico] y una mujer [su propia madre], que es su origen [físico]. Se halla, pues, entre dos nombres femeninos, es decir entre la femineidad de la esencia y la femineidad real [o sea física].

La Esencia (*dāt*), que es el fundamento original del Ser, es un nombre femenino. La base ontológica inmediata de las formas de todos los seres, o sea los Atributos divinos, *sifāt* (en singular *sīfā*), es un nombre femenino. La potencia creadora de Dios, *qudra*, es un nombre femenino. Así, pues, sea cual sea la perspectiva desde la que se contemple el proceso de creación, se encuentra un nombre femenino. Los filósofos (*falāsifa*) que siguen ciegamente la filosofía griega afirman que Dios es la «causa» ('illa) de la existencia del mundo. Es un punto de vista erróneo y, sin embargo, añade Ibn 'Arabī, resulta significativo el hecho de que, incluso en esta opinión equivocada acerca de la creación, se utilice un nombre femenino, 'illa, para indicar la base primigenia de la creación del mundo.

Al-Qāshānī trata la cuestión de un modo mucho más escolástico<sup>11</sup>:

La base [u origen] primigenia de todo se llama Madre (*umm*), porque la madre es el [tallo] del que brotan todas las ramas. ¿Acaso no ves cómo describe Dios el asunto, cuando dice: «Y Él creó de ésta [la primera alma, refiriéndose a Adán] a su compañera, y a partir de ambos propagó innumerables hombres y mujeres» (IV, 1)? Como ves, la «esposa» [de Adán] era femenina. Más aún, la primera y única «alma» a partir de la que fue creada era también femenina<sup>12</sup>.

Del mismo modo, el Origen de todos los orígenes, más allá del cual no hay nada se llama [en femenino] *haqīqa* o «Realidad»... Y las palabras que se refieren a la Esencia divina, 'ayn y *dāt*, también son femeninas.

Así, pues, su intención [la de Muhammad] al hacer prevalecer [la femineidad

sobre la masculinidad]<sup>13</sup> es la de hacer que se advierta la especial importancia de la femineidad, que es origen y fuente de todo lo que de ella brota. Y ello se aplica no sólo al mundo de la Naturaleza, sino a la Realidad misma.

De hecho, la Realidad es el Padre (*ab*) de todo en la medida en que es el Agente absoluto [es decir lo absolutamente Activo, *fā'īl*]. Pero la Realidad es también la Madre [por su pasividad]. Reúne en sí «actividad» (*fi'l*) y «pasividad» (*in-fi'l*), ya que la Realidad es «pasiva» (*munfa'il*) en la medida en que se manifiesta en la forma de una cosa «pasiva», mientras que es «activa» en la forma del [Agente] «activo». La naturaleza misma de la Realidad requiere esta unificación de la «determinación» (*ta'ayyun*) y la «indeterminación» (*lāta'ayyun*)<sup>14</sup>. Así, pues, por una parte, la Realidad es «determinada» por todas las determinaciones, masculinas y femeninas, pero, por otra, se halla muy por encima de cualquier determinación.

Y la Realidad, cuando es determinada por la primera determinación<sup>15</sup>, es Una Esencia que requiere un equilibrio perfecto entre «actividad» y «pasividad», entre manifestación exterior (*zuhūr*) y ocultación interior (*buṭūn*)<sup>16</sup>. Y en la medida en que es lo «Interior» (*bāṭin*) que reside en todas las formas, es «activa», y en la medida en que es lo «Exterior» (*zāhir*), es «pasiva»...

La primera determinación, que se produce al manifestarse [lo Absoluto] a sí mismo, da fe del hecho de que la Esencia es absoluta e indeterminada, ya que su autodeterminación (*ta'ayyun bi-dātī-hi*) debe necesariamente ser precedida por una indeterminación (*lā-ta'ayyun*). Del mismo modo, cuando la Realidad como tal se actualiza en cada existente determinado [o sea concretamente delimitado], su determinación [también] requiere ser precedida por la indeterminación. Más aún, cada existente determinado, considerado en su realidad, que no en sus delimitaciones actuales, es un absoluto [es decir: cada existente determinado es, en su núcleo ontológico, un absoluto, que no es sino lo Absoluto]. Un existente determinado, en este sentido, depende de lo Absoluto [que le es inherente] y se sustenta de ello. Por tanto, todo es «pasivo» en relación con esa base [ontológica] absoluta y es un lugar de manifestación para ella, mientras que esa base es «activa» y permanece oculta en la cosa.

Así, pues, todo es «pasivo», si se considera desde el punto de vista de su determinación, y «activo» en sí<sup>17</sup>, si se considera desde el punto de vista de su absolutidad. Pero la cosa en sí es esencialmente una... Por tanto, la Realidad, cualesquiera que sean su lugar y su modo de aparecer, posee [dos aspectos distintos, a saber] «actividad» y «pasividad», o «paternidad» (*ubuuwa*) y «maternidad» (*umūma*). Y ello justifica que [el Profeta haya utilizado] la forma femenina.

Lo Absoluto, que es el origen fundamental de la «creación», tiene algo femenino en sí, como lo indica el género femenino de la palabra «Esencia» (*dāt*). Además, si consideramos de forma analítica la estructura ontológica del proceso creativo, encontramos, incluso en su primera fase, la «primera determinación», un principio femenino, la «maternidad», que coopera con un principio masculino, la «paternidad». La Esencia divina, en definitiva, es la Madre de todas las cosas en el sentido en que representa el elemento «pasivo» inherente a todas las formas del Ser.

### 3. La creación perpetua

Tocamos ahora uno de los rasgos más interesantes de la teoría de la creación que plantea Ibn 'Arabī. Esta parte de su teoría es de primordial importancia histórica porque es una crítica de la filosofía atomística de los teólogos así 'aríes<sup>18</sup>.

Ya hemos visto, respecto a otra cuestión, que, en la cosmovisión de Ibn 'Arabī, la manifestación de lo Absoluto es un proceso perpetuo cuyas etapas principales, que son: 1) la «santísima emanación», 2) la «santa emanación» y 3) la aparición de las cosas individuales concretas, se realizan una tras otra como oleadas repetidas y sucesivas. Este proceso ontológico se repite indefinida e infinitamente. En cada momento, y una vez tras otra, se reproduce el mismo proceso eterno de aniquilación y recreación. En este mismo momento, un número infinito de cosas y propiedades aparecen para ser aniquiladas y reemplazadas por otra infinidad de cosas y propiedades.

Por tanto, no podemos experimentar el mismo mundo dos veces en dos momentos distintos, ya que fluye perpetuamente y cambia en cada momento. Pero este cambio continuo y perpetuo se produce de una manera tan ordenada, de acuerdo con esquemas tan definidos que nosotros, observadores superficiales, imaginamos que nos rodea un mismo mundo.

En su descripción de este perpetuo fluir de cosas en lo referente al concepto de «creación», que es el tema central del presente capítulo, Ibn 'Arabī explica que el mundo es creado de nuevo en cada instante sin excepción. Llama a este proceso «nueva creación» (*al-jalq al-ŷadīd*). La expresión no debe ser tomada en el sentido de una «nueva» creación en contraste con la «vieja» o anterior creación del mundo. La palabra «nue-

va» (*ŷadīd*), en este contexto, significa «siempre nueva» o «renovada en cada momento». La «nueva creación» indica, en pocas palabras, el eterno y perpetuamente renovado proceso del acto de creación.

El hombre, dotado de autoconsciencia, puede experimentar de esta «nueva creación», tanto dentro como fuera de sí mismo, es decir en su mente y en su cuerpo, al tomar conciencia de «sí mismo», que va cambiando en cada momento, sin cesar, a lo largo de su vida. Sin embargo, la gente comúnmente no es consciente del proceso de «nueva creación», ni siquiera en lo relativo a sí mismos.

Ibn 'Arabī describe este proceso también como «ascenso perpetuo» (*taraqqī dā'im*). Se trata de un punto muy importante que nos da acceso a la base misma de su idea de la «nueva creación».

El prodigo de todos los prodigios es que el hombre [y, en consecuencia, todas las cosas] se halla en perpetuo proceso de ascenso. Sin embargo [por lo general] no es consciente de ello, debido a la extrema tenuidad y finura del velo<sup>19</sup> o a la gran similitud entre [las formas sucesivas]<sup>20</sup>.

El hecho de que todo participe en el proceso de la siempre nueva creación significa principalmente que lo Absoluto se manifiesta sin cesar en la infinitud de las cosas «posibles». Este fenómeno se produce debido al «descenso» (*nuzūl*) ontológico de lo Absoluto hacia los niveles inferiores del Ser, en primer lugar a los arquetipos y, en segundo lugar, a lo «possible». Pero el mismo proceso de continuo «descenso», considerado desde la perspectiva de lo «possible», resulta ser un continuo proceso de «ascenso» ontológico. Todo, en este sentido, «asciende» perpetuamente hacia lo Absoluto mediante el descenso mismo de éste.

En otras palabras, el «ascenso» (*taraqqī*) de las cosas no es sino la otra cara del «descenso» de lo Absoluto hacia ellas. Las cosas en estado de inexistencia reciben la misericordia de lo Absoluto, obteniendo de ese modo la existencia, lo que produce, desde el punto de vista de dichas cosas, la imagen de su «ascenso» hacia la fuente original de la existencia. Al-Qāshānī parafrasea así el pasaje citado<sup>21</sup>:

Una de las cosas más milagrosas del hombre es que se halla en perpetuo estado de ascenso respecto a los modos de la «preparación» de su propia esencia arquetípica, ya que todos los modos de los arquetipos son cosas conocidas por Dios

[desde la eternidad], permanentemente fijas en su estado de potencialidad, y Dios las actualiza incesante y perpetuamente. Transforma así las posibilidades *isti'dādāt*, literalmente «preparaciones»] que allí se hallan desde un pasado sin inicio, siendo [por tanto] esencialmente increadas, en infinidad de posibilidades creadas en acto.

Todo se halla, pues, en estado ascendente en este mismo instante, dado que cada cosa recibe perpetuamente las siempre renovadas teofanías ontológicas (*wuŷūbiyya*) y, en cada teofanía, aumenta su receptividad para otra [o sea la siguiente] teofanía.

Sin embargo, el hombre puede no ser consciente de ello ya que sus ojos están velados, o porque el velo es extremadamente tenue y fino. Pero también puede cobrar conciencia de ello cuando las teofanías adoptan las formas de experiencias intelectuales, intuitivas, imaginativas o místicas.

El concepto de «nueva creación», incluyendo el «descenso» y el «ascenso», es un punto que pone claramente de manifiesto la naturaleza dinámica de la cosmovisión de Ibn 'Arabī. En ella, nada permanece estático, el mundo entero está en ferviente y perpetuo movimiento. Se transforma, en cada instante, como un caleidoscopio y, sin embargo, todos esos movimientos de autodesarrollo son los movimientos «ascendentes» de las cosas hacia lo Absoluto-Uno, precisamente porque son las autoexpresiones «descendentes» del Uno-Absoluto. En uno de los capítulos anteriores, a propósito de las *coincidentia oppositorum*, tuvimos ocasión de considerar el fenómeno desde un punto de vista distinto. Vimos entonces que el Uno es lo Múltiple, y lo Múltiple es el Uno. De hecho, el «descenso» y el «ascenso» describen exactamente lo mismo.

[Como resultado de la «nueva creación», nos enfrentamos constantemente con formas similares pero, de dos formas similares,] una no es como la otra, ya que, para quien admite que se trata de dos cosas *similares*, son distintas una de otra. De este modo, un hombre verdaderamente perspicaz discrierne los Muchos en el Uno, sabedor, al mismo tiempo, de que los Nombres divinos, pese a su diversidad y multiplicidad esenciales, señalan una única Realidad, ya que los Nombres no son sino multiplicidad postulada por la razón en Algo que es esencial y realmente uno.

Sucede así que, en el proceso de manifestación, los Muchos pueden ser discernidos en una única Esencia, lo cual se puede comparar con la Materia Prima

mencionada en la definición de cada forma. Las formas son muchas y divergentes, pero, en realidad, vuelven a una única substancia, que es su Materia Prima<sup>22</sup>.

En este pasaje, Ibn 'Arabī parece referirse a la relación de similitud horizontal entre los seres concretos. Subraya el aspecto particular de la «nueva creación» en que las cosas con existencia concreta en el mundo de los fenómenos son, fundamentalmente, formas infinitamente variadas de la manifestación divina y reducibles, por tanto, al Uno. Pero el mismo razonamiento se aplica a la relación vertical, o sea temporal, entre las creaciones siempre renovadas. En lo que, en apariencia, es una única cosa, la «nueva creación» se produce en cada instante, de modo que la «única cosa» en cuestión, considerada en dos momentos sucesivos, no es única ni igual, sino dos cosas «similares». Sin embargo, a pesar de ello, la cosa en cuestión mantiene y nunca pierde su unidad e identidad originales, ya que todos los nuevos estados similares que en ella se producen sucesivamente están eternamente determinados por su propio arquetipo.

Al-Qāshānī explica estos dos aspectos de la «nueva creación», el horizontal y el vertical, en su comentario del pasaje que acabamos de citar<sup>23</sup>:

Un hombre verdaderamente perspicaz discierne una multiplicidad de auto-determinaciones en la Esencia única que aparece en infinidad de formas «similares». Todos los Nombres divinos como el Omnipotente, el Omnisciente, el Creador, el Sustentador, etc., señalan, en realidad, una única Esencia, que es Dios, pese al hecho de que cada uno de ellos posea un significado distinto al de los demás. Ello muestra que la divergencia en los significados de los Nombres no es más que una multiplicidad inteligible y mental que existe en lo que llamamos el «Uno esencial», y que no se trata de una multiplicidad con existencia concreta. De este modo, la manifestación en las formas de todos los Nombres no es sino una multiplicidad discernible dentro de una única Esencia. Lo mismo se puede decir de los acontecimientos que se suceden [en una «única cosa】. Todas las manifestaciones sucesivas similares entre sí son, en realidad, una sola, aunque también son muchas si se consideran como manifestaciones individuales. [El Maestro] lo ilustra con el ejemplo de la Materia Prima (*hayūlā*). Mencionas la Materia Prima al definir cualquier forma substancial. Dices, por ejemplo, «el cuerpo (*ŷism*) es una substancia que posee cantidad», «la planta (*nabāt*) es un cuerpo que crece», «la piedra (*haŷar*) es un cuerpo inorgánico, pesado y mudo», «el animal (*hayawān*) es un cuerpo que crece, que tiene percepción

ción sensorial y se mueve por la voluntad», «el Hombre (*insān*) es un animal racional». De este modo, mencionas la «substancia» como definición de «cuerpo»; y mencionas «cuerpo», que es «substancia» [por definición], en las definiciones de todo lo demás. Así, todo se remonta a una única y misma realidad, que es la «substancia».

Este hecho sólo es accesible al conocimiento mediante la visión mística y no se revela nunca a quienes interpretan todo a través del pensamiento racional. Sucede, en consecuencia, que la mayoría de los hombres, incluidos los filósofos, no es consciente del fenómeno de la «nueva creación». No ve la escena infinitamente bella de la transformación caleidoscópica de las cosas.

¡Cuán espléndidas son la palabras de Dios acerca del mundo y de su perpetua renovación con cada exhalación divina, que constituye una «creación siempre nueva» en una única realidad! [Pero no lo perciben sino unos pocos.] Como dice Dios refiriéndose a cierto grupo de gente, y ello, ciertamente, se aplica a la mayoría de los hombres, «Más aún, se hallan sumidos en la mayor confusión respecto a la nueva creación» (L, 15)<sup>24</sup>. Estas gentes [están confusas] porque no conocen la [perpetua] renovación de las cosas con cada exhalación divina<sup>25</sup>.

Al-Qāshānī describe la escena de la perpetua renovación de las cosas tal como la ve en su intuición filosófico-mística<sup>26</sup>:

El mundo entero cambia perpetuamente. Y toda cosa [en el mundo] cambia en cada instante. Así, toda cosa se determina en cada momento con una nueva determinación distinta a la que la determinaba un momento antes. Y, sin embargo, la realidad única que alcanzan todos esos cambios sucesivos permanece por siempre inalterada. Ello se debe al hecho de que la «realidad única» no es sino la realidad misma de lo Absoluto al adoptar la «primera determinación», y todas las formas [o sea las sucesivas determinaciones] son accidentes que se producen sucesivamente, cambiando y renovándose en cada momento.

Pero las gentes [corrientes] no conocen la realidad de este fenómeno y se encuentran, por tanto, «sumidas en la mayor confusión» respecto al perpetuo proceso de transformación que se produce en el universo. De este modo, lo Absoluto se revela perpetuamente en las sucesivas manifestaciones, mientras que el

el mundo se pierde perpetuamente debido a su aniquilación en cada instante y su renovado nacimiento en el instante siguiente.

Al-Qāshānī va más allá y afirma que esta «nueva creación» perpetua no sólo afecta a los existentes concretos del mundo, también los arquetipos permanentes están bajo su influencia. Los arquetipos, en la Consciencia divina, aparecen, desaparecen y vuelven a aparecer, repitiéndose sin fin el mismo proceso como innumerables luces que se encienden y se apagan en cada momento. Dice<sup>27</sup>:

La emanación ontológica (*al-fayd al-wuŷūdī*) y el Aliento del Misericordioso fluyen perpetuamente a través de los seres del mundo, como agua que corre en un río, renovándose continuamente y por siempre.

De un modo similar, las determinaciones de lo Absoluto-Existencia en forma de arquetipos permanentes en el Conocimiento eterno [o sea la Consciencia divina] no dejan de renovarse en cada instante. [Y ello se produce de la siguiente manera.] Tan pronto como la primera determinación ontológica deja un arquetipo en un sitio, al instante se produce la siguiente determinación en un sitio distinto. Es la aparición de un arquetipo perteneciente a la esfera del Conocimiento divino en el segundo lugar, tras su desaparición en el primero, si bien dicho arquetipo permanece por siempre invariable en el Conocimiento y en el mundo de lo Invisible.

Es como si viéramos millones de luces parpadeando sobre un fondo de oscuridad inescrutable. Si concentrarmos la vista en uno de esos puntos luminosos, veremos desaparecer su luz al instante siguiente, y volver a aparecer. La Consciencia divina se presenta como una complicada red constituida por todos esos puntos cuya luz se enciende y se extingue en cada momento y sin fin. Se trata de una imagen sumamente hermosa y sugerente. Pero, en sus *Fuṣūṣ*, Ibn ‘Arabī no describe así los arquetipos permanentes en lo relativo a la «nueva creación». La «nueva creación» de la que habla en la mencionada obra hace referencia a las cosas concretas del mundo sensible.

Volvamos a Ibn ‘Arabī y analicemos su concepto de «nueva creación» tal como lo desarrolla en relación con su filosofía atomista. El relato coránico del milagro de Bilqīs, la reina de Saba, le proporciona un admira-

ble ejemplo para ilustrar la incesante aniquilación y recreación que se produce en el mundo del Ser. El relato en cuestión se encuentra en el Corán (XXVII, 38-40).

Una vez, Salomón preguntó a cuantos se encontraban en su presencia, genios y seres humanos, si alguno de ellos podía traerle el trono de la reina. Inmediatamente, uno de los genios dijo: «¡Os lo traeré antes de que os levantéis de vuestro asiento!». Pero un hombre «que tenía conocimiento de la Escritura»<sup>28</sup> dijo: «Os lo traeré antes de que vuestra mirada retorne a vos [o sea en un abrir y cerrar de ojos]». Y trajo el trono desde el remoto país de la Arabia meridional y lo colocó frente a Salomón.

¿Cómo pudo realizar este milagro? Ibn 'Arabī explica que el hombre se limitó a aprovechar la «nueva creación». El trono de la reina no fue trasladado localmente desde Saba a la presencia de Salomón. Nadie, en realidad, puede llevar un objeto material desde un lugar a otro tan lejano en un abrir y cerrar de ojos. Tampoco vieron Salomón y sus gentes el trono en una alucinación. El trono que había estado, hasta entonces, en el reino de Bilqīs fue aniquilado y, en lugar de ser recreado en el mismo sitio, apareció en presencia de Salomón. El hecho de que una cosa desaparezca y vuelva a aparecer inmediatamente en un lugar distinto puede parecer un acontecimiento milagroso. Sin embargo, desde la perspectiva de la «nueva creación», ese acontecimiento no es imposible en absoluto, ya que, al fin y al cabo, no se trata sino de un nuevo trono creado en un lugar totalmente diferente.

La superioridad del sabio humano sobre el genio radica en el [conocimiento más profundo de aquél acerca de] los secretos de la libre disposición de cualquier cosa a voluntad y de las naturalezas particulares de las cosas. Y esta superioridad es manifiesta en la cantidad de tiempo necesaria, ya que el «retorno de la mirada» hacia el hombre que mira es más rápido que el levantarse de un hombre que se levanta de su asiento... El tiempo en que la mirada se traslada a un objeto es exactamente el mismo en que la mirada percibe el objeto, sea cual sea la distancia existente entre el hombre que mira y el objeto mirado. En el momento mismo en que el ojo se abre, su mirada alcanza la esfera de las estrellas en que se fija. Y en el momento mismo en que la percepción se detiene, la mirada retorna al hombre. Y un hombre no puede levantarse de su asiento con semejante rapidez.

Así, pues, Āṣaf b. Barajīyā era superior al genio en su acción, ya que, en el momento en que Āṣaf habló, cumplió con su misión. Y Salomón vio en ese mismo momento el trono de Bilqīs. El trono fue puesto en su presencia para que

nadie imaginara que Salomón hubiera percibido [desde lejos] el trono en su lugar original sin ser transferido.

En mi opinión, sin embargo, no puede haber transferencia local en un solo momento. Simplemente se produjeron [en el caso de Salomón] una aniquilación y una recreación simultáneas, de tal modo que nadie pudiera advertirlo, excepto aquéllos dotados de verdadero conocimiento [acerca de este tipo de cosas]. A ello se refiere Dios cuando dice: «Más aún, se hallan sumidos en la mayor confusión respecto a la nueva creación». Y no transcurre ni un solo instante en que dejen de ver lo que han visto [en el momento anterior]<sup>29</sup>.

Ahora bien, si la verdad es como la acabo de describir, el momento de la desaparición del trono en su sitio original coincidió con el momento de su aparición en presencia de Salomón como resultado de la «nueva creación» que se produce con cada Exhalación. Nadie, empero, nota esta discrepancia [entre dos momentos de la «nueva creación»].

Más aún, el hombre corriente no es consciente de ello [de la «nueva creación»], ni siquiera respecto a sí mismo. El hombre no sabe que deja de existir y vuelve de nuevo a la existencia con cada Exhalación<sup>30</sup>.

Como vemos, Ibn 'Arabī afirma aquí que un hombre deja de existir en cada momento y entonces (*tumma*) vuelve a existir de nuevo. Pero añade inmediatamente que la partícula *tumma*, que significa «entonces» o «luego», no implica, en su interpretación, un lapso de tiempo.

No debes creer que con la palabra *tumma* me refiero a un intervalo temporal. No sería correcto. Los árabes utilizamos esta palabra, en ciertos contextos particulares, para expresar la prioridad en una relación causal<sup>31</sup>... Asimismo, en el proceso de «nueva creación merced a cada Exhalación», el tiempo de inexistencia [o sea de aniquilación] de una cosa coincide con el tiempo de existencia [o sea de recreación] de una cosa similar a ésta [a la cosa que acaba de ser aniquilada]. Esta tesis se asemeja a la de los aś'aríes acerca de la perpetua renovación de los accidentes (*tayyid al-a'rāz*).

En verdad, la cuestión del traslado del trono de Bilqīs es uno de los problemas más abstrusos, tan sólo accesible a quienes conocen lo que he explicado anteriormente acerca de la historia. En pocas palabras, el mérito de Āṣaf consistió exclusivamente en el hecho de que [gracias a él] la «recreación» en cuestión se produjera en presencia de Salomón...

Cuando Bilqīs [más tarde visitó a Salomón y] vio allí su propio trono, dijo:

«Es como si (*ka'anna-hu*) lo fuera [o sea como si fuera mi trono]» (XXVII, 42). [Dijo «como si»] porque sabía de la existencia de una larga distancia [entre ambos lugares] y porque estaba convencida de la absoluta imposibilidad de que el trono hubiera sido trasladado en semejante período de tiempo. Su respuesta era muy correcta respecto a la ya mencionada idea de la «renovación de la creación» en formas similares. Y lo era, en realidad [es decir: era el mismo trono en cuanto a su arquetipo permanente, pero no como cosa concreta e individual]. Y todo ello es tan verdad como que sigues siendo lo que eras en los momentos pasados, a través del proceso de recreación perpetua<sup>32</sup>.

Ibn 'Arabī menciona de pasada, en el texto que acabamos de citar, la tesis atomística de los teólogos aš'aríes y señala la existencia de cierta similitud entre su propio atomismo y el de ellos. Pero lo más importante e interesante para nuestro propósito es la diferencia entre ambos, que Ibn 'Arabī no menciona explícitamente en este pasaje, pero que explica en detalle en otra parte de los *Fuṣūṣ*.

El rasgo más destacado del atomismo aš'arí es la tesis de la renovación perpetua (*taŷdīd*) de los accidentes. Según dicha teoría, entre todos los accidentes de las cosas no hay ni uno solo que siga existiendo durante dos unidades de tiempo. Cada accidente cobra existencia en este momento y es aniquilado en el momento siguiente, para ser reemplazado, por otro accidente «similar» y nuevamente creado, en el mismo lugar de manifestación. Se trata, a todas luces, de la tesis de la «nueva creación».

Si examinamos el pensamiento de Ibn 'Arabī en relación con esta tesis aš'arí, encontramos una llamativa semejanza entre ambos. Todo es, para Ibn 'Arabī, una forma fenoménica de lo Absoluto, sin base propia para la subsistencia independiente (*qiūām*). Se trata, en definitiva, de «accidentes» que aparecen y desaparecen en la única, eterna y perpetua Substancia (*ŷawhar*). Dicho de otro modo, la existencia de lo Absoluto aparece, en cada instante, con millones de nuevos ropajes. Con cada exhalación de Dios, un nuevo mundo es creado.

Desde el punto de vista de Ibn 'Arabī, el atomismo de los aš'aríes, si bien no es una descripción perfecta de la estructura real del Ser, capta por lo menos una importante parte de la realidad. Junto con los aš'aríes, menciona a un grupo de sofistas conocido como *Hisbāniyya* o *Husbāniyya* y los critica conjuntamente<sup>33</sup>:

Los aśaríes han acertado respecto a algunos existentes, a saber, los accidentes, mientras que los hisbaníes han intentado encontrar la verdad acerca de la totalidad del mundo. Los filósofos consideran a estas gentes como simples ignorantes. Pero [no son ignorantes, sino que] ambos [aśaríes e hisbaníes] están equivocados.

En primer lugar, critica a los sofistas de la escuela hisbaní. Éstos mantienen que nada existe durante dos unidades de tiempo, que todo en el mundo, ya sea substancia o accidente, cambia en cada momento. De ello concluyen que no hay Realidad en el sentido objetivo. La Realidad o Verdad existe sólo subjetivamente, ya que no puede tratarse sino del constante flujo de cosas tal como lo percibe uno, en una forma fija, en el momento presente<sup>34</sup>.

Si bien los hisbáníes aciertan cuando dicen que el mundo, como conjunto y en su totalidad, se halla en perpetua transformación, se equivocan no viendo la unicidad real de la Substancia en que se basan todas esas formas [cambiantes]. [Ignoran así el hecho de que] la Substancia no podría existir [en el mundo exterior] si no fuera por ellas [o sea las formas cambiantes], ni las formas resultarían concebibles de no ser por la Substancia. Si los hisbáníes vieran también este aspecto [además del primer aspecto], su teoría sería perfecta en lo relativo a este asunto<sup>35</sup>.

Así, pues, para Ibn 'Arabī, el mérito y demérito de la tesis hisbání están muy claros. Han acertado respecto a una parte de la verdad, en la medida en que han visto el cambio constante en el mundo. Pero pasan por alto la parte más importante de la cuestión, en la medida en que no conocen la verdadera naturaleza de la Realidad, que es el substrato mismo en que todos esos cambios se producen, y la consideran como una construcción lógica subjetiva de cada mente individual.

Ibn 'Arabī añade, acerca de los aśaríes<sup>36</sup>:

En cuanto a los aśaríes, no ven que el mundo, en su totalidad [incluidas las llamadas «substancias»], es una suma de «accidentes» y, en consecuencia, el mundo entero cambia en cada momento, ya que ningún «accidente» [según ellos mismos defienden] permanece por más de una unidad de tiempo.

Y comenta al-Qāshānī<sup>37</sup>:

Los aš'aríes no conocen la realidad del mundo, a saber, que el mundo no es sino el conjunto de todas esas «formas» que llaman «accidentes». Se limitan a afirmar la existencia de substancias [o sea átomos] que, en verdad, no son nada, puesto que no poseen existencia [en el auténtico sentido de la palabra]. Y no son conscientes de la Entidad única ('ayn) que se manifiesta en dichas formas [o «accidentes», como ellos las llaman]. Tampoco saben que esta Entidad única es la Ipseidad de lo Absoluto. Por ello afirman [únicamente] el [perpetuo] cambio de los accidentes.

De acuerdo con la tesis básica de la ontología aš'arí, el mundo se reduce a un número infinito de «partes indivisibles», o sea átomos. Estos átomos son, en sí, incognoscibles. Sólo son cognoscibles en lo que respecta a los «accidentes» que en ellos se producen, apareciendo cada accidente en un lugar, en un instante determinado, y desapareciendo al instante siguiente para ser reemplazado por otro.

Ibn 'Arabī disiente de esta tesis en que, según él, esos «accidentes» que nacen y se extinguen en formas infinitamente variadas no son sino manifestaciones de lo Absoluto. Por lo tanto, tras la escena caleidoscópica de los perpetuos cambios y metamorfosis, siempre subyace una Realidad que es eternamente «una». Y esa Realidad única es la que se manifiesta sin cesar en formas siempre nuevas. Los aš'aríes, que ignoran la existencia de esta Realidad única en que se basan todos los «accidentes», se ven conducidos, según Ibn 'Arabī, a la tesis autocontradicatoria consistente en que estos «accidentes» que aparecen y desaparecen, sin permanecer siquiera durante dos momentos consecutivos, constituyen las «cosas» que subsisten por sí mismas y siguen existiendo por mucho tiempo.

Ello [el error de los aš'aríes] resulta manifiesto en sus definiciones de las cosas. Cuando definen algo, su definición convierte a la cosa en [una colección] de accidentes. Y está claro que todos esos accidentes enumerados en la definición constituyen la «substancia» misma y su realidad, que [ellos consideran] autosustitente. Así, pues, [en su teoría] los accidentes, que no subsisten por sí mismos, producen unidos algo que subsiste por sí mismo<sup>38</sup>.

Al-Qāšānī da la siguiente explicación de este pasaje. Los aš'aríes definen una cosa como un conjunto (*maŷmu'*) de accidentes. Al definir al «hombre», por ejemplo, dicen: «un animal racional». La palabra «racional»

(*nutiq*) significa «dotado de razón» (*dū nutq*). El concepto de «estar dotado de» es una relación, y una «relación» es, evidentemente, un «accidente». La «razón» (*nutq*), por otra parte, al ser algo añadido a la esencia de «animal», también es un accidente. Así, pues, decir que el hombre es «un animal racional» equivale a decir que el hombre es «un animal con dos accidentes». Los aš'aríes definen el «animal» diciendo que es un «cuerpo físico que crece, percibe y se mueve por la voluntad». De este modo, el «animal» se convierte en un conjunto de accidentes. El mismo procedimiento se aplica a la definición del «cuerpo» (físico) que aparece en la definición de «animal». Como resultado, el «hombre» resulta ser un cúmulo de accidentes que, por definición, son momentáneos y transitorios. Sin embargo, ese cúmulo es considerado como algo que subsiste por sí mismo, como una substancia.

Los aš'aríes, prosigue Ibn 'Arabī, no son conscientes del hecho de que la «substancia» misma que ellos consideran como entidad autosubsistente es exactamente de la misma naturaleza que el «hombre», el «animal» y las demás cosas: también es un cúmulo de accidentes.

Así, en su teoría, algo [o sea un cúmulo de *accidentes*] que no permanece durante dos unidades de tiempo permanece [como cúmulo de accidentes] durante dos unidades de tiempo, ¡más aún, durante muchas unidades de tiempo! ¡Y algo que no subsiste por sí mismo subsiste por sí mismo, según los aš'aríes! Sin embargo, no saben que se contradicen a sí mismos. Por lo tanto [yo digo que] éstas son gentes «que se hallan en la mayor confusión respecto a la nueva creación»<sup>39</sup>.

Ibn 'Arabī muestra el contraste entre la visión «errónea» de los aš'aríes y la tesis «verdadera» que defienden las gentes de la «revelación»<sup>40</sup>:

En cuanto a las gentes de la «revelación», ven a Dios manifestándose con cada Exhalación, sin que se repita una sola manifestación. Ven asimismo, por una visión inmediata, que cada manifestación da lugar a una nueva creación y aniquila una creación [o sea la «creación» anterior], y que la desaparición de ésta en cada [nueva] manifestación es «aniquilación», mientras que la «subsistencia» es causada por lo que proporciona [inmediatamente] la siguiente manifestación.

En conclusión, en el pensamiento de Ibn 'Arabī, todo en el mundo

(y, por ende, el mundo mismo) cambia constantemente. Pero hay Algo subyacente en este flujo universal de cosas cambiantes, Algo eternamente invariable. Utilizando la terminología escolástica, denomina este Algo invariable «Substancia», el substrato absoluto de todos los cambios. Desde esta perspectiva, todas las cosas (y no sólo los llamados «accidentes», sino también las llamadas «substancias») se representan como «accidentes» que aparecen y desaparecen en cada momento. Es interesante observar cómo se transforma la teoría de la manifestación divina cuando se expresa en términos de la filosofía escolástica de «substancia» y «accidente».

## XIV. El hombre como microcosmos

Como ya hemos señalado anteriormente, la cosmovisión de Ibn 'Arabī estriba en dos bases: lo Absoluto y el Hombre Perfecto. A lo largo de las páginas anteriores, hemos ido analizando su interpretación ontológica del mundo exclusivamente desde el primer ángulo. Los capítulos restantes estarán centrados en el análisis de la misma cosmovisión desde la segunda perspectiva.

### 1. Microcosmos y macrocosmos

Para empezar a hablar del concepto de Hombre Perfecto (*al-īnsān al-kāmil*) es, creo, de vital importancia señalar que Ibn 'Arabī considera al «hombre» en dos planos distintos. Es importante recordar esta distinción básica ya que, de no hacerlo así, podemos vernos llevados a confusión.

El primero es el plano cósmico. Aquí, el «hombre» es tratado como entidad cósmica. En terminología popular, diríamos que de lo que se trata, en este plano, es de la «humanidad». En terminología lógica, diríamos que es el «hombre» como especie. En cualquier caso, la cuestión no es el «hombre» como individuo.

El «hombre», en este plano, es el más perfecto de todos cuantos seres hay en el mundo, ya que es la *Imago Dei*. Aquí, el «hombre» en sí es perfecto. El «hombre» es el Hombre Perfecto. El Hombre Perfecto, en este sentido, es el «hombre» considerado como perfecto epítome del universo, el espíritu mismo de todo el mundo del Ser, un ser que sintetiza y reúne en sí todos los elementos que se manifiestan en el universo. El «hombre», en definitiva, es el Microcosmos.

En el segundo plano, en cambio, «hombre» significa individuo. En este nivel, no todos los hombres son igualmente perfectos. Existe, desde este punto de vista, cierto número de grados entre ellos. Sólo unos cuantos merecen el apelativo de Hombre Perfecto. Los hombres, en su mayoría, distan mucho de alcanzar la «perfección».

El presente capítulo estará dedicado al Hombre Perfecto entendido en el primer sentido.

Como acabamos de ver, en el primer plano, el «hombre» es el epítome del universo entero. En este sentido, recibe el nombre de «ser global» (*al-kawn al-ŷāmi'*, literalmente «un ser que reúne»), o sea el Microcosmos.

Respecto al nacimiento del «hombre» como «ser global», hay un pasaje muy famoso al principio de los *Fuṣūṣ*. En dicho pasaje abundan los términos técnicos característicos de Ibn ‘Arabī que ya han sido analizados en los capítulos anteriores. En él, Ibn ‘Arabī describe el misterioso proceso mediante el cual la manifestación de lo Absoluto es activada por el requisito interno de los Nombres divinos, que conduce a la creación del mundo y, en particular, la creación del «hombre» como ser que sintetiza en sí todas las propiedades difundidas en el universo entero. El pasaje empieza con las siguientes palabras<sup>1</sup>:

Cuando el Dios Absoluto, en el plano de los Hermosos Nombres que exceden cualquier enumeración, quiso ver las realidades [latentes] de los Nombres, o si lo prefieres puedes decir: Su propia realidad interna, [actualizadas] en un «ser sintético» que, al ser dotado de «existencia», contuviera en sí el universo entero, y [deseó] manifestar a Sí mismo Su propio secreto a través de él [el «ser sintético»]...

Estas palabras introductorias constituyen un breve resumen de la ontología de Ibn ‘Arabī que ya hemos estudiado en detalle anteriormente. La idea se puede explicar de la siguiente manera.

En primer lugar, Ibn ‘Arabī declara que el Deseo divino (*mašī'a*) de crear el mundo (y al hombre en particular) no surgió de lo Absoluto como tal. El Deseo creador surgió debido al impulso esencial interno de los Hermosos Nombres o Atributos. Lo Absoluto como tal, caracterizado por una absoluta «independencia» (*istignā'*), no requiere de por sí ni para sí mismo ninguna actividad creadora. Son los Nombres divinos los que requieren la existencia del universo, el mundo creado. Requerir el mundo forma parte de la naturaleza de los Nombres divinos, ya que sólo se pueden actualizar mediante los existentes concretos y, sin éstos, pierden significado positivo.

Ibn ‘Arabī expresa esta situación diciendo: «Lo Absoluto quiso ver las

realidades (*a'yān*) de los Nombres divinos» o «Lo Absoluto quiso ver su propia realidad» ('ayn). La primera fórmula corresponde a lo que ya conocemos como «la santa emanación», mientras que la segunda corresponde a «la santísima emanación». La distinción no entraña gran diferencia en este contexto, ya que «la santa emanación» presupone necesariamente «la santísima emanación», y ésta implica necesariamente aquélla. Lo que Ibn 'Arabī quiere decir es que Dios tuvo el *maṣī'a* de verse a Sí mismo reflejado en el espejo del mundo, quiso verse a Sí mismo en las formas mani-festas de Sus propios Atributos.

La expresión «al ser dotado de existencia» da una respuesta a la pregunta: ¿cómo es posible que lo Absoluto se vea a sí mismo mediante la creación del universo sintetizado en el hombre? El universo posee «existencia». Dicha «existencia» no es la Existencia absoluta en sí, sino una «existencia relativa» (*wuŷūd idāfi*), o sea «existencia» determinada y delimitada de diversas maneras y formas. Pero, a pesar de ser determinada y delimitada, la existencia relativa es, después de todo, un reflejo directo de la Existencia absoluta. Es la figura de lo Absoluto al manifestarse éste en «posibles» existentes, siendo determinado y particularizado por cada uno de los diferentes lugares de su manifestación. La existencia relativa es, por usar una de las metáforas favoritas de Ibn 'Arabī, la Existencia absoluta reflejada en el espejo de las determinaciones relativas.

Una imagen reflejada en un espejo no es el objeto en sí, pero lo representa. En este sentido, el universo descubre el «secreto» (*sīr*) de lo Absoluto. La palabra «secreto», en el pasaje citado, indica las profundidades ocultas (o sea absolutamente invisibles) de la Existencia y corresponde a la expresión «el tesoro oculto» (*kanz majfī*) en la famosa Tradición anteriormente mencionada.

Ibn 'Arabī trata de desarrollar su pensamiento mediante la metáfora del espejo. Distingue dos tipos de visión<sup>2</sup>:

La visión que un ser obtiene de sí mismo es diferente de la visión de sí mismo que obtiene en otra cosa que le sirve de espejo.

El primero de ambos tipos de visión consiste en verse a sí mismo en sí mismo. Huelga decir que lo Absoluto tiene una visión de sí mismo en este sentido. Aquí, lo Absoluto no necesita espejo. Lo Absoluto es «el que

todo lo ve, por sí mismo, desde la eternidad» y nada en él se oculta a su mirada interna.

Pero lo Absoluto tiene otro aspecto en que es una Esencia cualificada por Atributos. Dado que los Atributos sólo se hacen reales cuando son exteriorizados, lo Absoluto pasa a tener la necesidad de verse en lo «otro». Así, pues, lo «otro» es creado para que Dios se vea a Sí mismo en las formas exteriorizadas.

La primera cosa que Dios creó con objeto de verse a Sí mismo en ello fue el mundo o el universo. En este contexto en particular, Ibn 'Arabī denomina el mundo el Gran Hombre (*al-insān al-kabīr*), es decir el Macrocosmos<sup>3</sup>. El rasgo más destacado del Gran Hombre es el hecho de que cada uno de sus existentes representa un aspecto concreto (o Nombre) de Dios, y sólo uno, de modo que el conjunto carece de una delineación clara y una articulación definida, siendo como es una vaga y difusa conglomeración de puntos distintos. Es, por así decirlo, un espejo empañado.

En cambio, la segunda cosa que Dios creó con el fin de verse a Sí mismo reflejado en ella, a saber, el Hombre, es un espejo impoluto y lustroso que refleja cualquier objeto tal como es realmente. Mejor dicho, el Hombre es el lustre mismo del espejo llamado universo. Las diversas cosas y propiedades difundidas y esparcidas por el inmenso universo convergen y se unifican en un foco sintético: el Hombre. La estructura del universo entero, con todos sus complicados detalles, se refleja en él, como en una miniatura clara y distintamente articulada. En ello consiste su naturaleza de Microcosmos. El Hombre es un Pequeño Universo, y el universo es un Gran Hombre, según explica al-Qāshānī<sup>4</sup>.

Ibn 'Arabī describe así el contraste entre el universo y el Hombre en calidad de «espejo» en que Dios se mira<sup>5</sup>:

Dios se revela a Sí mismo en la forma [concreta] que le proporciona el lugar [o sea el espejo] en que se mira. De este modo, se torna visible para Él algo que nunca lo sería de no ser por ese lugar concreto y Su manifestación en éste.

[Antes de la creación del Hombre,] Dios ya había creado el universo entero con una existencia como la de una vaga y oscura imagen que tuviera forma pero careciera de alma. Era como un espejo sin lustre...

Como es natural, esta situación exigía dar lustre al espejo del universo. Y el

El Hombre [Ādām, o sea la realidad del Hombre] fue [creado para ser] el lustre de ese espejo y el espíritu mismo de esa forma.

Al-Qāshānī explica así el significado ontológico de la metáfora del «espejo sin lustre»<sup>6</sup>:

Antes de ser creado el Hombre, o Microcosmos, ya existía el universo [o Macrocosmos], merced al requisito de los Nombres divinos, ya que es de la naturaleza de cada Nombre el requerir individualmente la realización de su contenido, a saber, la Esencia acompañada por un Atributo, o una existencia particularizada por un Atributo, mientras otro Nombre pide una existencia particularizada por otro Atributo. Sin embargo, ni un solo Nombre requiere una existencia que pueda unificar todos los Atributos juntos, ya que ningún Nombre posee una unidad esencial que abarque todos los Atributos. De este modo, el universo no posee la propiedad de ser un lugar comprensivo para manifestar todos los aspectos de la existencia en su unidad.

El hecho de que el universo fuera un «espejo sin lustre» requirió la creación del Hombre destinado a servir de pulimento del espejo.

Este planteamiento es muy importante para determinar el significado cósmico. Podemos interpretarlo desde la perspectiva del pensamiento filosófico moderno y decir que lo que simboliza el «lustre», o más bien «el haber sido bruñido» (ŷalā'), del espejo es la «consciencia» del Hombre. Todos los demás seres reflejan, cada uno de ellos individualmente, un único aspecto de lo Absoluto. Sólo cuando están reunidos en la forma del universo constituyen un gran conjunto correspondiente a la conciencia misma de lo Absoluto. En este sentido, ciertamente, el universo es «uno». Pero, dado que el universo carece de conciencia, no constituye una unidad real. El Hombre, en cambio, no sólo sintetiza todas las formas de la manifestación divina diseminadas por el mundo del Ser, sino que también es consciente de esa totalidad. Por esta razón, el Hombre establece una auténtica unidad comprensiva, correspondiente a la Unidad de lo Absoluto. El Hombre, en este sentido, es la *imago Dei*. Debido a esta particularidad, el Hombre puede ser, como veremos en breve, el «lugarteniente» de Dios en la Tierra.

En la correspondencia que acabamos de mencionar entre la unidad humana y la divina, al-Qāshānī señala lo siguiente<sup>7</sup>:

La Presencia [o sea el plano ontológico] de «Dios» reúne todos los Nombres, sin que medie nada entre éstos y la Esencia divina. El plano ontológico del Hombre los reúne de un modo similar. Ello se desprende de la siguiente consideración. La existencia desciende primeramente de la Unidad comprehensiva de la Esencia a la Presencia de la Divinidad y, de allí, rebosa en todos los grados de las cosas «posibles», extendiéndose más y más en formas diversas hasta que, al llegar al Hombre, ya se ha teñido de todos los colores de los grados [ontológicos].

El Hombre se convierte de este modo en estadio intermedio (*barzaj*), abarcando las propiedades de la necesidad y la posibilidad, al igual que la Presencia de la Divinidad abarca la Esencia y todos los Nombres.

El texto antes citado de los *Fuṣūṣ*, junto con esta observación explicativa de al-Qāṣānī, pone de manifiesto que el rasgo más importante del Hombre es su carácter «comprehensivo» (*ŷam iyya*, literalmente «asociatividad»). Antes de abordar esta cuestión, debemos analizar más en detalle la metáfora del espejo.

Un espejo refleja objetos. A veces, los refleja como son realmente. Pero, en muchos casos, los refleja de manera más o menos alterada o transformada.

La imagen de una persona que aparece en un cuerpo [de superficie] lustrosa no es sino la persona en sí, si bien el lugar o la Presencia en que percibe el reflejo de su propia imagen le devuelve la imagen algo transformada<sup>8</sup>, de acuerdo con la constitución de dicha Presencia. De ese mismo modo, una cosa grande parece pequeña en un espejo pequeño, oblonga en un espejo oblongo, movediza en un espejo movedizo [como, por ejemplo, el agua que fluye].

Así, en ocasiones, el espejo devuelve la imagen invertida de la persona, siendo causa de la inversión la constitución particular de una Presencia en particular. Pero, otras veces, devuelve la cosa misma [la persona que está mirando] que aparece en él, de tal manera que el lado izquierdo [por ejemplo] de la imagen reflejada queda frente al lado izquierdo de la persona<sup>9</sup>. Y otras veces aún, el lado derecho [de la imagen reflejada] queda frente al lado izquierdo [de la persona], como acostumbra a ocurrir a [la imagen reflejada en] un espejo. Sólo «desacostumbradamente» puede el lado derecho [por ejemplo] quedar frente al lado derecho<sup>10</sup>.

En otro pasaje, Ibn 'Arabī dice, a propósito del efecto transformador de los espejos":

El espejo influye en las imágenes en cierto sentido, pero no en otro. Influye en la medida en que devuelve la imagen de un objeto de forma alterada en cuanto se refiere a su pequeñez, grandor, longitud y cortedad. Así, pues, tiene un efecto positivo sobre las cantidades, y dicho efecto se debe propiamente a él. Sin embargo, por otra parte, [no tiene efecto positivo propio en el sentido en que] todos los cambios causados por el espejo se deben, en última instancia, a los diferentes tamaños de los objetos reflejados.

Hasta un mismo objeto es reflejado en diversas magnitudes, en espejos de diversas magnitudes. Vemos claramente sugerida la idea de que, si bien cada hombre, como espejo de lo Absoluto, refleja lo Absoluto y nada más, las imágenes reflejadas varían de una persona a otra, según las capacidades individuales de los diferentes hombres. Ibn 'Arabī añade, sin embargo, que hay cierto aspecto en que el hombre-espejo no ejerce un efecto transformador positivo sobre la imagen de lo Absoluto, ya que todas las transformaciones de la imagen reflejada provienen, en definitiva, de las modificaciones internas de lo Absoluto en sí.

El Hombre, a diferencia del resto de las criaturas, realiza en sí mismo la totalidad de los Nombres divinos en miniatura y es, en este sentido, un espejo milagroso capaz de reflejar la unidad original de los Nombres tal como es. Pero, por otra parte, los hombres, considerados de manera individual, difieren unos de otros en cuanto al «lustre» del espejo cósmico se refiere. Sólo en el caso de los «conocedores» más eminentes llega la conciencia humana a reflejar, en su impoluta superficie, lo Absoluto tal como es realmente.

Pero, al hacer estas observaciones, estamos invadiendo el terreno del siguiente capítulo. Volvamos atrás y sigamos hablando de la naturaleza del Hombre como Microcosmos.

## 2. La comprehensión del Hombre

La «humanidad» (*insāniyya*) del Hombre en el plano cósmico radica, como ya hemos visto, en su carácter comprehensivo (*ŷam'iyya*). El Hombre, como Microcosmos, contiene todos los atributos que se encuentran en el universo. En este sentido, lo Absoluto se manifiesta en el Hombre

del modo más perfecto. Y el Hombre es el Hombre Perfecto porque es la manifestación más perfecta de lo Absoluto.

La siguiente cita es un importante pasaje en que Ibn 'Arabī nos explica su concepto de Hombre Perfecto en el plano cósmico<sup>12</sup>. Toma al profeta Moisés como ilustración. Al nacer, Moisés fue depositado en un cesto y lanzado al Nilo. Al explicar el significado simbólico de esta historia, Ibn 'Arabī la convierte en una teoría del Hombre Perfecto.

Respecto a la sabiduría de la colocación de Moisés en un cesto y de su ser lanzado al gran río, debemos observar que el cesto (*tābūt*) simboliza el «aspecto humano [del hombre], *nāsūt*, «el cuerpo»], mientras que el «gran río» (*yammi*) simboliza el conocimiento que adquiere mediante su cuerpo<sup>13</sup>. Adquiere este Conocimiento merced al poder del pensamiento y al de la representación. Éstos y otros poderes semejantes del alma humana obran únicamente si existe el cuerpo físico. Tan pronto como el alma se realiza en el cuerpo y recibe orden [de Dios] de utilizar y gobernar libremente el cuerpo, Dios hace de todos los poderes mencionados los instrumentos mediante los cuales el alma puede cumplir su cometido, según la Voluntad de Dios, de gobernar el «cesto» que contiene la Presencia invisible (*sakīna*)<sup>14</sup> del Señor.

Así fue [Moisés] lanzado al gran río, para que adquiriera, mediante esos poderes, todo tipo de conocimientos. [Dios] le hizo entender de este modo el hecho de que, si bien el espíritu (*rūh*) que gobierna [el cuerpo] es el «rey» [o sea el jefe supremo del cuerpo humano], no puede gobernarlo a voluntad salvo mediante el cuerpo. En consecuencia, Dios proporcionó al cuerpo todos los poderes que existen en el «aspecto humano», al que dio, en modo simbólico y esotérico, el nombre de «cesto».

Lo mismo sucede con el gobierno del mundo por Dios, ya que Él no goberna el mundo a voluntad sino mediante éste o mediante su forma<sup>15</sup>.

Dios no gobierna el mundo sino mediante el mundo [estableciendo ciertas relaciones necesarias entre las cosas del mundo]: por ejemplo, el niño depende del acto generador del padre; el generado, de sus generadores; el condicionado, de sus condiciones; los efectos, de sus causas; las conclusiones, de sus pruebas; y los existentes concretos, de sus realidades internas. Todo ello pertenece al mundo porque así lo ha dispuesto Dios. Así, está claro que Él no gobierna el mundo sino mediante el mundo.

He dicho antes «o mediante su forma», que es decir mediante la forma del mundo. Con la palabra «forma» (*ṣūra*) me refiero a los Hermosísimos Nombres

con que Él se denomina a Sí mismo y a los Atributos con los que se cualifica a Sí mismo.

De hecho, de cada Nombre de Dios que conocemos hallamos el significado realizado en el mundo y su espíritu activo en el mundo. Por tanto, una vez más, Dios no gobierna el mundo sino mediante la forma del mundo.

Así, pues, Ibn 'Arabī divide el gobierno (*tadbīr*) del mundo por lo Absoluto en dos clases: 1) «mediante el mundo» y 2) «mediante la forma del mundo». Lo primero lo ilustran las relaciones necesarias que existen entre el hijo y el padre, lo causado y las causas, etc. Aquí, Dios deja, por así decirlo, que el mundo se gobierne a sí mismo imponiendo a las cosas del mundo ciertas relaciones necesarias. La segunda clase de gobierno es completamente diferente. Consiste en que Dios hace que Sus Nombres y Atributos, o sea las formas eternas, gobiernen y regulen desde dentro las formas fenoménicas del mundo, siempre cambiantes<sup>16</sup>. Al-Qāshānī pone este punto de manifiesto con admirable claridad en la siguiente observación acerca del citado pasaje de los *Fuṣūṣ*<sup>17</sup>.

Aquí, la «forma del mundo» no se refiere a su forma sensible e individual. Si así fuera, ello [o sea la segunda clase de gobierno] se reduciría al primer tipo...

Lo que significa realmente es la forma inteligible y específica del mundo, que son los Hermosísimos Nombres y sus realidades, es decir los sumos Atributos.

Las formas [fenoménicas] del mundo son formas exteriormente manifiestas de los Nombres y Atributos. Éstos son las verdaderas formas internas del mundo. Todas las cosas sensibles son formas exteriores e individualizadas. Son señales y figuras externas siempre cambiantes, mientras que las [formas internas] son permanentes, eternas e inalterables. Aquellas son formas transitorias, fenómenos superficiales, mientras que éstas son sus significados y espíritus internos.

Todos los Nombres con que Dios se denomina a Sí mismo, como Vivo, Conocedor, Disponedor o Poderoso, se hallan en el mundo. Todos los Atributos con los que se cualifica a Sí mismo, como la Vida, el Conocimiento, la Voluntad, o el Poder, se hallan en el mundo. Así, Dios gobierna lo exterior del mundo por su interior.

[Por tanto, hay dos tipos de gobierno del mundo por Dios:] el primero es el *gobierno* ejercido por algunas de las formas fenoménicas del mundo sobre otras formas fenoménicas. El segundo es el *gobierno* de las formas fenoménicas indi-

viduales por las formas internas específicas. Ambos tipos constituyen el gobierno del mundo por el mundo.

Ibn 'Arabī añade:

Por ello [el Profeta] dijo acerca de la creación de Adán: «En verdad, Dios creó a Adán en Su Forma», ya que Adán es un ejemplar que sintetiza todos los elementos constituyentes de la Presencia de la Divinidad, a saber, la Esencia, los Atributos y las Acciones. La expresión «Su Forma» no significa sino la Presencia de la Divinidad misma.

Así, Dios puso en tan noble epítome (*mujtaṣar*), el Hombre Perfecto [simbolizado por Adán], todos los Nombres divinos y las realidades de todas las cosas existentes fuera de él, en el Macrocosmos que [aparentemente] subsiste sin depender de él.

Este pasaje explica el significado del carácter «comprehensivo» del Hombre. Como ya hemos visto arriba, el Hombre Perfecto sintetiza todas las cosas que existen en el universo, desde los cuatro elementos naturales hasta los minerales, las plantas y los animales. Pero lo importante es que estas cosas no existen en su forma concreta e individual dentro del Hombre, sino como «realidades» (*haqā'iq*), o sea en su universalidad. El Hombre reúne en él todas las cosas del universo en el sentido en que es una síntesis de las realidades inmateriales de las cosas individuales. El Hombre Perfecto es un epítome del Macrocosmos sólo en este sentido particular.

De ese modo, Dios hizo del Hombre el Espíritu (*rūh*) del universo y, por la perfección de su forma [interna], a él subordinó todas las cosas, superiores e inferiores.

Sucede así que, al igual que «no hay nada» en todo el universo que no alabe a Dios (XVII, 44), nada hay en el universo que no esté subordinado al Hombre merced al mérito esencial de su forma interna. A ello hacen referencia las palabras de Dios: «y Él te ha sometido todo cuanto se halla en el cielo y en la tierra, desde Él» (XXII, 65).

Por tanto, en el universo, todo está bajo el dominio supremo del Hombre. Pero sólo conoce este hecho quien lo conoce, tal es el Hombre Perfecto<sup>18</sup>; y quien no lo conoce lo ignora, tal es el Hombre Animal.

Aparentemente, el hecho de que Moisés fuera depositado en una cesta y lanzado en ella al gran río implicaba la muerte pero, en realidad, significó su salvación, ya que, como resultado, obtuvo la vida, al igual que las almas son animadas por el conocimiento y liberadas de la muerte de la ignorancia.

El largo pasaje citado explica la naturaleza real de la perfección del Hombre en el plano cósmico. Según Ibn 'Arabī, la perfección del Hombre y la elevada posición que le ha sido asignada<sup>19</sup> se deben a su naturaleza microcósmica, o sea a su carácter «comprehensivo», consistente en que refleja y realiza fielmente la Comprehensión divina.

Todos los Nombres que contiene la Forma divina<sup>20</sup> se hallan manifestados en la dimensión ontológica del Hombre. Y éste ha obtenido a través de esta [clase de] existencia el rango [supremo] de la comprehensión integral<sup>21</sup>.

En cuanto a la Comprehensión divina (*al-ŷam'iyya al-ilâhiyya*), Ibn 'Arabī da la siguiente explicación, dividiéndola en tres constituyentes<sup>22</sup>:

[Podemos distinguir] en la Comprehensión divina: 1) lo que debe ser atribuido a Dios [representado por el Nombre supremo de *Allâh* o Dios, y que abarca todos los Nombres divinos], 2) lo que debe ser adscrito a la Realidad de realidades y 3) lo que, en esta constitución [o sea la constitución física del Hombre, que contiene todos los receptores del mundo, desde los superiores hasta los inferiores], corresponde a lo que requiere la Naturaleza universal.

El primero de estos tres elementos es, obviamente, el aspecto divino de la Unidad, o sea la Esencia divina, no en su absolutidad, sino calificada con el Nombre divino «Dios». El segundo es el plano ontológico en que los arquetipos permanentes cobran existencia, o sea Dios concebido como el Principio supremo de creación que regula y unifica los arquetipos. Recibe el nombre de Realidad de realidades porque, a través de esta Realidad, todas las realidades del mundo se actualizan. El tercero, la Naturaleza universal (*tabī'a kulliyâ*) es la región ontológica de la «realidad» que ocupa una posición intermedia entre la «realidad» puramente divina y positivamente creadora de los Nombres divinos y la «realidad» puramente creada y esencialmente pasiva del mundo físico, e incluye en sí ambas propiedades: positivamente creadora, por una parte, y pasivamente receptiva, por otra.

De todo ello, Ibn 'Arabī extrae la siguiente conclusión<sup>23</sup>:

Este ser [el «ser comprehensivo»] se llama Hombre y también Lugarteniente (*jalīfa*)<sup>24</sup>. Se llama Hombre debido a la naturaleza comprehensiva de su constitución, que abarca todas las realidades. Además, [merece ser llamado Hombre, *insān*, porque] es a Dios lo que la pupila (*insān*) es al ojo como instrumento de visión o vista. Recibe pues el nombre de *insān* porque Dios ve a todas Sus criaturas a través del hombre y es Misericordioso con ellas.

El Hombre en el plano cósmico, o el Hombre Perfecto, está dotado de perfecta «comprehensión», gracias a la cual sintetiza en él todos los existentes del universo, no individualmente, sino en su universalidad. Por ello, el Hombre Perfecto muestra dos propiedades características que no comparte con nada más. Una consiste en que es el único ser real y plenamente cualificado para ser un perfecto «siervo» ('abd) de Dios. Ninguno de los demás seres refleja plenamente a Dios, puesto que cada uno de ellos actualiza sólo un Nombre divino. No pueden, por consiguiente, ser perfectos «siervos». El segundo rasgo característico del Hombre Perfecto consiste en ser, *en cierto sentido*, lo Absoluto. En el caso de los seres no humanos, se puede decir que lo Absoluto es la realidad interna ('ayn) de éstos, pero no se puede invertir la relación diciendo que son la realidad interna de lo Absoluto, ya que no son sino actualizaciones parciales del Yo divino. Los siguientes dos versos de Ibn 'Arabī resumen ambas características del Hombre<sup>25</sup>:

En verdad, somos auténticos siervos; en verdad, Dios es nuestro Amo.

En verdad, somos Su Yo, y todo ello está implícito cuando digo «Hombre».

Es decir que somos «siervos» en el verdadero sentido de la palabra, porque a Él servimos en servicio esencial, con la Unidad más comprehensiva, realizada en el grado ontológico de «Dios», mientras que Dios con la totalidad de Sus Nombres es nuestro Amo, nos gobierna y administra nuestros asuntos. A este respecto, somos distintos a los demás seres, ya que ellos no son Sus siervos más que en ciertos aspectos, y Dios es su Amo mediante algunos de Sus Nombres.

El Hombre Perfecto es la realidad interna de lo Absoluto porque aparece en la Forma de éste con su unidad comprehensiva. Las demás cosas, en cambio, aun siendo lo Absoluto la realidad interna de cada una de ellas, no son la realidad in-

terna de lo Absoluto, ya que no son sino lugares de manifestación de algunos de los Nombres, de modo que lo Absoluto no se manifiesta en ellas en su Forma esencial.

Pero, cuando digo «Hombre», refiriéndome con ello al Hombre Perfecto, o sea al Hombre perfecto en «humanidad», hablo del ser en que lo Absoluto se manifiesta en su Forma esencial. El Hombre, en este sentido, es la realidad misma de lo Absoluto.

Ibn 'Arabī considera, más adelante, la «comprehensión» del Hombre desde el punto de vista de la oposición entre interior y exterior. En correspondencia exacta con la distinción entre los Nombres divinos Interior y Exterior, se reproduce en el Hombre una distinción entre el «interior» y el «exterior», abarcando así el universo entero.

Has de saber, además, que Dios Se describe a Sí mismo como el Interior y el Exterior. En consecuencia, ha producido el mundo de lo Invisible y el mundo de la experiencia sensorial, de modo que podamos percibir el Interior, mediante nuestro propio elemento «invisible», y el Exterior mediante nuestro propio elemento «sensible»<sup>26</sup>.

Así, pues, Dios ha creado dos mundos, el interno y el externo, correspondientes a Su propio Interior y Exterior, y ha dado al Hombre, y sólo a él, lo «interno» y lo «externo». A este respecto, sólo el Hombre es la verdadera *imago* de lo Absoluto.

Ahora debes de haber entendido la verdadera naturaleza de Adán, o sea su «forma» externa, así como la verdadera naturaleza de su espíritu (*rūh*), o sea su «forma» interna. Adán es lo Absoluto [en cuanto a su forma interior] y una criatura [en cuanto a su forma exterior]. Conoces también la verdadera naturaleza de su rango [ontológico], que, por ser una síntesis, hace de él el Lugarteniente [de Dios]<sup>27</sup>.

La posición de Adán, el Hombre Perfecto tratado en este capítulo, se encuentra entre lo Absoluto y las criaturas. Refleja esencialmente a ambos, representa a ambos y es una «síntesis» (*maŷmu'*) de ambas «formas». Su «exterior» muestra la forma del mundo creado y sus realidades, mientras que su «interior» revela la Forma misma de lo Absoluto y de sus

Nombres esenciales. Gracias a su «síntesis» y a su perfecta «comprehensión», su rango es superior al de los ángeles.

Así, todos los Nombres contenidos en la Forma divina se manifiestan en la dimensión ontológica del Hombre. Éste ha obtenido, a través de esta [clase de] existencia, el rango de la comprehensión integral.

Ésta precisamente fue la base sobre la cual Dios el Elevado refutó el argumento de los ángeles<sup>28</sup>... Los ángeles no eran conscientes de lo que implicaba la constitución de este «lugarteniente» [de Dios en la tierra]. Tampoco sabían del «servicio esencial»<sup>29</sup> requerido por la Presencia de lo Absoluto, ya que nadie puede saber de lo Absoluto excepto aquél cuya esencia le permita saber, y los ángeles no poseían la «comprehensión» de Adán. Ni siquiera eran conscientes [del carácter limitado de] los Nombres divinos que se hallaban [manifestados] en ellos mismos. Por ello alababan a lo Absoluto y lo santificaban únicamente a través de los [Nombres limitados que estaban en ellos]. No eran conscientes del hecho de que Dios posee [otros] Nombres de los cuales no se les había dado conocimiento. En consecuencia, los ángeles no Lo alababan a través de dichos Nombres, ni Lo santificaban como lo hacía Adán. Se hallaban, pues, bajo la completa influencia de lo que acabo de mencionar [o sea su conocimiento limitado de los Nombres] y dominados por ese [deficiente] estado.

A causa de esa [deficiencia en su] constitución, los ángeles dijeron [a Dios, cuando Éste estaba a punto de crear a Adán]: «¿Acaso vas a establecer en la tierra a quien hará daño en ella?» (II, 30). Pero «perjudicar» no es sino «iniciar una discusión [con Dios, en lugar de aceptar Sus palabras con docilidad y sumisión]». Y eso fue precisamente lo que hicieron [al osar hacer semejante pregunta a Dios]. De modo que lo que dijeron acerca de Adán era lo que, en realidad, estaban haciendo ellos respecto a Dios. Resulta evidente, pues, que si su propia naturaleza no hubiera sido propensa a ese tipo de conducta, no habrían dicho lo que dijeron acerca de Adán, sin ser conscientes [de la verdad]. Si se hubieran conocido a sí mismos [o sea su propia constitución esencial], habrían sabido [la verdad acerca de Adán] y, si hubieran sabido [la verdad], nunca habrían cometido semejante error. Sin embargo, en realidad, no contentos con haber denigrado [a Adán], llegaron incluso a pretender jactanciosamente que alababan y santificaban a Dios<sup>30</sup>. Pero Adán contenía Nombres divinos que los ángeles no representaban. Éstos, naturalmente, no podían alabar a Dios ni santificarlo con dichos Nombres como lo hacía Adán<sup>31</sup>.

En el Corán (II, 31) se dice que «Dios enseñó a Adán todos los Nombres», lo que significa, según Ibn 'Arabī, que el Hombre representa y actualiza todos los Nombres divinos. Los ángeles, en cambio, manifiestan sólo algunos de esos Nombres, aunque no son conscientes de ello.

La diferencia entre el acto humano y el angélico de alabar a Dios que menciona Ibn 'Arabī también está basado en el versículo coránico que reza: «Nada hay [en el mundo] que no Lo alabe en adoración, pero no entendéis esa alabanza» (XVII, 44).

El aforismo que dice que todo en el mundo alaba a Dios tiene, para Ibn 'Arabī, un significado especial. Dios se manifiesta en todas las cosas, según las capacidades de éstas y dentro de los límites que imponen. Este hecho, si se considera desde el punto de vista de las cosas creadas, es susceptible de ser interpretado como una manifestación, por parte de las cosas creadas, de la Perfección divina (*kamāl*), en diversas formas limitadas. Esta manifestación de la Perfección divina por cada cosa en su propia forma es lo que entiende Ibn 'Arabī por «alabar» (*tasbīh*) o «santificar» (*taqdīs*).

Dicho de otro modo, todas las cosas «alaban y santifican» a Dios por el hecho mismo de existir en el mundo. Pero, dado que cada cosa existe a su manera particular, cada cosa alaba y santifica a Dios de un modo distinto al de las demás. Y cuanto más elevado es el nivel del Ser al que pertenece una cosa, mayores y más poderosas serán su «alabanza» y su «santificación», ya que un ser superior actualiza más Nombres que los que pertenecen a niveles inferiores. A este respecto, el Hombre ocupa la posición suprema entre todos los seres del mundo, ya que es el lugar en que se manifiestan todos los Nombres, o sea todas las perfecciones (*kamālāt*) de Dios.

Recordemos aquí lo que hemos señalado en un contexto anterior acerca de la indiferencia esencial de la Perfección (*kamāl*) respecto a la comúnmente aceptada distinción entre el bien y el mal. En la cosmovisión de Ibn 'Arabī, la distinción que suele hacerse en las sociedades humanas entre el bien y el mal es de naturaleza enteramente convencional, relativa y secundaria. En primer lugar, la existencia misma es Perfección, y también lo es cada atributo ontológico. Al igual que la «obediencia» (a Dios) es una Perfección, lo es la «desobediencia», ya que ésta es, con el mismo título que aquélla, un atributo ontológico, o sea una forma del Ser. El hecho de que la «obediencia» sea una perfección no tiene, en esencia, nada que ver con su «bondad» ética. La «obediencia» es una perfección porque

es un lugar en que se manifiestan Nombres divinos como el Misericordioso y el Generoso. La «desobediencia» también es una Perfección porque es un lugar en que se manifiestan Nombres divinos como el Vencedor y el Castigador.

Si perdemos de vista este hecho ontológico básico, no podremos entender por qué Ibn ‘Arabī considera la posición del hombre como superior a la de los ángeles. Desde la perspectiva de Ibn ‘Arabī, la naturaleza (*tabī‘a*) de los ángeles es puramente «espiritual» (*rūhiyya*), mientras que la del Hombre es «espiritual y física» (*rūhiyya-badaniyya*), abarcando así todos los atributos del Ser, desde los superiores hasta los inferiores. Debido a esta particularidad, el Hombre es superior a los ángeles<sup>32</sup>.

Respecto a la posición suprema del Hombre en la jerarquía del Ser, Ibn ‘Arabī discierne un profundo significado simbólico en la afirmación coránica de que Dios creó a Adán «con Sus dos manos».

Dios juntó Sus dos manos para [crear a] Adán. Tal hizo para otorgarle un gran honor. Por ello dijo a Iblís [Satán]: «¿Qué te impide postrarte ante lo que he creado con Mis dos manos?» (XXXVIII, 76). El [haber unido ambas manos] no simboliza sino el hecho de que Adán reúne en él dos «formas»: la forma del mundo y la forma de lo Absoluto. Ésas son las «manos» de Dios.

Iblís, en cambio, no es sino parte del mundo, y esa «unión» no le ha sido dada<sup>33</sup>.

En otro pasaje de los *Fuṣūṣ*, Ibn ‘Arabī retoma la idea de que Dios creó a Adán con Sus dos manos, y dice<sup>34</sup>:

Dios amasó la arcilla del Hombre con Sus dos manos, que se oponen entre sí, si bien [en cierto sentido] cada una de ellas es una mano derecha [o sea que ambas son exactamente iguales entre sí en cuanto se refiere a poder y misericordia]. En cualquier caso, no cabe duda de que hay una diferencia entre ambas, aunque sólo sea debido a que son «dos», o sea *dos* manos.

La Naturaleza no se ve afectada más que por lo que es proporcional a ella y la propia Naturaleza está dividida en pares opuestos. Por ello [se dice que Dios creó a Adán] con Sus dos manos.

Y al haber creado a Adán con ambas manos, le dio el nombre de *bašar*<sup>35</sup>, por haberlo «tocado» (*mubāšara*) directamente con las dos manos que se Le atribuyen, teniendo aquí la palabra «tocar» un sentido particular, aplicable a la Presencia di-

vina<sup>36</sup>. Tal hizo para expresar Su especial interés por la especie humana. Y dijo a [Iblís,] que se había negado a postrarse ante Adán: «¿Qué te impide postrarte ante lo que he creado con Mis dos manos? ¿Acaso miras con desdén» a quien es igual que tú en la medida en que está hecho de elementos naturales, «o eres de un orden superior», cosa que no eres, a los seres elementales (*'unsuri'*)<sup>37</sup>. Dios se refiere con «de un orden superior» (*'ālīn'*) a los [seres espirituales] que, debido a su constitución luminosa, trascienden, por su propia esencia, su condición «elemental», a pesar de ser «naturales».

El hombre no es superior a otros seres de la especie «elemental» sino por ser un *bašar* de arcilla [o sea arcilla amasada directamente por las dos manos de Dios]. Es, pues, más elevado que todos los que han sido creados de elementos sin haber sido tocados por Sus manos.

Por tanto, el Hombre es de un rango superior al de todos los ángeles, terrenales y celestiales, si bien, según los textos sagrados, los arcángeles son superiores a la especie humana.

Como ejemplo concreto para ilustrar del mejor modo posible la «comprehensión» del Hombre Perfecto, Ibn 'Arabī habla de Abraham (Ibrāhīm).

En el Islam, Abraham se conoce generalmente como el «amigo íntimo de Dios» (*jalīl Allāh*). Ibn 'Arabī encuentra esta expresión cargada de simbolismo. Pero hay que recordar que entiende la palabra *jalīl* en un sentido muy particular, como es característico de su modo de pensar.

La palabra *jalīl* que aparece en la expresión *jalīl Allāh* significa, según la interpretación más usual, «amigo íntimo»<sup>38</sup>. Ibn 'Arabī explica la palabra basándose en una etimología completamente distinta, haciéndola derivar de *tajallul*, que significa «impregnación». El Hombre Perfecto es aquél cuyos miembros físicos y facultades están impregnados de Absoluto hasta tal punto que manifiesta todas las Perfecciones de los Atributos y Nombres divinos.

Ya hemos mencionado, en un contexto anterior, la cuestión del Ser que se difunde (*sarayān*) en todos los seres. Lo importante, para lo que nos ocupa ahora, es que esta *sarayān* o «difusión», aun siendo universal, difiere en intensidad o densidad de una cosa a otra. El *sarayān* del Ser alcanza su grado máximo en el Hombre Perfecto. Y el Ser, o sea todas las Perfecciones de lo Absoluto, impregna al Hombre y se manifiesta en él tanto interior como exteriormente. El título de Abraham, *jalīl*, sim-

boliza este hecho. Ibn ‘Arabī da la siguiente explicación acerca de este punto<sup>39</sup>:

[Abraham] recibe el nombre de *jalīl* por impregnar todas [las cualidades] que cualifican la Esencia divina y contenerlas en él<sup>40</sup>... igual que un color «impregnado» un objeto coloreado de tal modo que el accidente [o sea el color] existe en todas las partes de la substancia. La relación es diferente a la que se produce entre un lugar y el objeto que lo ocupa. Aún se podría decir que [Abraham recibe el nombre de *jalīl*] porque lo Absoluto «impregna» la existencia de la forma de Abraham<sup>41</sup>.

Aquí, Ibn ‘Arabī distingue entre dos formas de «impregnación» (*tajallūl*): 1) una en que el Hombre (simbolizado por Abraham) desempeña el papel activo, apareciendo en la Forma de lo Absoluto, y 2) otra en que lo Absoluto desempeña el papel activo, apareciendo en la forma de Abraham. Esta distinción ya ha sido explicada con anterioridad desde un punto de vista algo diferente, al tratar la idea de la concesión de Ser. Lo que importa particularmente en este contexto es que, en el segundo tipo de «impregnación», lo Absoluto se manifieste en una forma individualizada, determinado por ésta en su Existencia, de modo que, en este caso, los atributos de la criatura se adscriben a Dios, incluidos los atributos denominados «defectos».

Ambas afirmaciones son correctas, de acuerdo con lo que dice Dios mismo, ya que cada uno de estos aspectos posee una esfera propia en que es válido y que nunca sobrepasa.

¿Acaso no ves que Dios aparece adoptando los atributos propios de las cosas temporales?<sup>42</sup> Afirma esto de Él mismo. Adopta, de este modo, incluso atributos de defectos y atributos de carácter censurable.

¿Acaso no ves que [por otra parte]<sup>43</sup> las criaturas aparecen adoptando los Atributos de lo Absoluto desde el primero hasta el último?

Todos ellos, pues, [o sea todos los Atributos de lo Absoluto] han de ser necesaria y debidamente adscritos a las criaturas, igual que los atributos de los seres temporales han de ser necesaria y debidamente adscritos a lo Absoluto.

Todos los Atributos de lo Absoluto deben ser afirmados de las criaturas porque la realidad esencial (*haqīqa*) de éstas no es sino lo Absoluto apa-

reciendo con su propia Realidad en sus formas, de modo que los Atributos de lo Absoluto son los atributos de las criaturas. Asimismo, todos los atributos de los seres temporales deben afirmarse de lo Absoluto, ya que dichos atributos son estados y aspectos de lo Absoluto. Si la existencia misma de los seres temporales es la Existencia de lo Absoluto que se manifiesta en ellos, con más razón sucede lo mismo con los atributos de las cosas temporales<sup>44</sup>.

Respecto a la estructura del fenómeno de «impregnación», Ibn 'Arabī da la siguiente explicación<sup>45</sup>:

Has de saber que cuando una cosa «impregna» (*tajallala*) otra, la primera es necesariamente contenida por la segunda. La que impregna queda velada por la impregnada, de modo que la pasiva [la cosa impregnada] es el «exterior», mientras que la activa [la cosa que impregna] es el «interior», que es invisible. Así, [la que impregna] es alimento de la otra [la impregnada], al igual que el agua impregna la lana y la torna más gruesa y voluminosa.

Cuando Dios desempeña el papel de «exterior», las criaturas están ocultas en Él, convirtiéndose en todos los Nombres de Dios, y son Su oído, Su vista, etc., y todas Sus relaciones y todos Sus modos de cognición. Pero, cuando son las criaturas las que desempeñan el papel de «exterior», Dios queda oculto en ellas, hallándose dentro de ellas, y [en este caso] Él es el oído de las criaturas, su vista, sus manos y pies, y todas sus facultades.

Así, pues, la «impregnación» ontológica entre lo Absoluto y el mundo es completamente recíproca, y el Hombre Perfecto representa esta «impregnación» recíproca del modo más perfecto. Abraham es un ejemplo típico de este fenómeno.

### 3. La lugartenencia de Dios

El Hombre Perfecto es el «lugarteniente» (*jalifa*) de Dios en la tierra o en el mundo del Ser. Anteriormente se ha mencionado de pasada este concepto. Esta sección estará dedicada a un análisis más exhaustivo de la cuestión.

El Hombre Perfecto puede ser «lugarteniente» de Dios debido a su «comprehensión». Esta idea, que ya hemos mencionado más de una vez, nos proporcionará un buen punto de partida para el análisis del concepto de lugartenencia.

Tras haber declarado que, en el mundo, sólo el Hombre posee la piedad de «ser comprehensivo» (*ŷam 'iyya*), Ibn 'Arabī añade<sup>46</sup>:

Iblīs [Satán] no era sino parte del mundo y no poseía la «comprehensión». Pero Adán era «lugarteniente» merced a dicha «comprehensión». Si no hubiera aparecido en la Forma de Dios, que lo designó como Su «lugarteniente» para que se ocupara de las cosas [o sea del mundo y de todo lo que hay en él] en Su lugar, no habría sido Su «lugarteniente»<sup>47</sup>. Si, por otra parte, no hubiera conteniendo en sí todas las cosas del mundo y todo lo que le exigían aquéllos sobre los que debía ejercer su poder soberano, [no habría sido Su «lugarteniente».] ya que sus súbditos dependían de él, y él debía ocuparse de todas las necesidades de sus gentes. De otro modo, no habría sido un «lugarteniente» ni los habría gobernado [en lugar del Rey].

Así, pues, nadie tenía derecho a ser «lugarteniente» excepto el Hombre Perfecto, ya que Dios creó su forma «exterior» a partir de todas las realidades y formas del mundo<sup>48</sup>; y su forma «interior», basándose en Su propia Forma<sup>49</sup>. Por ello dice Dios [en una Tradición]: «Soy su oído y su vista». Observa que no dice: «soy su ojo y su oreja». Dios distingue entre ambas formas [la exterior y la interior].

Lo mismo puede decirse de todo lo existente en el mundo [es decir: al igual que Dios aparece en la forma de Adán, aparece en cada cosa bajo su forma particular], de acuerdo con la exigencia de la realidad de cada cosa. Sin embargo, nadie en el mundo posee la «comprehensión» que posee el «lugarteniente». De hecho, éste no ha obtenido [su lugartenencia] sino merced a su «comprehensión».

El otro pasaje, Ibn 'Arabī vuelve a considerar la cuestión de la «lugartenencia» del Hombre basada en la naturaleza «comprehensiva» de su constitución. Esta vez, aborda el asunto desde un ángulo algo distinto<sup>50</sup>:

[El Hombre Perfecto] es el Hombre, producido temporalmente [en su cuerpo] y, sin embargo, eterno [o sea sin origen temporal en lo que respecta a su espíritu], algo que crece por siempre, el Verbo que distingue [entre posibilidad y necesidad] y [las] reúne. El universo alcanzó su compleción cuando [el Hombre Perfecto] fue creado. Es al universo lo que el engarce es al sello. Es [como] el lugar [del sello] donde queda grabado el emblema con el que el rey sella sus tesoros.

Por esta razón, Dios le ha dado el nombre de «lugarteniente»<sup>51</sup>, ya que actúa como guardián de Sus criaturas, del mismo modo en que el sello guarda los te-

tos [del rey], ya que, mientras permanezca el sello real sobre éstos, nadie osa ni abrirlos sin permiso del rey.

Así, Dios lo ha designado como «lugarteniente» en la custodia del universo. El universo permanecerá a salvo mientras se halle en él el Hombre Perfecto.

¿Acaso no ves que al irse él [de este mundo] y romperse el sello de los tesoros, no quedará en el mundo lo que Dios ha depositado en él, y todas las cosas que en él se hallan saldrán, se confundirán unas con otras, y serán trasladadas al Más Allá? Y allí [en el otro mundo] él [el Hombre Perfecto] se convertirá de nuevo en sello del tesoro del Más Allá para permanecer allí como sello por siempre jamás.

El mundo del Ser, o el universo entero, es el «tesoro» de Dios, y sólo de Él. El Hombre es un custodio y conservador (*wakīl*) a quien Dios ha encargado la guardia del tesoro. Esta idea, la única correcta en lo relativo a la posición del Hombre en el orden cósmico, es, según Ibn 'Arabī, propia de «las gentes de Muḥammad».

A diferencia de Noé, que propugnaba el *tanzīh*, Muḥammad llamaba a sus gentes tanto al *tanzīh* como al *taṣbīh*<sup>52</sup>. Los llamó al *tanzīh* porque todo el universo es una posesión de Dios, y sólo de Él. Los llamó al *taṣbīh*, subrayando así el elemento humano en el mundo creado, porque Dios mismo ha puesto la administración de Su propia posesión en manos del Hombre en calidad de «lugarteniente». El Hombre no es el verdadero poseedor del «tesoro» pero tiene la categoría de «conservador» de éste<sup>53</sup> y debe tan elevada posición al hecho de que es el único existente en todo el mundo del Ser en quien se manifiestan todos los Atributos y Nombres de lo Absoluto.

#### 4. La Realidad de Muḥammad

La «Realidad de Muḥammad» (*haqīqa Muḥammad* o *al-haqīqa al-muhammadiyya*) es uno de los conceptos más importantes de la filosofía de Ibn 'Arabī. Pero, dado que ha sido tratado en detalle por Affīfī, como la doctrina del *logos* de Ibn 'Arabī, en su *Filosofía*<sup>54</sup>, me limitaré aquí a analizarlo sólo como un aspecto de la cuestión del Hombre Perfecto.

Todos los profetas, según Ibn 'Arabī, encarnan la idea del Hombre Perfecto. Pero el profeta islámico Muḥammad ocupa entre ellos un lugar muy destacado. Lo más importante respecto a Muḥammad es que haya si-

do un ser cósmico antes de aparecer como profeta individual en un momento determinado de la historia humana, en calidad de Mensajero de Dios para los árabes. Ibn 'Arabī basa este concepto en una conocida Tradición en que Muḥammad se describe a sí mismo como ser de naturaleza cósmica diciendo: «Yo era profeta incluso cuando Adán se hallaba entre la arcilla y el agua»<sup>55</sup>.

Desde un punto de vista ontológico, Muḥammad, como ser cósmico existente desde la eternidad, corresponde al plano de los arquetipos permanentes, o al del Ser «que ni es existente ni inexistente», la fase intermedia (*barzaj*) entre lo Absoluto absoluto y el mundo, que es la manifestación externa de lo Absoluto. Esta fase intermedia es divina en la medida en que se identifica con la Consciencia divina. Pero es, al mismo tiempo, esencialmente creada o humana en la medida en que sólo posee significado en relación con el mundo creado. El estadio intermedio, considerado en su aspecto humano, es la Realidad de Muḥammad. Y es también el Hombre Perfecto en el nivel cósmico.

Así entendida, la Realidad de Muḥammad no representa exactamente los arquetipos permanentes en sí. Se trata más bien del principio unificador de todos los arquetipos, el principio activo del que depende la existencia misma de los arquetipos. Considerada desde la perspectiva de lo Absoluto, la Realidad de Muḥammad es la actividad creadora de lo Absoluto, o Dios «concebido como Principio autorrevelador del universo»<sup>56</sup>. Es lo Absoluto en el primer estadio de su manifestación eterna, o sea lo Absoluto como Consciencia universal.

Este principio también se denomina ontológicamente «Realidad de realidades» (*haqīqa al-haqa'iq*). La «Realidad de realidades» no es sino lo Absoluto, pero no en su absolutidad primordial, sino la primera forma en que lo Absoluto empieza a manifestarse. Y el reflejo más fiel de esta Consciencia divina es la autoconsciencia del Hombre Perfecto. El Hombre Perfecto, en este sentido, es la manifestación exterior de la Consciencia de Dios. Así, el profeta Muḥammad, en el nivel cósmico, corresponde casi exactamente al Primer Intelecto de Plotino.

Muḥammad, como Hombre Perfecto en el nivel cósmico, es la primera de todas las autodeterminaciones (*ta'ayyunāt*) de lo Absoluto. Desde un punto de vista teológico, es la primera «criatura» de Dios.

Basándose en la Tradición que dice: «la primera cosa que creó Dios fue mi Luz», Ibn 'Arabī también da a la Realidad de Muḥammad el nom-

lue de «Luz de Muḥammad» (*al-nūr al-muḥammadi*). Dicha Luz existía ya incluso antes que todas las demás criaturas. Es, en este sentido, «eterna [a parte ante]» (*qadīm*) y «atemporal» (*gayr ḥādīt*). La Luz eterna siguió manifestándose en los sucesivos profetas: Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús, etc., hasta que alcanzó su última manifestación histórica en el profeta Muḥammad.

Dado que la Luz fue lo que Dios creó antes que cualquier otra cosa y el punto de partida de las demás creaciones, es la base misma de la creación del mundo. Era «Luz» por ser el Primer Intelecto, es decir la Consciencia divina por la cual Dios se manifestó a Sí mismo en estado de Unidad Absoluta. Esa Luz es, en su aspecto personal, la Realidad de Muḥammad.

Al-Qāshānī dice respecto al hecho de que Muḥammad fuera la primera autodeterminación de lo Absoluto y, por consiguiente, el profeta más comprensivo y elevado<sup>57</sup>:

[Muḥammad fue] la primera autodeterminación con que la Esencia, en el nivel de la Unidad, se determinó a sí misma, anterior a cualquier otra forma de autodeterminación. Por tanto, las infinitas autodeterminaciones se realizaron a través de él. Como ya hemos visto anteriormente, todas las autodeterminaciones [de lo Absoluto] están dispuestas según una jerarquía de géneros, especies, clases e individuos, y en orden vertical. Por tanto, [Muḥammad] abarca en él todas estas autodeterminaciones sin excepción alguna. Es, en este sentido, único en el mundo del Ser. Nada puede compararse a él porque no hay nada igual a él en la jerarquía. De hecho, sólo la Esencia está por encima de él, en el plano de la absoluta Unidad que transciende cualquier autodeterminación, ya sea la de un atributo, un nombre, una descripción, una definición o una calificación.

Siendo así, resulta obvio que Muḥammad, como Logos, es el ser más perfecto de la especie humana.

Era el ser más perfecto de la especie humana. Por ello, todo el proceso de la creación empezó y concluyó a través de él. «Yo era profeta incluso cuando Adán se hallaba entre la arcilla y el agua» [como Logos cósmico,] pero más tarde [o sea en época histórica], nació compuesto por elementos [en forma orgánica] y demostró ser el sello final de los profetas... [Como individuo,] Muḥammad fue la prueba más poderosa de su Señor, porque le habían sido dadas todas las «pa-

labras» (*kalim*) que eran el contenido mismo de los nombres<sup>58</sup> [de las cosas del mundo] que [el Señor enseñó a] Adán<sup>59</sup>.

Como ya hemos mencionado anteriormente en esta sección, Muḥammad, como primera criatura de lo Absoluto, corresponde claramente al Primer Intelecto de Plotino, que es la «primera emanación» del Uno absoluto. En este aspecto, Ibn ‘Arabī llama a Muḥammad el «Espíritu muhammadiano» (*al-rūh al-muhammadi*).

En la cosmovisión de Plotino, el *Nous*, la primera emanación del Uno, posee dos aspectos: 1) es «pasivo» en relación con aquello de lo que ha emanado, y 2) es «activo» en relación con lo que emana de él. Es «pasivo» respecto al nivel superior del Ser y «activo» respecto al nivel inferior del Ser.

En el contexto de la filosofía de Ibn ‘Arabī, la «pasividad» plotiniana (*infi’āl*) se convierte en «servidumbre» (*‘ubūdiyya*), y la «actividad» (*fi’l*), en «Señorío» (*rubūbiyya*). De este modo, el «espíritu muhammadiano» se encuentra en posición de «pasividad», o «servidumbre», en relación con el Creador, que es el origen de su propia aparición y manifestación, mientras que, en relación con el mundo, muestra una completa «actividad», actuando como primer principio de creación. Ibn ‘Arabī lo explica de forma mitopoética<sup>60</sup>:

Muhammad [o sea el «Espíritu muhammadiano»] fue creado básicamente como «siervo». Por ello, nunca osó alzar su cabeza para ser amo. Al contrario, permaneció humildemente postrado y nunca transgredió el estado de «pasividad» hasta que, una vez que Dios hubo producido a partir de él todo lo que produjo, le fue otorgado el rango de «actividad» sobre el mundo de las exhalaciones [divinas].

A este respecto, Muhammad muestra perfectamente su «naturaleza intermedia» (*barzajīyya*). Es «siervo» y «pasivo» respecto a lo Absoluto, pero es «señor» y «activo» respecto al mundo.

### 5. El Hombre Perfecto y Dios

Lo Absoluto, en su aspecto autorrevelador, alcanza la perfección en el Hombre Perfecto. En éste, lo Absoluto se manifiesta del modo más perfecto, y no puede haber manifestación más perfecta que ésta. A este res-

pecto, el Hombre Perfecto *es* lo Absoluto siendo, al mismo tiempo, una *natura*. Ya sabemos a qué se refiere Ibn 'Arabī cuando afirma que el Hombre *es* lo Absoluto. Es lo Absoluto por su «comprehensión» esencial, o porque, como dice Ibn 'Arabī, Dios puso en Adán, la especie humana, todos sus Atributos, tanto activos como pasivos. Después de explicar que Dios unió Sus dos manos «para moldear la arcilla de Adán» y crearlo, Ibn 'Arabī añade<sup>61</sup>:

Entonces [tras haber creado a Adán], Dios le hizo percibir todo lo que le puso dentro y asíó el conjunto con Sus dos manos: en una, asíó el universo; en la otra, a Adán y a su descendencia.

Al-Qāshānī explica este pasaje de la siguiente manera<sup>62</sup>:

Significa que Dios hizo que el Hombre Real (*al-insān al-haqqī*) contemplara todos los secretos divinos [o sea las realidades invisibles actualizadas en el plano ontológico del Nombre comprehensivo de *Allāh*] que había depositado en él. Luego, juntó la totalidad de lo que había creado y la totalidad de lo que había depositado en Adán, siendo ambas cosas con Sus manos. Puso en Su mano derecha, que es la más poderosa, la realidad de Adán y su descendencia, es decir todos Sus Atributos activos y Sus Nombres [activos] pertenecientes al mundo espiritual superior; y en Su mano izquierda, que es la más débil, las formas del mundo, es decir Sus Atributos pasivos [literalmente «receptores»] y Sus Nombres [pasivos] pertenecientes al mundo físico.

[Esta distinción entre la mano derecha y la izquierda, como la más fuerte y la más débil, no es esencial, ya que] cada una de las dos manos del Misericordioso es, en verdad, una mano diestra. [En consecuencia, no hay una distinción real de rango entre ambos tipos de Atributos] porque la «receptividad» (*qābilīyya*) que respecta al poder de «recepción» es perfectamente igual a la «actividad positiva» (*fā'ilīyya*) que respecta al poder de «acción», sin que aquél sea inferior a éste en modo alguno.

Dado que el Hombre en quien Dios ha depositado todo es Su imagen perfecta, todo lo que se puede afirmar del Hombre se puede afirmar también, por lo menos en cierto sentido, de Dios. A ello se refiere el aforismo: el Hombre *es* lo Absoluto.

Entonces, ¿no hay diferencia alguna entre el Hombre como Micro-

cosmos, o el hombre Perfecto, y lo Absoluto? La hay, naturalmente, y muy esencial. La diferencia estriba en la «necesidad» (*wuŷūb*) de existencia.

Has de saber que, apareciendo, como ya hemos dicho, cada cosa temporal en Su Forma, Dios ha dispuesto que, al tratar de conocerlo, tengamos que recurrir al minucioso estudio de las cosas temporales. Así, Él mismo nos dice [en el Corán, XLI, 53] que nos muestra Sus signos en las cosas temporales<sup>63</sup>, de modo que podamos deducir de nuestros propios estados el estado de Dios. Sea cual sea la cualidad por la que se Lo describa, nosotros *somos* esa cualidad. La única excepción de ello es la «necesidad esencial» (*wuŷūb dātī*) que pertenece exclusivamente a Dios.

Dado que llegamos a conocer a Dios de este modo, por nosotros mismos, es natural que Le atribuyamos todo lo que nos atribuimos a nosotros mismos.

Ello se confirma por lo que Dios ha informado a través de las lenguas de los intérpretes [o sea los profetas]. De hecho, Se nos ha descrito a Sí mismo a través de nosotros. Así, cuando Lo observamos [a través de algún atributo], estamos observando [a través de ese mismo atributo] a nosotros mismos. Y cuando Él nos observa, está observándose a Sí mismo.

Nadie dudará de que somos muchos individuos y especies. Ciertamente, todos nosotros tenemos en común una misma «realidad» [o «esencia»] que nos une, pero sabemos con claridad que también hay una distinción por la que se distinguen todos los individuos unos de otros. Si no fuera por dicha distinción, no habría multiplicidad en la unidad. Asimismo, si bien Dios nos describe precisamente con lo que Se describe a Sí mismo, debe haber una distinción [entre nosotros y Dios]. Y esa distinción no puede consistir sino en nuestra necesidad esencial [de Él] respecto a nuestra existencia, en la dependencia de nuestra existencia respecto a Él debido a nuestra «posibilidad» y en Su carencia absoluta de semejante necesidad<sup>64</sup>.

Así, lo Absoluto y las criaturas son lo mismo en cierto aspecto, aunque una distinción fundamental los diferencia: la «necesidad de existencia» (*wuŷūb al-wuŷūd*) propia de lo Absoluto. Debido a esta «necesidad», lo Absoluto posee ciertos Atributos que no comparte con nada más, como el *qidam* («eternidad a parte ante» y «eternidad a parte post»).

Cabe señalar que, si bien ésta es la única diferencia filosófica real entre Dios y las criaturas, se trata de una diferencia esencial y fundamental.

Y, como tal, determina la posición del hombre de modo decisivo respecto a Dios. El Hombre ocupa sin duda el rango superior en el mundo del Ser. A él se atribuye la «elevación» ontológica (*'uluw*). Sin embargo, no se trata de la «elevación» de lo Absoluto. A diferencia de éste, la «elevación» del Hombre es sólo «consiguiente» (*bi-l-tab 'īya*) o «secundaria». No es una «elevación esencial [*dātī*]».

En el Corán (XLVII, 35), Dios dice a los seguidores de Muḥammad: «Sois los más elevados, y también Dios, con vosotros»<sup>65</sup>. Según Ibn 'Arabī, este versículo puede sugerir que Dios y el Hombre comparten la misma «elevación». Pero esta interpretación es completamente errónea, ya que Dios niega definitivamente la igualdad de «elevación» entre Él mismo y el Hombre.

A pesar de ser el Hombre el «más elevado» en cierto sentido y de compartir con Dios la «elevación» en la connotación general de la palabra, el contenido real de la «elevación» es diferente cuando la palabra se aplica a Dios del que adquiere cuando se aplica al Hombre. Un filósofo peripatético simplificaría la cuestión diciendo que la misma palabra *a'lā* («el altísimo») es usada aquí *secundus prius et posterius*. A eso se refiere al-Qāshānī cuando dice<sup>66</sup>:

La participación [del Hombre] en la «cualidad de altísimo» que Dios afirma de él es susceptible de producir la idea errónea de que el hombre comparte [con Dios] la misma elevación de rango. Y dice: «Alaba el Nombre de tu Señor, el Altísimo» (LXXXVII, 1) para negar categóricamente la posibilidad de tal participación. De hecho, la «elevación» absoluta y esencial pertenece a Dios, y sólo a Él. Él es el más elevado por Su Esencia, en un sentido absoluto, y no en relación con cualquier otra cosa más que Él mismo. Así, pues, toda la «elevación» le pertenece, y todo aquello a lo que se atribuye Su «elevación» [o sea todo lo que es considerado como «elevado»] es «elevado» según el grado en que Dios se manifieste bajo el Nombre de «Elevado» (*'alī*).

Nada, en verdad, participa con Él en la fuente misma de la «elevación». Dios no tiene «elevación» en un sentido relativo, mientras que todas las demás cosas se tornan «elevadas» a través de Su Nombre «Elevado».

A continuación, Ibn 'Arabī insiste en la naturaleza no esencial de la «elevación» del hombre señalando que, si bien éste, o sea el Hombre Perfecto, es el más elevado de todos los seres, su «elevación» no le pertenece propiamente a él, sino al «sitio»<sup>67</sup> que le ha sido asignado. Lo que es

elevado no es tanto el Hombre como su «sitio». Ésta es la razón por la cual dice Dios: «Y lo pusimos en un sitio elevado» (XIX, 57). Cabe señalar que el adjetivo (*'alī*), en este versículo, califica «sitio» (*makān*) y no al Hombre. Asimismo, el hecho de que el Hombre sea el «lugarteniente» de Dios en la tierra implica únicamente una «elevación» de sitio o posición, no una «elevación» esencial.

Las páginas anteriores han puesto de manifiesto la idea de Ibn 'Arabī de que la «elevación» del Hombre no es de carácter esencial. Pero, sea cual sea la naturaleza de su «elevación», lo que es verdad es que el Hombre es «elevado» o incluso el «más elevado» de todos los seres. Aquí, Ibn 'Arabī señala un hecho muy paradójico acerca del Hombre. Ciertamente, el Hombre es el más elevado de todos los seres cuando lo consideramos de forma ideal. Pero, una vez que abrimos los ojos ante la situación real de la existencia humana, vemos que, lejos de ser «elevado» o «el más elevado», el Hombre es «el más bajo» de todos los seres del mundo. Naturalmente, al hacerlo, adoptamos un punto de vista muy particular. Pero, por lo menos desde dicho punto de vista, la jerarquía de valores queda completamente invertida, ya que, en este nuevo sistema, los seres inanimados ocupan el rango supremo, luego las plantas, los animales y, en última posición, los seres humanos.

De costumbre, se considera al Hombre como el más elevado de todos los seres debido a su Razón (*'aql*). Pero, en realidad, la misma Razón propia del Hombre teje a su alrededor un velo opaco que se convierte en «ego». Y ese «ego» impide al Hombre conocer lo Absoluto como es realmente. Precisamente por esta Razón, el Hombre sólo puede ser un «espejo que refleja lo Absoluto invertido».

No hay criatura más elevada que los minerales; luego, las plantas, con sus diversos grados y rangos. Las siguen los que poseen los sentidos [los animales]. Cada una de estas [tres clases de seres] conoce a su Creador a través de la intuición natural o un conocimiento probatorio inmediato. Pero lo llamado Adán [el Hombre] está trabado por la Razón y el pensamiento o por la fe<sup>68</sup>.

Las cosas inanimadas, o «minerales», no tienen ego. Obedecen, pues, los mandamientos de Dios de forma absoluta e incondicional. Su «servidumbre» (*'ubūdiyya*) es perfecta en este sentido. Están completamente ex-

puestos a la actividad de Dios sobre ellos, sin que medie velo alguno. A este respecto, ocupan la posición suprema en la jerarquía del Ser.

La segunda posición corresponde a las plantas. Crecen, asimilan alimento y generan. En esta medida, actúan positiva y espontáneamente. Y en esta misma medida, se encuentran más lejos de lo Absoluto que los minerales.

La tercera posición corresponde a los animales. Están dotados de sentidos y muestran la actividad de la voluntad. La percepción de los sentidos y la voluntad revelan cierta cantidad de ego. Pero, en el animal, ese ego no es tan fuerte como en el Hombre.

Al no poseer Razón, minerales, plantas y animales conocen a Dios mediante una «revelación» natural o un conocimiento probatorio inmediato. El Hombre, en cambio, posee razón, y ésta desarrolla su ego en grado máximo. El Hombre queda así velado por su propio ego.

Por tanto, desde la perspectiva del estado ideal de «servidumbre», el Hombre se sitúa en el nivel más bajo de la escala del Ser. Para elevarse, debe, ante todo, disipar su Razón (que, paradójicamente, es lo que lo convierte en Hombre) y reducir a nada las propiedades que derivan de ésta. Conseguirlo es el único modo posible de ascender al rango de los animales. Luego, tiene que ascender al de las plantas y, finalmente, al de los minerales. Sólo entonces se hallará en la posición más elevada de toda la escala del Ser. Ya no quedará en él ni un atisbo de Razón, y la Luz de lo Absoluto lo iluminará sin velos ni trabas, en su esplendor original.

Estas consideraciones ponen de relieve el hecho de que el hombre como Idea es, *per se*, «perfecto» y ocupa la posición suprema pero, en su situación actual, dista mucho de ser la realización perfecta de su propio ideal. Podemos mantener que el Hombre es el ser más elevado del mundo sólo cuando adoptamos el punto de vista de una antropología filosófica, partiendo de la suposición de que el Hombre ideal está perfectamente realizado en el hombre actual. Éste, sin embargo, es un ser en plena posesión de la Razón. De ella depende y la esgrime siempre en su interpretación de las cosas. Y quien esgrime su Razón no es capaz de penetrar los misterios del Ser.

Pero nos hemos alejado mucho de la esfera en que iniciamos nuestro análisis del Hombre. Partimos de la suposición de que el Hombre puede

ser considerado en dos niveles completamente distintos: el cósmico y el individual. Y el propósito de este capítulo era el de aclarar el concepto del Hombre en el nivel cósmico. Desde ese punto de vista, el Hombre es sin duda el más elevado de todos los seres. Sin embargo, en la última sección de este capítulo, nos hemos trasladado al concepto de Hombre en el nivel individual. Hemos visto que, en él, el Hombre es, en cierto sentido, incluso inferior a los animales, las plantas y los minerales. En este plano, no todos los hombres, sino un pequeño número de hombres especiales es digno de ser llamado «hombre perfecto». Son «perfectos» porque, habiendo muerto para su ego a través de la experiencia mística de la autoaniquilación y la subsistencia, se han desprendido del velo de la Razón. El siguiente capítulo estará dedicado a un análisis más detallado de la idea del Hombre Perfecto en el plano individual.

## XV. El Hombre Perfecto como individuo

Al principio del capítulo anterior, señalé que el Hombre, en el pensamiento de Ibn 'Arabī, se concibe en dos planos distintos, el cósmico y el individual. El presente capítulo estará dedicado al segundo plano.

El Hombre en el primer plano o, desde el punto de vista lógico, el Hombre como especie, se encuentra en la fase intermedia entre lo Absoluto y el mundo y, como tal, ocupa la posición suprema en la jerarquía de los seres creados. Sin embargo, cuando consideramos al Hombre en el plano individual, no podemos evitar advertir la existencia de numerosos grados (*marātib*). Dicho de otro modo, el Hombre es, en el plano cósmico, el Hombre Perfecto; en cambio, en el plano individual, no todos los hombres son «perfectos». Al contrario, muy pocos merecen ese título.

¿Cómo es posible que se produzca una diferencia tan fundamental entre ambos niveles? Cualquier hombre, en la medida en que es «hombre», debe actualizar la «comprehensión», debido a que la «comprehensión» ontológica es propia de la naturaleza misma de la especie humana. No hay excepción posible a este respecto. Desde una perspectiva ontológica, no puede haber diferencia en este punto entre un individuo y otro. Sobre eso no cabe duda. Pero las diferencias individuales surgen de acuerdo con los grados de lucidez en la mente de quienes cobran conciencia de este hecho. Todos los hombres están dotados de forma natural de la misma «comprehensión» ontológica, pero no todos son igualmente conscientes de la «comprehensión» que entrañan. Existen diversos niveles de conciencia al respecto, desde el grado superior de lucidez, muy próximo al de la Consciencia divina de los Nombres y Atributos, hasta el grado inferior, que equivale prácticamente a la opacidad más absoluta. Sólo en el grado superior de lucidez puede la mente humana desempeñar el papel de «espejo lustroso». Sólo en el grado superior de lucidez puede el Hombre ser Perfecto. Ése es el quid de la cuestión.

En un pasaje de los *Fuṣūṣ*, Ibn ‘Arabī dice: «Dios produjo sus diversos grados en él [o sea en Adán]»<sup>1</sup>. Aquí, el pronombre «sus» se refiere a los hijos de Adán. El significado de esta frase se podría parafrasear de la siguiente manera: «Dios ha puesto de manifiesto la existencia de diversos grados entre los hombres dentro de Adán, o sea en la misma especie humana».

Ibn ‘Arabī explica la causa que produce estos grados entre los hombres individuales a través de la metáfora del vidrio teñido, que ya hemos visto en un contexto anterior. Al igual que una misma luz adopta diversos matices al pasar a través de vidrios de diferentes colores, la Forma de lo Absoluto se manifiesta de modo distinto en los diferentes hombres con sus diferentes capacidades<sup>2</sup>.

Un hombre que ha «actualizado en sí mismo lo Absoluto» (*al-mutahaq-qiq bi-l-haqq*) está completamente impregnado de Absoluto. Tanto es así que cada uno de sus miembros es una manifestación de lo Absoluto. Sin embargo, cuando hombres así (las gentes de Dios, *ahl Allāh*) obtienen el conocimiento por el «saber inmediato», el mismo conocimiento adopta formas diversas de acuerdo con las capacidades de los órganos individuales.

Has de saber que todos los conocimientos místicos que, originados en la fase ontológica del Nombre de *Allāh*, se actualizan en las gentes de Dios difieren entre sí de acuerdo con las diferencias propias de las facultades cognitivas a través de las cuales se actualizan, si bien dichos conocimientos derivan de un mismo origen. Este último punto queda demostrado por el hecho de que Dios declare [en una conocida Tradición]: «Soy el oído con que oye, la vista con que ve, la mano con que ase, el pie con que camina». Dios declara así que Su Ipseidad (*huwiyya*) es el conjunto de los miembros que, a su vez, constituyen el hombre. La Ipseidad es una, y los miembros corporales [del hombre en que se actualiza la Ipseidad] son varios. Cada uno de esos miembros tiene un conocimiento particular mediante el «saber inmediato» que le es propio y que deriva de una única fuente [de la cual todos los demás miembros obtienen también sus conocimientos particulares]. Así, [un mismo conocimiento que proviene de una única fuente] queda diferenciado por los distintos miembros corporales<sup>3</sup>.

En esta cita, Ibn ‘Arabī habla de la inflexión de una misma cognición intuitiva en un mismo hombre, a través de sus diferentes miembros. No se refiere a las diferencias de intuición entre diferentes «hombres de

«Dios». Aquí, se limita a describir el modo en que el conocimiento que proviene de un único origen queda diversamente modulado en un hombre, de acuerdo con las facultades que utilice. Si se produce esta situación en un mismo hombre, es de esperar que surjan diferencias incluso mayores entre los diversos individuos. Al-Qāṣānī interpreta este pasaje de la siguiente manera<sup>4</sup>:

Los conocimientos por «saber inmediato» difieren según las capacidades naturales [literalmente, de «preparación»], ya que no todas las «gentes de Dios» se hallan en el mismo nivel. Ello es causa de diferencias en la manera de experimentar el «saber» y en los conocimientos [resultantes]... del mismo modo en que una misma persona obtiene diferentes conocimientos a través de las diferentes facultades. Las diferencias surgen [en ambos casos] a pesar del hecho de que todos esos conocimientos se remontan a una misma fuente, que es la Ipseidad de lo Absoluto.

Ibn 'Arabī explica este fenómeno comparándolo con el agua, que puede tener distintos sabores pese a la unicidad de su realidad.

Ello se puede ilustrar mediante el ejemplo del agua. El agua es, en todas partes, una única realidad, pero posee diferentes sabores según los lugares. Aquí es dulce, allí es salada y amarga. Sin embargo, el agua es agua cualquiera que sea su estado. Su realidad no se torna distinta por distintos que sean sus sabores<sup>5</sup>.

Esto explica la causa ontológica a partir de la cual se producen todas las diferencias y grados entre los hombres. Además de ésta, Ibn 'Arabī menciona una causa teológica del mismo fenómeno: los «celos» (*gayra*) de Dios.

La idea de que Dios es «celoso» (*gayūr*) se remonta históricamente a un muy antiguo concepto semítico que tiene un papel considerablemente importante en el sufismo.

Los «celos», en lo que a Dios se refiere, pueden entenderse de diversas maneras. Dios está «celoso», por ejemplo, porque no le gusta que el secreto existente entre Él y Sus siervos sea revelado a otros. O está «celoso» en el sentido en que no permite que se adore y se rinda culto a nada más que a Él. Ibn 'Arabī interpreta la idea de «celos» divinos desde el punto de vista del concepto de «manifestación» (*taŷallī*).

Lo Absoluto, dice, se manifiesta a sí mismo incesantemente. Descubre y revela libremente sus misterios internos. Sin embargo, paradójicamente, lo Absoluto es «celoso» de sus misterios, en el sentido en que los oculta a los ojos del hombre corriente. Desde esta perspectiva, Ibn 'Arabī llega incluso a denominar las manifestaciones divinas *fawāhiṣ* (en singular *fahīṣa*, que significa literalmente «cosa vergonzosa», «algo escandaloso o deshonroso»). Considera aquí la cuestión desde, por así decirlo, el punto de vista subjetivo de lo Absoluto. El sentimiento de Dios, según supone Ibn 'Arabī, sería el de que no debería haber revelado sus secretos, de que tendría que haberlos mantenido ocultos en Sí mismo y para siempre. En el plano humano, para un hombre siempre es un acto de desvergüenza descubrir en público lo que debería mantenerse oculto.

Además, Ibn 'Arabī ejerce aquí, una vez más, su método de pensamiento favorito, mediante asociaciones fonéticas, relacionando la palabra *gayra* (celos) con *gayr* (otro).

Dios admite que posee el Atributo de los «celos» (*gayra*). Por celos «ha prohibido las cosas vergonzosas (*fawāhiṣ*)» (v, 33).

Pero «vergonzoso» es lo que ha sido abiertamente mostrado [cuando debería haberse mantenido oculto]. En cuanto a lo que se mantiene dentro, no resulta «vergonzoso» sino a quienes puedan verlo<sup>6</sup>.

La última frase precisa unas palabras aclaratorias. Aquí, Ibn 'Arabī divide las «cosas vergonzosas», o las manifestaciones de Dios, en dos clases. La primera consiste en las cosas que son abiertamente manifiestas para nuestros sentidos, en el mundo de la realidad concreta. La segunda se refiere a las manifestaciones «internas» (*bātin*) de la Esencia divina en forma de arquetipos permanentes. Éstas están ocultas a los ojos de la gente corriente y, en esta medida, no son «vergonzosas». Pero no dejan de ser formas manifiestas y, como tales, resultan claramente visibles a quienes poseen los ojos apropiados para percibirlas. Son, en esta medida, igualmente «vergonzosas»<sup>7</sup>.

Dios «ha prohibido las cosas vergonzosas», esto es, Dios ha prohibido que la realidad se conozca abiertamente, a saber, el hecho de que Él no es sino las cosas [creadas]. Por ello ha ocultado la realidad con el velo de los «celos», la «alteridad» (*gayra*)<sup>8</sup>. Y [el «otro»] eres tú mismo [es decir: tu ego, que es consciente

de ser independiente y diferente de lo Absoluto]. [Esta relación entre los «celos» y la «alteridad» es natural] porque *gayra* viene de *gayr*.

De ello resulta que el «otro» juzga que este [acto concreto de] oír, por ejemplo, es el oír de tal persona individual, mientras que el «conocedor» de la verdad juzga que el oír [o sea todos los actos concretos de oír] es [acto de] lo Absoluto. Y lo mismo se puede decir de todas las facultades y órganos humanos.

Así, no todo el mundo conoce lo Absoluto [en el mismo grado]. Hay hombres superiores y hombres inferiores, y se distiernen con claridad varios rangos entre ellos<sup>9</sup>.

El rango superior, según Ibn 'Arabī, corresponde al hombre que se entrega por completo, y no sólo con su lengua o su corazón, al acto de «recuerdo» (*dikr*), unificándose internamente con lo Absoluto.

No hay que olvidar que el «recuerdo» (*dikr*), para Ibn 'Arabī, no se refiere simplemente al acto de recordar a Dios con la lengua y el corazón, sino a la «autoaniquilación» mística en Dios. El *dikr*, en este sentido, es un estado espiritual en que un místico concentra todos sus poderes físicos y espirituales en Dios, de tal modo que su existencia entera queda completamente unida a Dios. Cuando un místico alcanza este estado, la distinción entre el sujeto (que ejerce la concentración de la mente) y el objeto (sobre el que se concentra su mente) desaparece, y el místico experimenta el «saber inmediato» de la unidad esencial con lo Absoluto. El *dikr* normal, consistente en «recordar» lo Absoluto de palabra o de pensamiento, sin una implicación existencial completa de la persona, representa un grado inferior de este tipo de experiencia.

Cuando el *dikr* del grado superior se produce en un místico, se realiza por completo la perfección natural del Hombre, y el místico ocupa en el mundo una posición superior a la de las demás criaturas, incluidos los ángeles. Evidentemente, cada criatura manifiesta la gloria de Dios de acuerdo con su grado de *dikr*, pero sólo en el Hombre puede esta experiencia elevarse a la de la unidad con Dios.

El valor real de la existencia humana, que es la nuestra, no es conocido sino por quienes «recuerdan» a Dios del modo apropiado, ya que Dios es el Compañero íntimo (*yalīs*) de quienes Lo «recuerdan», y quienes Lo «recuerdan» ven al Compañero. Mientras un hombre que «recuerde» no vea a Dios, que es su Compañero, no estará «recordando» [del modo apropiado].

El [verdadero] «recuerdo» de Dios fluye por todas las partes del hombre, a diferencia de lo que sucede al hombre que tan sólo «recuerda» con su lengua, ya que, en ese caso, Dios es momentánea y exclusivamente Compañero de la lengua, de modo que sólo la lengua ve a Dios, mientras que el hombre no Lo ve mediante su vista, que es propiamente con lo que ve.

Has de comprender [merced a esta explicación] el misterio del «recuerdo» de quienes no son lo suficientemente serios. Incluso en un hombre que no es lo suficientemente serio, el [órgano corporal concreto] que Lo «recuerda» se halla, sin lugar a dudas, en presencia de Dios, y el objeto de «recuerdo» [o sea Dios] es su Compañero, y Lo ve. Pero el hombre en sí, en la medida en que carece de seriedad, no está ejerciendo el «recuerdo» [como debería] y, en consecuencia, Dios no es su Compañero [en el sentido real].

Todo ello viene del hecho de que el hombre es «muchos» [es decir: está compuesto de muchas partes]. No es una realidad singular [no compuesta]. Lo Absoluto, en cambio, es Uno en su realidad esencial, aun siendo los Muchos en sus Nombres divinos. El hombre es «muchos» en partes, de modo que, incluso si una parte «recuerda», ello no implica indefectiblemente que las demás partes «recuerden» también. Lo Absoluto es, en ese caso, Compañero de la parte concreta que se entrega al «recuerdo», desatendiendo las demás partes el «recuerdo»<sup>10</sup>.

Siendo así, es de esperar que surjan numerosos grados entre los hombres respecto a la capacidad de éstos para conocer a Dios y el misterio del Ser. Basándose en este hecho, Ibn 'Arabī clasifica a los hombres de diferentes maneras, cada una con un criterio distinto. Ya he mencionado algunas de dichas clasificaciones. Doy aquí tres ejemplos típicos.

La primera clasificación divide a los hombres en dos categorías: 1) aquéllos cuyas mentes poseen una estructura alejada del mundo y 2) aquéllos cuyas mentes poseen una estructura mundanal. La primera categoría corresponde al hombre que, puro de mente y corazón, libre de deseos físicos, puede ver a través de las cosas y captar inmediatamente sus realidades subyacentes. Un hombre así conoce a Dios mediante la «revelación» y el «saber inmediato», y no a través de la Razón. Naturalmente, también él ejerce su Razón en el terreno adecuado, pero nunca la extralimita. Antes bien, transciende la esfera de la Razón y se basa en las apreciaciones que le proporciona su intuición mística. Ese hombre es un «conocedor» (*'arif*) y un «siervo del Señor» (*'abd rabb*).

La segunda categoría, en cambio, corresponde al hombre cuya mente está profundamente involucrada en los vínculos físicos, que se encuentra por completo dominado por los deseos y, en consecuencia, no es capaz de ver la realidad de las cosas. Para intentar conocer a Dios, ese hombre depende exclusivamente de la Razón. No puede transponer los límites del pensamiento lógico. Incluso este tipo de hombre puede percibir, en excepcionales ocasiones, algo de la experiencia de la «revelación». En tales casos, su Razón reconoce el hecho de que está experimentando algo inusitado. El hombre lo percibe por la Razón, de modo que, cuando la experiencia concluye, se sume en la confusión y acaba sometiéndose al juicio de la Razón. Un hombre así no es un «siervo del Señor», sino un «siervo de la Razón» (*'abd naṣar*).

Cabe destacar que Ibn 'Arabī no se limita a menosciciar y desaprobar la Razón. Le deja un terreno donde ser ejercida con propiedad. Pero tiene sus limitaciones. Un verdadero «conocedor» asigna a la Razón un lugar adecuado y evita que transgreda los confines de su dominio. Los profetas y apóstoles no están desprovistos de Razón. Al contrario, son preminentemente hombres de Razón. Pero tienen bajo su mando un campo más amplio fuera del alcance de ésta.

En verdad, nadie es más razonable que los apóstoles. Pero éstos [además de la Razón] están [dotados de otra capacidad mediante la cual] transmiten directamente informaciones de Dios.

Los apóstoles admiten la autoridad de la Razón [dentro de su propio terreno], pero le añaden algo que ésta no puede captar por su propio poder y que, al pronto, rechaza. Sólo en la manifestación divina [o sea durante el tiempo en que la mente está experimentándola mediante la «revelación»] admite que [ese algo] es verdad. Sin embargo, tan pronto como la experiencia de la manifestación divina abandona la mente, ésta queda sumida en la confusión respecto a lo que acaba de ver. Si el hombre, llegado ese momento, resulta ser un «siervo del Señor», somete inmediatamente su Razón a Él. Por el contrario, si resulta ser un «siervo del razonamiento», someterá la verdad al juicio de la Razón.

Pero ello se produce únicamente mientras el hombre se halla en la dimensión mundanal de la existencia, velado respecto a las demás dimensiones mundanales en medio de este mundo.

Hasta los «conocedores» de la verdad parecen hallarse en una forma característica de este mundo debido a las propiedades terrenales que en ellos aparecen.

Sin embargo, en su «interior», ya han sido transpuestos por Dios al estado del ser propio del Más Allá. No cabe duda alguna acerca de ello. De este modo, no resultan reconocibles exteriormente, excepto para aquéllos a quienes Dios ha abierto los ojos espirituales para ver a través de las cosas. En realidad, todo auténtico «conocedor» de Dios a través de la experiencia de [Su] manifestación [directa] en él vive en un modo de ser que es propio del Más Allá. Un hombre así, ya en este mundo, ha resucitado de entre los muertos y ha vuelto a la vida desde su tumba. Por ello ve lo que los demás no pueden ver y presencia lo que otros no pueden presenciar. Todo ello es resultado de un favor especial que Dios otorga a algunos de sus siervos<sup>11</sup>.

La segunda clasificación que Ibn 'Arabī propone consiste en dividir a los hombres en tres tipos: 1) el «conocedor» ('ārif), 2) el «no conocedor» (gayr 'ārif) y 3) el «ignorante» (ŷāhil).

Define<sup>12</sup> el primer tipo como el de «un hombre que ve lo Absoluto desde lo Absoluto, en lo Absoluto y por lo Absoluto». El del segundo, el «no conocedor», es «un hombre que ve lo Absoluto desde lo Absoluto, en lo Absoluto y por sí mismo». El «ignorante» es «un hombre que no ve lo Absoluto ni desde lo Absoluto, ni en lo Absoluto, y que espera ver lo Absoluto [en el Más Allá] por sí mismo».

El «conocedor» es un hombre que se identifica completamente con Dios en todos los aspectos posibles y ve a Dios con los ojos de Dios y desde el punto de vista de Dios. Dado que ve a Dios con los ojos de Dios, todas las manifestaciones de Dios están al alcance de su vista. En realidad, ve todo el mundo del Ser que palpitá de Vida divina.

En cuanto al «no conocedor», si bien ve lo Absoluto en lo Absoluto y desde el punto de vista de lo Absoluto, los ojos con que lo ve son suyos, de modo que la realidad sólo puede ser deformada por su mirada.

El «ignorante» no se encuentra en modo alguno en situación de ver lo Absoluto tal como es realmente. Su mente es extremadamente limitada por naturaleza. El «ignorante» adora y rinde culto a Dios sólo en una forma propia de la religión determinada que practica, y niega todas las demás formas de rendir culto a Dios.

En general, cada hombre [de la clase de los «ignorantes»] se aferra necesariamente a una religión determinada [‘aqīda, o religión como sistema dogmático] respecto a su Señor. Siempre vuelve a su Señor a través de su creencia religiosa

particular, buscando en ella a Dios. Un hombre así reconoce claramente a Dios sólo cuando Él se le manifiesta en la forma reconocida por su religión tradicional. Pero, cuando Se manifiesta en otras religiones, se niega terminantemente a aceptarlo y huye de Él. Al hacerlo, se comporta en modo indigno respecto a Dios, creyendo buena su conducta. El hombre que se aferra a la fe en su religión particular cree en un dios de acuerdo con lo que ha postulado de modo subjetivo en su mente. Dios, en todas las religiones particulares (*i'tiqadāt*) depende del acto subjetivo de postular (*ŷa 'l*) por parte de los creyentes. En consecuencia, un hombre de esta clase no ve [en la forma de Dios] sino a él mismo y lo que ha postulado en su mente<sup>13</sup>.

El último párrafo de esta cita pone audaz y abiertamente de manifiesto la postura fundamental de Ibn 'Arabī respecto a la Religión eterna y a las diversas religiones históricas. Como ya hemos señalado anteriormente<sup>14</sup>, tiene la firme convicción de que todas las religiones se reducen, en el fondo, a una sola, porque cada religión rinde culto a lo Absoluto de un modo particular y limitado. Sea cual sea el objeto de culto, a través de esa forma determinada, lo adorado es lo Absoluto en sí, y nada más, ya que no hay en el mundo sino manifestaciones particulares de lo Absoluto.

A este respecto, Ibn 'Arabī menciona una conocida Tradición que describe uno de los acontecimientos que se producirán en el día de la Resurrección: «En el día de la Resurrección, Dios aparecerá ante las criaturas en forma extraña y dirá: "Soy vuestro Señor, el Altísimo". Y las gentes dirán: "¡No, nos refugiamos de ti en Dios!". Entonces, Se manifestará en formas que les sean familiares según sus religiones. Y las gentes exclamarán: "¡Gloria a Ti, oh Dios!".» Ibn 'Arabī señala que no se trata sólo de lo que ocurrirá en el día de la Resurrección, ya que se produce exactamente el mismo fenómeno en este mundo. «Advierte cómo corresponden con exactitud los grados que diferencian a los hombres, en lo referente a su conocimiento de Dios, a los grados que los diferencian respecto a la visión de Dios en el día de la Resurrección.» Y concluye el pasaje dándonos el siguiente consejo:

¡Guárdate de atarte a una religión en particular rechazando todas las demás! Si tal haces, no obtendrás de ello gran beneficio. Peor aún, no conseguirás el verdadero conocimiento de la realidad. Trata de hacer de ti [una suerte de] Ma-

teria Prima para todo tipo de creencia religiosa. Dios es demasiado grande y amplio para quedar confinado en una sola religión, excluyendo las demás, ya que dice: «Miréis hacia donde miréis, allí se hallará la Faz de Dios» (II, 115). Dios no especifica [en este versículo] un lugar concreto en que se halle la Faz de Dios. Sólo dice: «allí se hallará la Faz de Dios».

La «faz» de una cosa significa su esencia real. Con estas palabras, Dios ha advertido a los corazones de los «conocedores» con objeto de que no se distraigan en este mundo con asuntos no esenciales y permanezcan constantemente conscientes de este tipo de cosa. Ningún ser humano sabe nunca en qué momento morirá. Si un hombre muere en un momento en que ha olvidado esta cuestión, su posición, ciertamente, no será igual a la de otro que muera en estado de conciencia lúcida<sup>15</sup>.

La tercera clasificación de los hombres que propone Ibn 'Arabī es también tripartita. Según dicha clasificación, el grado más bajo corresponde al hombre que se basa en la Razón y, por tanto, se limita a entender a Dios y el mundo ejerciendo su pensamiento. La posición intermedia corresponde al hombre de «imaginación» (*jayāl*), que interpreta lo Absoluto según las imágenes auténticas basadas en las visiones de los profetas. Y el grado supremo corresponde a quienes conocen la realidad de las cosas a través de la experiencia de la «revelación» y del «saber inmediato».

Empecemos por la clase inferior, la de los hombres de la Razón. Éstos creen ciegamente en la Razón y no reconocen nada como verdad a menos que se trate de algo aceptable para la Razón, negándose a admitir nada que esté en conflicto con ésta. No saben que la Razón, en asuntos relacionados con lo Absoluto, es extremadamente impotente e incapaz de profundizar en la realidad del Ser. En varios pasajes de los *Fuṣūṣ*, Ibn 'Arabī subraya las estrechas limitaciones y la impotencia esencial de la Razón, a diferencia de la «revelación» (*kaṣf*) que es, según él, la forma suprema de la cognición humana. Ve en los teólogos (*mutakallimūn*) un ejemplo típico de hombres de la Razón.

Para ilustrarlo, cita el versículo coránico: «Tú [Muhammad] no fuiste quien disparó cuando disparaste, Dios fue quien disparó realmente»<sup>16</sup> (VIII, 17). Según Ibn 'Arabī, este versículo constituye una descripción simbólica y extremadamente concisa de la relación esencial que existe entre lo Absoluto y el mundo. El versículo empieza negando que Muham-

mad haya «disparado». Luego, afirma que disparó (en «cuando disparaste») y, finalmente, vuelve a negar que Muhammad haya disparado para establecer, a continuación, quién fue el verdadero autor del disparo, o sea Dios. Todo ello se puede reducir a la proposición: «el verdadero autor del disparo es Dios, pero es Dios en la forma fenoménica de Muhammad». Desde este punto de vista, el versículo expresa la verdad de la manifestación de lo Absoluto.

Sin embargo, sólo un auténtico «conocedor» es capaz de interpretar el versículo en este sentido. En cuanto a los teólogos, el verdadero sentido del versículo se encuentra totalmente fuera de su alcance. Confundidos, lo interpretan de un modo arbitrario, de acuerdo con los dictados de su Razón. Como resultado de ello, su conclusión no concuerda con la que proporciona el «saber inmediato». En la mayoría de los casos, llegan hasta el extremo de declarar imposible y absurdo lo que la intuición mística reconoce como verdadero.

Este versículo y otros similares sólo pueden ser correctamente entendidos por quienes están dotados de una mente infinitamente flexible. Basándose en este versículo, se puede decir: «Fue Muhammad quien disparó» igual que se puede decir: «No fue Muhammad quien disparó». Del mismo modo, se puede decir: «Dios fue quien disparó» o «No fue Dios quien disparó, sino Muhammad». Así, pues, el versículo puede producir diversas afirmaciones aparentemente contradictorias entre sí, ya que, en definitiva, «se trata de una cuestión de diferentes relaciones y puntos de vista. Un mismo acontecimiento puede ser contemplado diversamente según las posibles perspectivas. Sin embargo, todas estas variaciones se producen dentro de la Realidad, que es infinitamente amplia y abarca todas las cosas y perspectivas posibles. Al fin y al cabo, todo ello es producto de la actividad de lo Absoluto. Pero la Razón, unilateral, rígida e inflexible por naturaleza, no puede aceptar esta idea.

Como ejemplo suplementario de la deficiencia natural y esencial de la Razón, Ibn 'Arabī considera el problema de la relación entre «causa» y «efecto». Los teólogos y filósofos que intentan interpretar todo basándose en lo que les dice la Razón mencionan con frecuencia el concepto de «causa» (*illa*). Sin embargo, la realidad de la «causa» nunca podrá ser revelada a sus mentes mientras sigan basándose de ese modo en el pensamiento lógico.

A modo de ilustración reveladora de la natural debilidad de la Razón en su actividad razonadora, mencionaremos el juicio que proporciona la Razón acerca de la «causa»: una «causa» no puede ser lo «causado» de aquello de lo que es «causa». Se trata, evidentemente, de lo que juzga la Razón. Pero, a la luz del conocimiento obtenido merced a la iluminación mística, debemos afirmar precisamente esa proposición [que rechaza la Razón], a saber, que una «causa» se convierte en lo «causado» de aquello de lo que es «causa»<sup>17</sup>.

El juicio que proporciona la Razón puede tornarse [más] correcto a través de la elaboración teórica dentro de los límites del pensamiento lógico. Pero, aun siendo así, el límite más remoto que la Razón es capaz de alcanzar al enfrentarse a una situación que contradiga la evidencia proporcionada por la prueba lógica consiste en pensar que, admitiendo la unidad esencial de la Realidad a través de todas las formas múltiples de las cosas del mundo, en la medida en que [esta Realidad única] actúa positivamente como «causa» en forma de cosa concreta [por ejemplo, *A*], causando otra forma concreta [*B*], nunca puede ser lo «causado» de la misma cosa [*B*] que [*A*] ha causado, mientras siga *siendo* la «causa». La verdad, pensará la Razón, es que, al cambiar la Realidad de forma [de *A* a *C*, por ejemplo, e iniciar una relación distinta con *B*], su calidad también puede de cambiar de manera que [ahora bajo forma de *C*] la cosa pueda perfectamente ser «causado» de lo [*B*] que ha causado [en calidad de *A*]. De este modo, el resultado es que lo «causado» puede convertirse en la «causa» de su propia «causa». Éste, digo, es el límite más remoto que la Razón es capaz de alcanzar, incluso cuando percibe la realidad [del Ser, al percibir una única Esencia en todas las cosas y acontecimientos que mantienen relaciones de «causa» y «causado»] y transciende la propia esfera del razonamiento lógico<sup>18</sup>.

La última mitad de este pasaje se puede explicar de la siguiente manera. La Razón posee un ámbito estrecho y limitado. Mientras permanezca dentro de los confines de ese ámbito, ni siquiera es capaz de ver que cada cosa es una manifestación distinta de una única Realidad: lo Absoluto. Pero, si la Razón se esfuerza hasta el límite más remoto posible y transciende el ámbito de su capacidad natural, llega a ser capaz de ver que los Muchos, en el mundo posible, no son sino formas diferentes de una misma Realidad. Por supuesto, esta cognición misma va en contra del juicio de la Razón en su actividad normal. Pero, por lo menos, puede admitirlo si consigue extender su capacidad del modo que acabamos de describir.

Una vez que ha reconocido que los Muchos, o sea todas las cosas y los acontecimientos del mundo de la realidad concreta, se reducen a Uno y que no son sino las formas fenoménicas que adopta una misma Realidad, la Razón también debe admitir indefectiblemente que la distinción que suele hacerse entre «causa» y «causado» constituye una cuestión meramente relativa, ya que se trata de dos formas distintas que adopta una misma cosa. En este sentido, la Razón tendrá que admitir que una «causa» puede ser «causado».

Sin embargo, incluso en esta fase, la Razón se encuentra limitada por su propia lógica y sigue afirmando que, mientras una cosa concreta (*A*) *es* realmente la «causa» de otra cosa concreta (*B*), *A* seguirá siendo una «causa» y nunca será «causado» de *B*. En calidad de «causa» de *B*, *A* nunca puede ser «causado» de *B*. *A* sólo puede ser «causado» de *B* cuando es considerada desde otro ángulo y en calidad de otra cosa, o sea ya no exactamente como *A*, sino como algo distinto: *C*.

Por consiguiente, el juicio definitivo de la Razón, incluso extralimitándose inusitadamente, consiste en que una «causa», salvo si es considerada desde la perspectiva de una relación distinta, no puede ser causada por su «causado». Ésta es la verdad principal y evidente de la Razón y, mientras ésta siga siendo lo que es, no podrá desprenderse de ella.

Sin embargo, si consideramos la cuestión a la luz de la intuición obtenida mediante la experiencia del «saber inmediato», encontraremos que «causa» puede ser «causado», al igual que «causado» puede ser «causa».

Cabe destacar que el esquema de pensamiento que constituye la base de esta idea es muy característico de Ibn 'Arabī. Ya lo hemos comprobado anteriormente en diversas ocasiones. La idea, por ejemplo, de que las criaturas son «alimento» de Dios, y Dios es «alimento» de las criaturas, o la idea del *tasjīr* recíproco entre Dios y las criaturas, a saber que las criaturas «sojuzgan» a Dios del mismo modo en que Dios «sojuzga» a las criaturas, etc. Ésta y otras ideas «audaces» son de la misma categoría estructural que la de la relación causal mutua entre Dios y las criaturas.

¿Cómo puede un «causado» actuar positivamente sobre su propia «causa» de modo que ésta se convierta en su «causado»? He aquí la respuesta. La «condición de causa» (*illiyya*) de una «causa» (*illa*) es inconcebible y no puede existir sin la «condición de causado» (*ma'liliyya*) de lo «causado» (*ma'lūl*). La «condición de causa» depende por completo de

la «condición de causado» de lo «causado». En este sentido, la «causa» contiene en sí la «condición de causado», igual que lo «causado» contiene la «condición de causa». Más aún, todas esas cosas, según Ibn 'Arabī, son diferentes formas fenoménicas de una sola Existencia. Por lo tanto, todo es «causa», en un aspecto, y «causado», en otro.

En su representación de las gentes del «saber inmediato», al-Qāshānī formula su reflexión de la siguiente manera<sup>19</sup>:

La Realidad única que aparece en dos formas distintas [o sea «causa» y «causado»] es apta para recibir ambas cualificaciones según [nuestros] puntos de vista [subjetivos]. Ello equivale a decir que posee, cuando se halla en estado de ser «causa», la aptitud para ser «causado» y, cuando se halla en estado de «causado», posee la aptitud para ser «causa», ya que la Realidad única abarca en sí tanto la «condición de causa» como la de «causado» y todas las propiedades correspondientes a ambas. Así, una misma cosa es «causa» en su «condición de causa» y «causado» en su «condición de causado». Abarca en sí todos esos aspectos y otros similares [que manifiesta] de acuerdo con las circunstancias particulares.

Exactamente lo mismo puede decirse del fenómeno de la manifestación, ya que [distinciones como] el «manifestador», el lugar de manifestación, el acto de manifestación, la condición de manifestador del manifestador y la condición de lugar del lugar, etc. [no son sino (reflejos de nuestros) puntos de vista subjetivos]. En realidad, no son sino lo Absoluto, que es esencialmente Uno y que aparece en esos estados diversos, de acuerdo con nuestras perspectivas subjetivas. Se trata de nociones concebidas por nuestra Razón discriminadora, existiendo las distinciones únicamente en nuestra Razón. Es cuestión de formas relativas, relaciones supuestas, derivadas de modo secundario de una única Realidad. Dicha Realidad es Dios, Uno y Único. ¡Nada hay en el Ser sino Dios!

Si hemos entrado en una digresión considerablemente larga acerca del problema de la relación «causa»-«causado» es, en parte, debido a su valor intrínseco como teoría de la causalidad característica de Ibn 'Arabī. Sin embargo, el principal propósito es ilustrar la incapacidad natural de la Razón para alcanzar una verdad profunda acerca de lo Absoluto y el mundo del Ser.

«Quien se conoce a sí mismo [literalmente, “quien conoce su propia alma”] conoce a su Señor», esta famosa Tradición es uno de los adagios

favoritos de Ibn 'Arabī. Aquí lo utiliza una vez más para declarar que no hay ni un solo filósofo o teólogo que haya captado su propio «yo» (o su propia alma) en su profundidad real.

De todos los hombres de conocimiento, ninguno ha conseguido percibir verdaderamente el «alma» y su realidad a excepción de los apóstoles divinamente inspirados y los grandes sufies. En cuanto a los hombres de razonamiento y de pensamiento lógico, ya se trate de los antiguos filósofos o de los teólogos del Islam, ni tan sólo uno de ellos ha acertado en sus debates acerca del «alma» y su esencia. [Es natural, ya que] el pensamiento lógico nunca puede alcanzar la verdad en esta cuestión. Por consiguiente, quien busca el verdadero conocimiento del «alma» mediante el pensamiento es como quien, viendo a un hombre con un tumor, cree que ese hombre es gordo, o como quien sopla para avivar lo que no es combustible.

Las gentes así son «quienes yerran en sus esfuerzos en este mundo, confundidos de que obran bien» (XVIII, 14), ya que quien busca algo mediante un método erróneo puede estar seguro de fracasar en la consecución de su propósito<sup>20</sup>.

Entre los «conocedores» reales y los hombres de Razón se encuentran los de Imaginación (*jayāl*). Son hombres que intentan sinceramente aproximarse a lo Absoluto con la ayuda de las imágenes que les proporcionan su Profeta y Apóstol. Respecto al versículo coránico anteriormente citado acerca del «que disparó», por ejemplo, los hombres de este tipo creen firmemente que el verdadero autor del disparo es Dios, si bien el significado profundo de este versículo escapa a su entendimiento. Aceptan de buena gana como verdadero todo lo que les enseña su Profeta y no se atreven a ser críticos con nada que, según ellos, contradiga a la Razón. Ibn 'Arabī los llama «gentes de Creencia [o Fe]» (*ahl al-imān*).

Las «gentes de Creencia» son quienes aceptan ciegamente todo lo que los profetas y apóstoles les transmiten acerca de lo Absoluto. No deben ser confundidos con quienes aceptan ciegamente las enseñanzas de [los filósofos y teólogos], que piensan con la Razón y que no se sienten satisfechos si no interpretan cualquier mensaje [o sea versículo coránico o Tradición profética] que les sea transmitido mediante pruebas lógicas.

A esas gentes [de Creencia] se refiere la expresión coránica: «o quien presta oído» (L, 37) a los mensajes divinos que transmiten las lenguas de los profetas. Un

hombre así, que preste oído de ese modo, «es un testigo» (L, 37). Dios se retiene aquí a la dimensión ontológica de la Imaginación y al uso adecuado de la facultad de Imaginación. Ello corresponde a las palabras del Profeta [Muhammad] acerca de la «perfección de la Creencia» (*ihsān*)<sup>21</sup>: «...que adores a Dios como si Lo vieras». Dios se halla siempre en la dirección hacia la que reza un hombre. Por esa razón, un hombre así es un testigo<sup>22</sup>.

«Ser un testigo (*sahīd*)», en este pasaje, se refiere, según lo interpreta Ibn ‘Arabī, al estado espiritual en que un hombre «presencia», o sea está presente con su corazón, el plano ontológico de la Imaginación. Se trata de un estado en que el corazón de un «conocedor» percibe en las imágenes sensibles algunas de las cosas que pertenecen propiamente al mundo de lo Invisible. El corazón de un «conocedor», cuando alcanza este estado, se encuentra en el mundo de la imaginación y empieza a presenciar en imágenes diversos estados del mundo invisible.

Cabe señalar que hacia el final del citado pasaje, en referencia a la famosa Tradición de la *ihsān*, Ibn ‘Arabī subraya la expresión: «...que adores a Dios como si Lo vieras». Según su interpretación, describe el grado más bajo y débil del «testimonio» en cuestión. Es el grado inferior de la presencia mental en el plano ontológico de la Imaginación, ya que se dice: «como si Lo vieras». Como lo indica la formulación misma de la frase, el hombre todavía no ve realmente a Dios. De momento, no se produce una visión real. El hombre actúa *como si* tuviera una visión real.

Pero, cuando el corazón del «conocedor» se fortalece y asciende a un grado superior, el objeto del «testimonio» se hace visible al ojo (*baṣīra*) interno y espiritual, aunque, por el momento, no se produzca todavía visión alguna a sus ojos físicos<sup>23</sup>.

Al ascender el «conocedor» al siguiente grado, el objeto se hace visible tanto a sus ojos físicos como a los espirituales. Si sigue ascendiendo y, por último, alcanza el grado máximo, el que «presencia» y el objeto «presenciado» se unen por completo. En esta fase, ya no es el corazón humano el que «presencia» su objeto, sino que lo Absoluto se «presencia» a sí mismo y en sí mismo. Ésta es la fase del «santo» (*wālī*).

Así, cuando un hombre «despierta» y se eleva hasta el grado máximo de «santidad», empieza a ser testigo de un fenómeno extraordinario, ya

que su ojo espiritual está abierto a la realidad de lo que hemos descrito anteriormente bajo el título de «nueva creación».

A los ojos de un verdadero «conocedor», lo Absoluto [cualquiera que sea la forma en que aparezca] es siempre el «reconocido» que nunca es negado<sup>24</sup>. Las gentes que reconocen lo Absoluto bajo todas las formas fenoménicas de este mundo harán exactamente lo mismo en el Más Allá.

Ésta es la razón de que Dios diga [acerca de este tipo de gente]: «para quien tenga corazón (*qalb*)» (L, 37), ya que [un hombre así] conoce la constante transformación de lo Absoluto en diversas formas, por el hecho de que su «corazón» cambia constantemente de una a otra<sup>25</sup>.

Un hombre así llega a conocer su propio «yo» a través [del conocimiento de la transformación constante] de sí mismo. [Y de ello obtiene el conocimiento real de lo Absoluto, ya que] su propio «yo» no es sino la Ipseidad de lo Absoluto. [Y el conocimiento así obtenido puede extenderse fácilmente a todo, porque] todas las cosas, en el mundo del Ser, ya sean presentes o futuras, son la Ipseidad de lo Absoluto. Ciertamente, cada cosa es la Ipseidad misma<sup>26</sup>.

Un verdadero «conocedor» que conoce su propio «corazón» (*qalb*) ve con su mirada interna cómo cambia éste constantemente y se transforma (*qalb* o *taqallub*), en cada momento, en infinidad de modos y estados. Sabe, al mismo tiempo, que su «corazón» es una manifestación de lo Absoluto y la Ipseidad de éste. Naturalmente, su «corazón» es la única cosa en el mundo cuya estructura interna puede conocer mediante la introspección. Pero también es muy consciente de que todas las demás cosas deben poseer exactamente la misma estructura que su «corazón». Así, un hombre que conoce su propio «corazón» desde dentro conoce también lo Absoluto transformándose en cada momento en todas las formas posibles del mundo.

La categoría a la que pertenece un «conocedor» así constituye el grado supremo en la escala de la humanidad. El tema del siguiente capítulo será el de esta categoría de hombres.

## XVI. Apóstol, Profeta y Santo

El capítulo anterior ha puesto de manifiesto que, en el momento en que empezamos a considerar al Hombre en el nivel individual, nos enfrentamos a la existencia de diversos grados. También hemos visto que el grado humano más elevado es el de la «santidad» (*walāya*). El Santo (*walī*) es el mayor «conocedor» de Dios y, en consecuencia, de la estructura esencial del Ser. Dicho de otro modo, el Santo es el Hombre Perfecto por excelencia. El tema central de este capítulo será el concepto de «santidad»<sup>1</sup>.

Empezaremos señalando que, según Ibn 'Arabī, el concepto de Santo incluye tanto al Profeta (*nabī*) como al Apóstol (*rasūl*). En pocas palabras, el Santo es el concepto más amplio de los tres y abarca los de Profeta y Apóstol. En segundo lugar, se encuentra el concepto de Profeta, que incluye el de Apóstol, siendo éste el menor de los tres. Como dice al-Qāshānī, «todo Apóstol es un Profeta, y todo Profeta es un Santo, pero no viceversa».

Hay en los *Fuṣūṣ*<sup>2</sup> un pasaje considerablemente largo en que Ibn 'Arabī desarrolla su pensamiento acerca de la relación que existe entre estos tres conceptos. El razonamiento es muy complicado y algo confuso, pero se puede dilucidar su esencia de la siguiente manera.

El primer punto que debemos señalar acerca del concepto de Santo es que *walī* es un Nombre divino. El hecho de que *walī* sea uno de los Nombres de Dios implica que se trata de un aspecto de lo Absoluto. A este respecto, el Santo es radicalmente diferente del Profeta y del Apóstol, ya que las palabras *nabī* y *rasūl* no son Nombres divinos, sino propias de los seres humanos. «*Walī* es un Nombre de Dios», dice Ibn 'Arabī, «pero Dios nunca Se ha llamado a Sí mismo *nabī* ni *rasūl*. En cambio, Se ha llamado *walī* y ha hecho de esta palabra uno de Sus Nombres»<sup>3</sup>.

Así, pues, *walī* es un Nombre divino. Pero hasta un hombre, si su co-

nocimiento de Dios alcanza el grado supremo, puede ser digno de él: es un *walī*. Sin embargo, el *walī* humano, al ser completamente consciente de su «servidumbre» (*'ubūdiyya*), no gusta de usarlo públicamente, ya que sabe que la palabra *walī* pertenece sólo a Dios y que, cuando un ser humano se convierte en *walī*, supuestamente, transciende la posición de «siervo» y adquiere el «Señorío» (*rūbūbiyya*). Sin embargo, le guste o no, sucede de vez en cuando que un místico transciende la posición de «servidumbre». Este fenómeno puede producirse cuando el místico se anega por completo en lo Absoluto y pierde conciencia de su propia «servidumbre»<sup>4</sup>.

Cabe señalar que, al ser *walī* un nombre común a Dios y al Hombre, la *walāya* no deja nunca de existir. Dado que Dios existe eternamente, la «santidad» también. Mientras quede en el mundo aunque sólo sea un hombre de elevado poder espiritual que alcance el rango de «santidad» (y, de hecho, existirá un hombre así en todas las épocas), ésta permanecerá intacta.

Las condiciones de profeta o de apóstol están históricamente condicionadas y pueden, por tanto, ser intermitentes o, incluso, desaparecer por completo<sup>5</sup>. En realidad, sabemos que la cadena profética se terminó históricamente con Muhammād, el último de los auténticos profetas. Después de Muhammād, ya no hay un Profeta que sea, al mismo tiempo, un Legislador (*mušarri'*). Después de Muhammād, sólo hay lo que Ibn 'Arabī llama «profecía general» (*nubuuwa 'āmma*), o sea profecía sin institución de la Ley, que es la «santidad».

(*Walī*) es el único nombre que permanece por siempre en la humanidad, no sólo en este mundo, sino también en el Más Allá. En cuanto a los nombres que son propios del Hombre y no de Dios (Profeta y Apóstol), dejan de existir al cesar la profecía y el apostolado. Sin embargo, Dios ha dado muestras de especial misericordia para con sus siervos al permitir que, entre ellos, exista la «profecía general», que no está acompañada por la institución de la Ley<sup>6</sup>.

Este pasaje pone de manifiesto que, según Ibn 'Arabī, la institución de la Ley (*tašrī'*) constituye una de las características del Profeta. Desde este punto de vista, divide a los profetas en dos clases: 1) los que instituyen la Ley (*nabī mušarri'*) y 2) aquéllos cuya actividad profética se desarrolla en el ámbito de una Ley establecida (*nabī mušarra' la-hu*). La primera catego-

ría corresponde a hombres como Moisés, Jesús, y Muḥammad. Cada uno de ellos instituyó una Ley particular por Mandato divino. Representan la segunda categoría los que, como los sucesivos profetas de Israel, viven y cumplen su misión profética dentro de los límites de la Ley instituida por Moisés.

Como ya hemos visto, el de Santo es el concepto más amplio en lo que a extensión se refiere y el más básico en la medida en que no puede haber Profeta ni Apóstol sin que se establezca previamente la «santidad». El Profeta es un Santo que añade a su «santidad» un rasgo distintivo suplementario: un conocimiento particular de las cosas desconocidas e invisibles. Y el Apóstol es un Santo que añade una característica a su «santidad» y «profecía»: la conciencia de su misión y la capacidad de transmitir mensajes divinos a sus seguidores.

De ello deducimos que el primer requisito para que un hombre sea Perfecto es que alcance el rango de *walī* y que la *walāya* es el atributo más general y fundamental de todos los del Hombre Perfecto. ¿Qué significa, pues, *walāya*?

*Walāya* implica, en primer lugar, un conocimiento perfecto de la verdad esencial acerca de lo Absoluto, el mundo y la relación que existe entre ambos<sup>7</sup>. Un hombre que haya alcanzado el rango de «santidad» tiene una conciencia clara de ser una manifestación de lo Absoluto y de que, como tal, es, en esencia, lo mismo que lo Absoluto. También es consciente de que, al igual que su propia estructura interna, todos los Muchos fenoménicos consisten en manifestaciones de lo Absoluto y, en este sentido, son lo mismo que lo Absoluto. Ésta precisamente es la conciencia de la «unicidad del Ser» (*wahdat al-wujiūd*) esencial y fundamental.

El Santo sólo obtiene esta conciencia de la «unicidad del Ser» «aniquilándose» y anegándose por completo en lo Absoluto. A través de la experiencia de autoaniquilación,<sup>8</sup> se transforma a sí mismo, por así decirlo, en el «interior» de lo Absoluto, viendo desde allí la realidad de todas las cosas por «saber inmediato». El concepto de «autoaniquilación» (*fānā*), en este sentido, desempeña un papel extremadamente importante en la teoría de la *wayāla*. La «autoaniquilación» es, de hecho, el primer elemento en los atributos esenciales del Santo.

Ibn 'Arabī distingue tres etapas en la «autoaniquilación»<sup>8</sup>. La primera es la aniquilación de los atributos. Esta etapa recibe el nombre de *tajalluq*.

Significa que el místico ha «aniquilado» todos sus atributos humanos y, en lugar de éstos, «adopta como suyos» (*tajalluq*) los Atributos divinos. Consiste, como dice concisamente Bālī Effendi<sup>9</sup>, en «aniquilar sus propios atributos en los Atributos de lo Absoluto». La segunda etapa se denomina *tahaqquq*. En ella, el místico «aniquila» su esencia (*dāt*) y realiza (*tahaqquq*) en él su unidad con lo Absoluto. Bālī Effendi<sup>10</sup> describe esta fase como «la aniquilación de la propia esencia de uno en la Esencia de lo Absoluto». La tercera y última etapa recibe el nombre de *ta'alluq*. La palabra *ta'alluq* significa literalmente «firme adherencia» e indica que el hombre que se halla en este estado permanece firmemente vinculado a la propiedad esencial de *walāya*, de modo que nunca se separa de ésta, haga lo que haga en el mundo de la existencia empírica. El estado de *ta'alluq* corresponde a lo que se conoce más corrientemente como el estado de «autosubsistencia» (*baqā'*), que sigue al de *fanā'*. En este estado espiritual, el místico recobra el «yo» que había aniquilado, pero no lo recobra en sí mismo sino en medio de Esencia divina. En su conciencia plenamente iluminada, ya no queda ni rastro de su antiguo ego personal. Sólo es consciente de que, tras haber perdido su vida, subsiste en la Esencia divina y, por consiguiente, no es él quien existe, en realidad, sino lo Absoluto. Haga lo que haga, no es él quien lo hace sino Dios. Bālī Effendi describe este proceso como «aniquilar sus acciones en las Acciones de lo Absoluto»<sup>11</sup>.

La «santidad» cobra existencia sólo mediante la experiencia de la «autoaniquilación» aquí descrita. Amplia es la conciencia del Santo que ha pasado a través de semejante experiencia, ya que presencia la asombrosa escena de todas las cosas emergiendo en el ilimitado océano de la Vida divina y es consciente de que todo ello se produce, en realidad, en su propio interior. En la elevación de este estado espiritual, la conciencia del Santo es idéntica a la Consciencia divina que todavía no ha empezado a dividirse en infinidad de «determinaciones» (*ta'ayyunnāt*)<sup>12</sup>. Un hombre así es el «conocedor» supremo y, como es natural, se sume en un profundo silencio (*sukūt*)<sup>13</sup>, ya que el contenido del conocimiento más profundo es inefable.

Tal es la base existencial sobre la cual se establece la «santidad». Sobre esa misma base, se establece la «profecía» con una propiedad adicional y, sobre la «profecía», se establece el «apostolado» con una característica más.

El Profeta y el Apóstol están estrechamente unidos a este mundo. Sus funciones están relacionadas con él, ya que la institución de la Ley siempre tiene como objetivo regular la vida mundanal de modo que la gente obtenga felicidad eterna en la próxima. La «santidad», en cambio, no tiene una relación tan esencial con este mundo.

Así, la «profecía» y el «apostolado» pueden desaparecer de sus sujetos, pero no así la calidad o el título de «santidad». Aquéllos de quienes desaparecen los títulos de «profecía» y de «apostolado» se convierten inmediatamente en Santos sin cualificación alguna. Por otra parte, dado que, en el Más Allá, no puede haber institución de la Ley, todo aquél que, en este mundo, sea Profeta o Apóstol, seguirá existiendo en el próximo con el rango de «santidad»<sup>14</sup>.

Como acabamos de señalar, el Profeta es un Santo con una cualificación más (o sea el rango de «santidad» más el de «profecía»), y el Apóstol es un Profeta con otra cualificación más (o sea el rango de «santidad», más el de «profecía», más el de «apostolado»). Por lo tanto, el Profeta reúne dos rangos en una sola persona, y el Apóstol reúne tres rangos. Existen, pues, tres rangos distintos: la «santidad», la «profecía» y el «apostolado». La cuestión que se plantea naturalmente es la de saber cuál de los tres es el más elevado. A este respecto, el punto más problemático, según Ibn 'Arabī, es el de la posición de «santidad». En contra de los sufies que consideran la «santidad» como tal igual de elevada que la «profecía» y el «apostolado», Ibn 'Arabī afirma con énfasis que sólo cuando estos dos o tres rangos coexisten en una persona se puede considerar su «santidad» tan elevada como su «profecía» y «apostolado».

[Cuando una misma persona reúne en sí estas dos o tres calificaciones,] el hombre, en calidad de «conocedor» o Santo, es más completo y perfecto que en calidad de Apóstol o en la de hombre que ha instituido una Ley divina [, un Profeta]. Por tanto, cuando oigas a un hombre perteneciente a las «gentes de Dios» diciendo que la «santidad» es más elevada que la «profecía», o cuando semejante afirmación te sea transmitida a través de otra persona, debes entender que se refiere a lo que acabo de formular.

Del mismo modo, cuando un hombre así declara que el Santo se halla por encima del Profeta y del Apóstol, está hablando de una misma persona. En realidad, el Apóstol como Santo es más completo [y perfecto] que como Profeta y Apóstol. Sin embargo, no sucede lo mismo cuando un Santo [o sea un Santo dis-

tinto] que sigue [a un Profeta o un Apóstol en la comunidad] es más elevado que el Profeta o el Apóstol<sup>15</sup>.

La última frase de este pasaje pone de relieve el hecho de que, en caso de que las tres calificaciones (Santo, Profeta y Apóstol) no coincidan en una misma persona, sino en tres personas distintas, hay un aspecto en que el Santo debe necesariamente seguir y subordinarse al Profeta o al Apóstol. La razón de ello es que el Apóstol posee un conocimiento de la Ley particular (o sea «conocimiento exterior», *‘ilm zāhir*) con el que ha sido enviado a su comunidad, mientras que el Santo no posee dicho conocimiento. En lo relativo a las reglas de la Ley, éste debe seguir al Apóstol de su época.

Pero también hay cierto aspecto en que el Santo es superior al Apóstol, ya que el Santo no sólo posee un conocimiento completo acerca de Dios y la realidad de las cosas («conocimiento interior» *‘ilm bātin*), sino que también es consciente del hecho de poseer dicho conocimiento. En cambio, ni el Apóstol ni el Profeta son conscientes de ello, a pesar de que ellos también poseen ese conocimiento.

Del hecho de que el «apostolado» se base en tres constituyentes distintos se desprende que existen distintos grados entre los Apóstoles. He aquí el concepto de los «diferentes grados entre los apóstoles» (*tafā’ul al-rasūl*).

Todos los apóstoles, en lo que a su «santidad» se refiere, son iguales y se encuentran en un mismo nivel. Pero, en la realidad, difieren necesariamente uno de otro a causa de sus estrechas relaciones con las situaciones concretas de la época y del país en que viven. Lo mismo se puede decir del Profeta. La naturaleza y el rango de un Apóstol se ven decididamente afectados por las condiciones materiales y espirituales que determinan la situación de la nación en que ejerce su apostolado. Asimismo, el rango de un Profeta se verá considerablemente influido por la cantidad de conocimiento que posea.

Has de saber que los apóstoles como tales, y no como santos o «conocedores», se hallan en diferentes grados, de acuerdo con el estado de su comunidad, ya que la cantidad de conocimiento que poseen acerca de su propia misión apostólica es proporcional a lo que necesita su comunidad, ni más ni menos. Dado que las comunidades difieren entre sí en función de la superioridad relativa, los

apóstoles también son superiores o inferiores en función del conocimiento de su misión de acuerdo con la diferencia que existe entre las naciones. A ello se refieren las palabras de Dios: «Hicimos que unos apóstoles fueran superiores a otros» (II, 253).

Asimismo, [los profetas] difieren entre sí en rango, de acuerdo con sus capacidades individuales en cuanto respecta a conocimientos y juicios. A ello se refieren las palabras de Dios: «E hicimos que unos profetas fueran superiores a otros» (XVII, 55)<sup>16</sup>.

En el capítulo XIV, vimos que el Hombre Perfecto, en el plano cósmico, es el «lugarteniente» de Dios. Lo mismo puede decirse del Hombre Perfecto en el plano individual. En este plano, el Santo, el Profeta y el Apóstol encarnan la idea del Hombre Perfecto. Los tres son «lugartenientes» (*julafā'*) de Dios por ser los lugares de teofanía más completos de la tierra<sup>17</sup>. Son manifestaciones concretas de la «Realidad de Muhammad» (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*) que vimos en el capítulo<sup>18</sup>.

El término *jalīfa*, que significa «lugarteniente» es algo ambiguo, ya que se utiliza normalmente para indicar el jefe político de la comunidad musulmana, el califa<sup>19</sup>. En vista de ello, Ibn 'Arabī distingue estrictamente dos tipos de *jalīfa*: 1) el «lugarteniente de Dios» (*jalīfa Allāh* o *jalīfa 'an Allāh*) y 2) el «lugarteniente [o sucesor] del Apóstol» (*jalīfa al-rasūl* o *jalīfa 'an al-rasūl*). El lugarteniente, en el sentido del Hombre Perfecto (1), es totalmente diferente del califa, el jefe histórico y político de la comunidad musulmana, que lleva el mismo nombre (2).

Dios tiene Sus «lugartenientes» sobre la tierra: son los apóstoles. En cuanto a los califas que conocemos hoy en día, son [«lugartenientes» o «sucesores»] de los apóstoles, y no de Dios, ya que un califa gobierna [la comunidad] estrictamente de acuerdo con los dictados de la Ley de origen apostólico y nunca la excede<sup>20</sup>.

Sin embargo, hay casos excepcionales en que un califa, o sea un «lugarteniente» o sucesor del Apóstol, está en contacto con la fuente misma de la que éste ha extraído su conocimiento, y gobierna la comunidad de acuerdo con la Ley interna que recibe directamente de Dios. Un hombre así es, exteriormente, un *jalīfa* del Apóstol pero, interiormente, es un *jalīfa* de Dios.

Un hombre así es, en apariencia, un seguidor [*muttabi'*, a saber, del Apóstol] en el sentido en que se conforma [a la Ley] en su gobierno de la comunidad: Jesús, por ejemplo, cuando descienda sobre la tierra y gobierne el mundo<sup>21</sup>. Otro ejemplo es el Profeta Muhammad. A ello se refieren las palabras de Dios: «Ésos son los hombres a quienes Dios ha dado guía. Seguid, pues, su guía» (VI, 90). Un hombre de esta clase, en virtud del modo en que obtiene [el conocimiento] del que es consciente, es «especialmente privilegiados» (*mujtass*) y «conforme» (*muwâfiq*)<sup>22</sup>. A este respecto, está, en cierta manera, en la misma posición que el Profeta [Muhammad] quien, al confirmar la Ley de los apóstoles que lo precedieron, la confirmó en su propio nombre, de modo que nosotros, sus seguidores, lo seguimos a él [al aceptar la Ley] como *suya* y no como una Ley establecida por alguno de sus predecesores. De igual manera, el «lugarteniente de Dios» obtiene [su conocimiento] de la misma fuente que el Apóstol.

Un hombre así, en terminología mística, recibe el nombre de «lugarteniente de Dios» y, en terminología normal [no mística], el de «lugarteniente del Apóstol de Dios».

Ésta es la razón por la cual el Apóstol de Dios [Muhammad] murió sin designar explícitamente a nadie como su *jalīfa*. Actuó así porque sabía que entre sus fieles aparecería alguien que recibiría la «lugartenencia» directamente de su Señor y se convertiría en «lugarteniente de Dios», conformándose perfectamente a la Ley establecida [por el Apóstol].

Uno de los términos clave de la teoría de Ibn 'Arabī sobre la *walāya* es el «Sello» (*jatam*), que significa la unidad última y final de una serie. Me gustaría concluir este capítulo con una breve consideración acerca de este concepto, si bien los problemas que plantea, en su mayoría, transcinden el ámbito de este libro, que aspira a dilucidar la estructura ontológica de la cosmovisión de Ibn 'Arabī.

El término *jatam* aparece en dos expresiones: 1) el Sello de los Profetas (*jatam al-anbiyā'*) o Sello de los Apóstoles (*jatam al-nusul*) y 2) el Sello de los Santos (*jatam al-awliyā'*). Conforme al uso generalmente aceptado en el Islam, la primera expresión, el «Sello de los Profetas» se refiere al Profeta Muhammad. La expresión en sí no contiene nada original, y se utiliza a menudo de acuerdo con la creencia común en el Islam de que el Profeta Muhammad representa históricamente el último eslabón de una larga cadena de profetas, no habiendo así ninguna posibilidad de que aparezca un auténtico Profeta después de él.

Con la segunda expresión, el «Sello de los Santos», que es naturalmente más problemática, Ibn 'Arabī se refiere con probabilidad a sí mismo, por lo menos mientras dure este mundo<sup>23</sup>, aunque no lo diga explícitamente en los *Fusūṣ*. Como señala Affīṣī<sup>24</sup>, además de insinuar esta idea en muchas partes de sus escritos mediante expresiones ambiguas como, por ejemplo, «el Sello de la santidad muhammadiana (*walāya muhammadīyya*) es un hombre de noble cuna árabe que vive en nuestra época», etc., Ibn 'Arabī declara, en un pasaje de las *Futuḥāt al-Makkiyya*, «Soy el Sello de la santidad, no cabe duda acerca de ello, [el Sello de] la herencia del hāšimí [Muhammad] y del Mesías».

Pero, tanto si con el Sello Ibn 'Arabī se refiere a sí mismo como si no, la cuestión no tiene más que una importancia secundaria para nosotros. Para el propósito específico de este libro, lo que importa realmente es el concepto mismo del Sello.

El problema gira en torno al origen fundamental del conocimiento supremo propio de la clase de los «conocedores» superiores.

Este conocimiento [supremo] pertenece exclusivamente al Sello de los Apóstoles y al Sello de los Santos. Ninguno de los Profetas y Apóstoles obtiene su conocimiento sino del nicho sagrado del Último Apóstol<sup>25</sup>, y ninguno de los Santos lo obtiene sino del nicho del Último Santo<sup>26</sup>.

La última frase puede sugerir la idea errónea de que Ibn 'Arabī habla aquí de dos «nichos» distintos. En realidad, sólo hay un nicho de donde todos obtienen el conocimiento supremo, ya que, como dice al-Qāshāñī<sup>27</sup>, si todos los Apóstoles lo obtienen del Sello de los Apóstoles, éste lo obtiene de su propio «nicho» interior, en calidad de Sello de los Santos<sup>28</sup>, de modo que, en definitiva, todos los Apóstoles y los Santos obtienen su Luz del Sello de los Santos.

En cuanto a la superioridad relativa entre el Sello de los Apóstoles y el Sello de los Santos, Ibn 'Arabī expresa su opinión de la siguiente manera<sup>29</sup>:

Verdad es que el Sello de los Santos sigue externamente lo que el Sello de los Apóstoles ha establecido, a saber, la Ley Sagrada. Sin embargo, ello no merma en modo alguno el rango espiritual del Sello de los Santos. Tampoco con-

tradice lo que he dicho antes [acerca de que todos los Apóstoles obtienen su conocimiento esotérico del «nicho» del Sello de los Santos], ya que [significa sencillamente que] el Sello de los Santos es, en cierto aspecto, inferior en rango [al Sello de los Apóstoles] y es superior en otro aspecto.

Esta interpretación queda confirmada por lo que sucedió en nuestra religión, a saber, el hecho [por ejemplo] de que 'Umar demostrara ser superior [a Muḥammad] en su decisión acerca del tratamiento que convenía dar a los prisioneros de Badr y también respecto a la fertilización de la palmera datilera. Un hombre «perfecto» no necesita ser superior a otros en todas las cuestiones y aspectos. Lo que [las personas espirituales] consideran importante es la superioridad en lo que se refiere al conocimiento acerca de Dios. Ése es el único punto importante. En cuanto a los asuntos mundanales, no revisten relevancia alguna en las mentes [de las personas espirituales].

Respecto al problema de la relación entre el Sello de los Santos y el Sello de los Apóstoles, Ibn 'Arabī se refiere a una famosa Tradición en que Muḥammad se compara a sí mismo con el último ladrillo que remata y completa un muro entero. Luego, relaciona esta Tradición con una visión que tuvo en La Meca, en el año 599 h.

En esa visión, Ibn 'Arabī vio la Ka'ba, la Casa de Dios. La Ka'ba estaba hecha de ladrillos de oro y plata (siendo el ladrillo de plata símbolo del Profeta, y el ladrillo de oro, símbolo del Santo). En el muro de la Ka'ba, tal como lo vio, faltaban dos ladrillos, uno de oro y otro de plata. En su sueño, Ibn 'Arabī sintió claramente que los ladrillos que faltaban no eran sino él mismo. Y la construcción de la Ka'ba se completó cuando ocupó el lugar vacante.

Una vez, el Profeta [Muḥammad] comparó la «profecía» a un muro hecho de ladrillos en que sólo quedaba por llenar el hueco de un ladrillo que faltaba. Muḥammad era ese ladrillo. Lo importante es que vio, como dice [en esta Tradición], que faltaba un único ladrillo.

En cuanto al Sello de los Santos, éste tendría sin duda visiones de naturaleza similar. Sin duda vería lo que el Profeta simbolizó con un muro. [La única diferencia consistiría en que] vería que faltaban dos ladrillos en el muro, siendo éste de ladrillos de plata y de oro. Y advertiría que los dos ladrillos que faltaban eran uno de oro y otro de plata. Más adelante, en esa visión, sin duda se vería a sí mismo adecuado para ocupar el lugar de esos dos ladrillos. Vería así que los dos

ladrillos que completan el muro no simbolizan sino el Sello de los Santos. La razón por la que debe indefectiblemente verse a sí mismo como dos ladrillos es la siguiente: él es, externamente, un seguidor de la Ley establecida por el Sello de los Apóstoles. Este hecho era [simbolizado, en la visión, por] el lugar correspondiente al ladrillo de plata. Pero ése no es más que el aspecto «externo» del Sello de los Santos, que se ocupa de las reglas legales respecto a las cuales se limita a seguir al Sello de los Apóstoles. Pero, por otra parte, en lo más profundo de su corazón, obtiene directamente de Dios aquello para lo que, *externamente*, es un simple seguidor [del Sello de los Apóstoles].

Todo ello sucede porque ve el estado de las cosas tal como es realmente, de modo que no puede sino ver la cuestión de esta forma. A este respecto, le corresponde internamente el hueco del ladrillo de oro, ya que obtiene su conocimiento de la misma fuente de la que obtiene el ángel [Gabriel] lo que transmite al Apóstol.

Si has entendido lo que he indicado aquí con la metáfora, has obtenido un conocimiento en extremo valioso acerca de todas las cosas. Todos los profetas, [en la larga cadena histórica de la «profecía», que va] desde Adán hasta el último Profeta, han obtenido invariablemente su [Luz profética] del «nicho» del Sello de los Profetas, aunque la existencia corpórea de éste fuera posterior a la de los demás. La razón de ello es que Muḥammad, en su Realidad<sup>30</sup>, existía [desde la eternidad]. A ello se refieren sus palabras [en una Tradición]: «Yo era profeta incluso cuando Adán se hallaba entre el agua y la arcilla»<sup>31</sup>.

Acerca del significado de este pasaje, al-Qāshānī hace una interesante observación<sup>32</sup>. Se podría interpretar que la descripción de Ibn ‘Arabī implica la superioridad del Sello de los Santos respecto al Profeta Muḥammad, ya que la posición de éste corresponde simbólicamente a un solo ladrillo, mientras que la del Sello de los Santos corresponde a dos ladrillos, uno de plata, en señal de subordinación «externa» a Muḥammad, y otro de resplandeciente oro, en señal de su propia Luz. Al-Qāshānī pone en guardia al lector contra esta interpretación, señalando que, de acuerdo con la Tradición en cuestión, en la Ka’ba faltaba un solo ladrillo y que, cuando Muḥammad llenó el hueco, el edificio se completó. Según dice, esto significa que Muḥammad era *de facto* el Sello de los Santos. Lo que ocurre es que Muḥammad apareció sólo en calidad de Profeta-Apóstol, e hizo lo que hizo como tal, y no en calidad de Santo. En otras palabras, no manifestó la forma de la *walāya*.

La visión que Ibn ‘Arabī tuvo en La Meca se formó en el mundo de la Imaginación, basándose en este hecho histórico. Muhammad era *de facto* el Sello de los Santos pero, dado que no se manifestó como tal, siguió existiendo la necesidad de que otra persona apareciera, como fenómeno histórico, en calidad de Sello de los Santos. Dicho de otro modo, la «santidad», en el caso de Muhammad, permaneció en el «interior». Esta «santidad interior», o sea oculta, se hace patente sólo con la aparición del Sello de los Santos.

Respecto a la diferencia entre el Sello de los Santos y el resto de los Santos, Ibn ‘Arabī señala que, en aquél, la «santidad» es esencial, mientras que, en éstos, es algo que antes debe ser «adquirido». Por esta razón (según al-Qāshānī)<sup>33</sup>, la «santidad» de aquél recibe el nombre de «santidad solar» (*walāya šamsiyya*), mientras que la de éstos se denomina «santidad lunar» (*walāya qamariyya*).

## XVII. El poder mágico del Hombre Perfecto

Ibn 'Arabī reconoce en el Hombre Perfecto cierto tipo de poder mágico. No resulta extraño, ya que el Hombre Perfecto, como «conocedor» (*ārif*), posee, por definición, un poder espiritual inusitadamente desarrollado y, como es natural, su mente muestra una actividad extraordinaria.

Este excepcional poder se conoce como *himma*, que indica una energía espiritual concentrada. Según Ibn 'Arabī, un «conocedor» puede, si lo desea, influir en cualquier objeto por el simple hecho de concentrar toda su energía espiritual sobre éste. Puede, incluso, crear una cosa que no exista realmente. En definitiva, un «conocedor» es capaz de supeditar cualquier cosa a su voluntad. Está dotado del poder de *tasjīr*.

La palabra *tasjīr* nos recuerda al rey Salomón. Sabido es, y aceptado en el Islam, que Salomón poseía un poder sobrenatural mediante el cual podía dominar la Naturaleza y cambiarla a voluntad. Podía, por ejemplo, provocar que los vientos soplaran en la dirección que él deseara. Se dice que podía controlar a voluntad los seres invisibles.

Sin embargo, según Ibn 'Arabī, Salomón no ejercía el control sobre la Naturaleza a través de su *himma*. A este respecto, Salomón ocupa un lugar muy particular. Se trata de un favor especial que Dios le había otorgado de un modo peculiar, ya que, para obrar milagros, no recurría a la concentración de la mente conocida como *himma*. Sólo tenía que «mandar» (*amr*). Todo lo que recibiera de él la orden de hacer algo obedecía inmediatamente esa orden. Ese tipo de *tasjīr* es, según Ibn 'Arabī, de un grado superior al *tasjīr* mediante la *himma*, ya que aquél obra directamente sobre el objeto.

El *tasjīr* característico de Salomón que hizo a éste superior a los demás y que Dios le había dado como parte [esencial] de su monarquía que no debía poseer nadie después de él, ese *tasjīr* se caracterizaba por ser ejercido mediante su «man-

dato». Dios dice: «Así le sometimos [a Salomón] el viento, de modo que sopla según sus órdenes» (XXI, 81). [Lo realmente característico del caso de Salomón] no es el simple hecho de que pudiera ejercer el *tasjīr*, ya que Dios dice de todos nosotros, sin discriminación alguna: «Y os sometimos todo cuanto se halla en el cielo y en la tierra» (XXXI, 20). Aquí dice haber puesto bajo nuestro control los vientos, las estrellas y demás. Pero [en nuestro caso,] el *tasjīr* no se produce por mandato nuestro, sino de Dios. Si reflexionas, advertirás que lo que caracterizaba a Salomón [no] era [el *tasjīr* en sí] sino el hecho de que [el *tasjīr*] pudiera ser ejercido por su propio mandato. Para ello, no precisaba *himma* o concentración mental alguna. Lo único que tenía que hacer era «mandar».

Menciono este punto específicamente porque todos sabemos que las cosas del mundo pueden verse afectadas e influidas por cierto tipo de fuerza mental cuando ésta se halla en un elevado estado de concentración. Yo mismo he sido testigo de este fenómeno, en mi vida [mística]. Sin embargo, Salomón sólo tenía que dirigir la voz de mando a lo que quisiera controlar, sin necesidad alguna de *himma* ni de concentración<sup>2</sup>.

¿En qué consiste, pues, la concentración espiritual denominada *himma*? Resultará más fácil de captar si tratamos de concebirla por analogía con nuestra experiencia corriente de la imaginación. En la imaginación, podemos producir lo que queramos, incluso cosas que no existan en el mundo exterior. Un objeto así imaginado sólo existe en nuestras mentes. De un modo similar, un auténtico «conocedor» que haya alcanzado el nivel de *walāya* es capaz de producir, mediante su poder espiritual concentrado, cosas que, en realidad, no se encuentran allí, con la diferencia de que produce el objeto en cuestión en el mundo exterior. Se trata a todas luces de un tipo de «creación» (*jalq*), pero no debe ser identificado ni confundido con el acto divino de creación.

Cualquiera puede crear en su mente, mediante la facultad de la imaginación, cosas que no poseen existencia sino en la propia imaginación. Se trata de una experiencia común. Pero el «conocedor» crea, por la *himma*, cosas que poseen existencia fuera del lugar de la *himma* [o sea fuera de la mente].

[Sin embargo, el objeto así creado por la *himma* continúa existiendo] sólo mientras la *himma* lo mantenga sin verse debilitada por la conservación de lo que ha creado. Tan pronto como amaina la concentración, y la mente del «conocedor» se distrae del mantenimiento de lo que ha creado, el objeto creado desapa-

rece. No así en los casos especiales en que un «conocedor» haya obtenido un control firme sobre todas las Presencias [niveles ontológicos del Ser], de modo que su mente los tenga siempre a la vista todos a un tiempo. De hecho, la mente de un hombre así [incluso si pierde de vista las Presencias, no las pierde todas de vista]. Sin duda queda al menos una Presencia en su mente<sup>3</sup>.

Conviene recordar en este punto las cinco Presencias del Ser mencionadas en el primer capítulo. Las Presencias se clasifican de diversas maneras. Una de las clasificaciones, por dar un ejemplo de clasificación algo distinta de la explicada en el primer capítulo, divide el mundo del Ser en: 1) la Presencia de los Sentidos (el plano de la experiencia sensible), 2) la Presencia de las Imágenes, 3) la Presencia de los Espíritus (*arwāh*), 4) la Presencia de los Intelectos ('*uqūl*) y la Presencia de la Esencia. Pero el modo en que las Presencias estén clasificadas no tiene gran importancia en este contexto. Lo que sí es esencial es saber que el mundo del Ser está estructurado en términos de niveles o planos y que dichos planos se relacionan entre sí de manera orgánica, lo cual significa que cualquier cosa que exista en el plano de la experiencia sensible, por ejemplo, tiene una existencia correspondiente en los planos más elevados, de una forma determinada propia de cada plano, de modo que, finalmente, se remonta a la Esencia misma de lo Absoluto como base ontológica.

Debido a esta estructura particular del Ser, el «conocedor» puede, concentrando toda su energía espiritual en un objeto, en uno de los niveles suprasensibles, producir el objeto en cuestión bajo una forma sensible y en el nivel de la realidad concreta. Manteniendo espiritualmente la forma de un objeto en un nivel superior, puede mantener las formas de dicho objeto en los niveles inferiores del Ser.

Pero esta «creación» espiritual difiere esencialmente de la Creación divina en un punto fundamental. Cuando, por ejemplo, el «conocedor» ha producido, mediante la *himma*, un objeto bajo una forma sensible, el objeto así «creado» en el nivel de la experiencia sensible sigue subsistiendo en dicho nivel sólo durante el tiempo en que siga manteniendo su concentración espiritual. En el instante mismo en que su atención se disipe por el efecto de la somnolencia o bien por que aparezca una nueva idea en su mente, el objeto en cuestión deja de existir en el nivel de los sentidos. Sin embargo, añade Ibn 'Arabī, en el caso del «conocedor» supre-

mo, dado que su poder espiritual domina los cinco niveles básicos del Ser, siempre queda por lo menos un nivel en que la concentración espiritual se mantiene, incluso cuando disminuye la intensidad de su atención en los demás niveles. En ese caso, el objeto «creado» puede preservarse durante un largo período de tiempo.

Al decir esto, he desvelado un secreto que las gentes de Dios [o sea los místicos] se han precavido siempre celosamente de revelar, por temor a que aparezca algo que contradiga su pretensión de *ser* lo Absoluto. [Contra dicha pretensión he desvelado el hecho de que] lo Absoluto nunca olvida nada, mientras que el hombre olvida necesariamente tal o cual cosa.

Sólo mientras un hombre mantiene espiritualmente lo que ha «creado», se halla en situación de decir: «¡Soy el Creador!» (*ana al-haqq*). Sin embargo, ese mantener el objeto «creado» es totalmente distinto del que obra Dios. Acabo de explicar la diferencia.

Mientras olvide aunque sólo sea una forma y su nivel ontológico, el hombre se distingue de lo Absoluto. Se distingue, en su naturaleza, de lo Absoluto incluso cuando mantiene todas las formas [de un objeto en diferentes niveles] manteniendo una de las formas en su nivel, que el hombre no olvida, ya que se trata, al fin y al cabo, de una suerte de mantenimiento «implícito» (*tadammun*). Dios no mantiene así lo que ha creado. Mantiene cada forma de un modo «explícito» [o sea mantiene todas las formas de la cosa en cuestión, cada una en el nivel que le corresponde individualmente].

Es ésta una cuestión acerca de la cual nadie, que yo sepa, ha escrito en un libro, ni yo mismo ni otros. Éste es el primer y único libro en que [el secreto ha sido desvelado]. Esta obra es, en este sentido, una perla única en su época. ¡Recuérdalo!

El nivel particular del Ser<sup>4</sup> en que se mantiene presente la mente del «conocedor», concentrada en la forma [de un objeto que ha creado en ese nivel ontológico], puede compararse al «Libro» del que dice Dios: «No hemos descuidado nada en el Libro [de los Decretos]» (vi, 38), de modo que éste abarca tanto lo que ha sido actualizado como lo que aún no lo ha sido. Pero lo que digo aquí no será entendido sino por quienes sean el principio «unitivo» (*qur'ān*) mismo<sup>5</sup>.

Queda, pues, claro que un hombre que puede reunir su *himma* de un modo tan global es capaz de hacerlo porque «reúne» en su conciencia todos los niveles del Ser en una unidad global. Un hombre así se halla pró-

ximo a Dios, con la única diferencia que acabamos de ver. La diferencia, en pocas palabras, resulta del *furqān*<sup>6</sup>. Y precisamente por el *furqān* se distingue ese hombre de Dios.

Sin embargo, lo importante es que lo que constituye dicha «separación» no es un *furqān* corriente. Se trata del *furqān* supremo (*arfa' furqān*)<sup>7</sup>, ya que es un *furqān* que se produce después de la «unión». En el caso de un hombre común, la «separación» que éste ejerce es un fenómeno *pre-fānā'*: todavía no ha experimentado la «autoaniquilación» y, por lo tanto, no ha «sabido» su unidad esencial con lo Absoluto. La «separación» que ejerce en dicho estado es absoluta e incondicional. Está absoluta e incondicionalmente «separado» y «distinguido» de lo Absoluto.

El «conocedor», en cambio, es un hombre que ya ha pasado por la experiencia de la «autoaniquilación» y, en consecuencia, conoce por experiencia personal su unidad esencial con lo Absoluto. La conoce y, sin embargo, distingue en sí el «aspecto divino» (*lahūt*) y el «aspecto humano» (*nasūt*), o sea entre lo Absoluto y la criatura. Esta «separación» no es una «separación» cualquiera, sino de orden superior. Corresponde a lo que se conoce generalmente, en terminología sufí, como «autosubstancia» (*baqā'*).

Ahora bien, si consideramos desde el punto de vista de este concepto la idea de *himma*, llegaremos a la siguiente conclusión. El «conocedor» supremo, mientras ejerce realmente su *himma*, es, en cierto sentido, un «creador» (*jāliq*). En su conciencia no queda ni rastro de su «servidumbre», y siente el «Señorío» vivir y actuar dentro de sí. Se siente «Señor» y tiene una conciencia clara de que todo en el mundo se encuentra bajo su control. Ésta es la fase de la «unión» (*qur'ān*). Sin embargo, se trata de un estado temporal e inestable, ya que, si su mente afloja y pierde su máxima intensidad de concentración aunque sólo sea por un instante, recobra inmediatamente conciencia de su «impotencia» (*'ayz*) y se enfrenta de nuevo a su «servidumbre». Este estado es el de la «separación» (*furqān*)<sup>8</sup>.

Cabe observar, asimismo, que *himma* es, en su aspecto práctico, una libre disposición de las cosas (*tasjīr al-ašyā'*), mientras que, en su aspecto cognitivo, constituye un poder extraordinario que permite penetrar en el secreto del Ser que se encuentra fuera del alcance de la Razón. A este respecto, resulta significativo el hecho de que, en un pasaje de los *Fuṣūṣ*<sup>9</sup>, Ibn 'Arabī declare que la verdadera realidad (*haqīqa*) del Ser sólo puede ser conocida por un «siervo dotado de *himma*». La *himma* consiste esencial-

mente en que un «conocedor» concentre todos sus poderes espirituales en un solo punto y proyecte su corazón (*qalb*) concentrado hacia una dirección concreta. Este acto funciona de dos maneras distintas aunque estrechamente vinculadas: 1) produciendo una cosa o un estado de cosas en un lugar en que dicha cosa o estado de cosas no posee existencia sensible, y 2) arrancando el velo de la Razón y sacando a la luz la realidad subyacente.

Siendo el poder sobrenatural de la *himma* como lo hemos descrito, la siguiente cuestión que se plantea es: ¿puede el «conocedor», o sea el Hombre Perfecto, obrar «milagros» (*karamāt*) a voluntad?

De acuerdo con la teoría usual entre los sufíes, un «conocedor» que ha alcanzado el nivel de «santidad» se encuentra en situación de llevar a cabo «cosas que van contra lo acostumbrado» (*jawāriq al-‘ādāt*), o sea «milagros». Ese hombre suele representarse como una especie de superhombre que, proyectando su poder espiritual sobre algo o alguien, afecta y cambia el objeto a voluntad.

Ibn ‘Arabī no acepta esta idea. En el Corán, dice<sup>10</sup>, se encuentran las palabras divinas: «Dios es quien te crea de la debilidad» (XXX, 54). La raíz misma de la creación del hombre es la «debilidad» (*da’f*). El hombre es esencial y naturalmente «débil» (*da’if*) e «impotente» (*‘āyiz*). Empieza con la debilidad del niño y acaba con la debilidad del anciano. Por supuesto, como reconoce el propio versículo coránico<sup>11</sup>, el niño, al hacerse hombre, adquiere «fuerza» (*quurwa*) y cobra conciencia de ésta. Pero se trata, al fin y al cabo, de un estado transitorio. No tarda en envejecer y caer en la decrepitud. Además, la «fuerza» que obtiene en la fase intermedia es una «fuerza accidental» (*quurwa ‘aradiyya*). Más aún, esta fuerza accidental no es algo que él produzca en sí mismo, sino que se la ha «puesto» Dios. En realidad, es fuerte únicamente porque se da la circunstancia de que es, en esa fase, un lugar de teofanía en que Dios Se manifiesta bajo el Nombre de «Poderoso» (*qawi*).

Lo único fuerte en esencia es lo Absoluto. El hombre lo es sólo por accidente. Los hombres corrientes lo ignoran. Sólo el verdadero «conocedor» sabe que la fuerza (incluyendo la *himma*) que siente en él no es suya, sino de Dios.

Dado que es consciente de ello, el «conocedor» sabe también que no está bien que ejerza el poder de la *himma* a voluntad. Confía, pues, ese

ejercicio al auténtico poseedor de ese poder, poniéndose a sí mismo en el estado original de «impotencia absoluta» (*'aŷz muṭlaq'*).

Alguien puede decir: «¿Qué impide [al “conocedor” supremo] ejercer la *himma* que tiene un poder positivo de afectar a las cosas? Si existe ese poder incluso en los místicos que se limitan a seguir a los apóstoles, con mayor razón deben de poseerlo éstos».

A ello contestaré: «Sin duda dices verdad. Pero desconoces otro punto importante. Un auténtico “conocimiento” no permite que sea ejercida libremente la *himma*. Y, cuanto más elevado es el conocimiento, menos posibilidad hay de ejercer libremente la *himma*».

Ello se debe a dos razones. Una es que un hombre así advierte plenamente su estado de «servidumbre» y siempre es consciente de la base original de su propia creación [que es la ya mencionada «debilidad»]. La otra es la unidad del sujeto que ejerce la *himma* y el objeto sobre el que es ejercida ésta [ya que ambos son, en esencia, lo Absoluto], de modo que [ese hombre] no sabe sobre quién está proyectando su *himma*. Ello le impide ejercer la *himma*<sup>12</sup>.

A continuación, dice Ibn 'Arabī<sup>13</sup> que otra razón por la que el «conocedor» se abstiene de obrar «milagros» en el mundo es el conocimiento acerca del poder absoluto y determinante de los arquetipos permanentes, que ya hemos tratado en detalle en un capítulo anterior.

Suponiendo que haya, en presencia del «conocedor», un hombre que desobedezca las órdenes del Apóstol y, por lo tanto, de Dios, ¿por qué no ejerce el «conocedor» su *himma* sobre ese hombre de modo que éste vuelva a la Vía recta? Ello se debe a que cada cosa, cada acontecimiento en el mundo, se produce de acuerdo con lo que ha sido eternamente determinado en forma de arquetipo o arquetipos. El «conocedor» sabe que dicha determinación ontológica no puede cambiar. A los ojos de un hombre que ha penetrado en las profundidades de la estructura del Ser, todo sigue la pauta fijada por la naturaleza misma del Ser, y nada puede desviarse de ella. Según esa premisa, hasta un hombre que desobedece a Dios camina por la senda determinada por Dios. Y no está en poder de un apóstol el devolver a un hombre así a la «vía recta», puesto que ya se encuentra en la «vía recta».

Cierto sufi del rango más elevado dijo una vez al Maestro 'Abd al-Razzāq: «Ve y pregunta al Maestro Abū Madyan, tras los saludos, “Oh, Abū Madyan,

¿cómo es que nada nos resulta imposible cuando todo os resulta imposible? A pesar de ello, aspiramos a vuestro nivel espiritual, cuando no os importa nuestro nivel espiritual. ¿Por qué?"<sup>14</sup>».

En realidad, la situación era exactamente así [es decir que Abū Madyan aparentaba realmente «impotencia»] pese al hecho de que Abū Madyan se hallaba, además de en ese estado [de «impotencia»], en otro estado [a saber, el de la libre disposición de las cosas mediante la *himma*].

Nos [el propio Ibn 'Arabī] somos aún más completo en cuanto se refiere al estado de «debilidad» e «impotencia». Pero [aunque Abū Madyan no mostraba tanta debilidad como nos,] el mencionado sufi del rango más elevado le dijo lo que le dijo. [¡Cuánto más digno debemos ser de tal observación, en caso de que el mismo sufi llegara a criticarnos!] En cualquier caso, el ejemplo de Abū Madyan ilustra claramente este tipo de cosa [o sea el hecho de mostrar «debilidad» debido a un profundo conocimiento de la verdad]<sup>15</sup>.

Ibn 'Arabī añade que ni siquiera ese estado de «debilidad» o el abstenerse de ejercer la *himma* debe ser tomado como un acto voluntario por parte del «conocedor». El verdadero «conocedor» se pone enteramente en manos de Dios. Si Él le ordena ejercer la *himma*, así lo hace; si Él le prohíbe ejercerla, se abstiene; y si Dios le da a escoger entre ambas posibilidades, escoge abstenerse de ejercer la *himma*.

Abū-l-Su'ūd [Ibn al-Šibl] dijo un día a sus seguidores: «En verdad, Dios me dio el poder de la libre disposición de las cosas hace quince años. Pero me he abstenido de ejercer dicho poder en aras de la cortesía (*tazarrūf*) hacia Dios».

Estas palabras demuestran demasiada osadía y familiaridad [respecto a Dios]. Yo mismo no me abstengo de ejercer la *himma* por cortesía, ya que dicha actitud implicaría una elección voluntaria por mi parte. No, me abstengo de ello debido a la perfección de mi conocimiento. El verdadero conocimiento de la cuestión no requiere abstenerse de ejercer la *himma* por elección voluntaria. Cuando un «conocedor» ejerce su *himma* en este mundo, lo hace obedeciendo un Mandato divino; es decir que lo hace porque se ve obligado a ello, y no por elección voluntaria<sup>16</sup>.

La situación de un Apóstol respecto a la cuestión de la «abstinencia» es más delicada que la de un Santo<sup>17</sup>. En sentido estricto, la función misma del «apostolado» requiere que ejerza la *himma* para que su condición de Apóstol quede clara ante el pueblo, ya que sólo cuando es aceptado

como tal por la comunidad puede difundir la verdadera religión de Dios. El Santo *per se* no tiene nada que ver con dicha misión.

Sin embargo, ni siquiera el Apóstol (Muhammad) intentó realizar «milagros» proféticos (*mu'jizāt*). Se abstuvo de ejercer su *himma* por compasión hacia el pueblo. No llegó al extremo de manifestar pruebas concluyentes de su «apostolado» ya que ello habría significado la destrucción de sus gentes. Los salvó no mostrándoles pruebas demasiado evidentes de su «apostolado». Además, Muhammad tenía otra razón, que compartía con todos los auténticos santos, para abstenerse de obrar milagros: sabía que un «milagro» nunca puede cambiar el curso eternamente fijo de los acontecimientos. El que un hombre se haga musulmán o no está determinado por un arquetipo, no es algo que pueda cambiar fácilmente el Apóstol realizando ante sus ojos un «milagro».

Así, incluso el más perfecto de todos los Apóstoles (*akmal al-nusul*), Muhammad, no ejercía la *himma*. De hecho, existía una necesidad práctica de «milagros», y él estaba incuestionablemente dotado para ello. Sin embargo, no ejerció su poder espiritual por esa vía, ya que, al ser el «conocedor supremo», sabía mejor que nadie que los «milagros» son, en realidad, ineficaces.

El estado ideal del Hombre Perfecto es de una paz espiritual y una quietud incommensurables. Es un hombre tranquilo, satisfecho, con una pasividad por la que pone todo, incluido a sí mismo, a disposición de Dios. El Hombre Perfecto es el que, poseyendo un tremendo poder espiritual y el mayor conocimiento del Ser, da la impresión de ser un mar profundo y tranquilo. Es así porque constituye la imagen más completa, bajo una forma concreta e individual, del Hombre Perfecto cósmico que abarca y actualiza todos los Nombres y Atributos de lo Absoluto.

## Notas

### Introducción

<sup>1</sup> En el sistema de Ibn 'Arabī, lo Absoluto se denomina *haqq* (Verdad o Realidad), y el Hombre Perfecto, *insān kāmil*, que significa literalmente «hombre perfecto». En el taoísmo, lo Absoluto es *dao* y el Hombre Perfecto es *sheng ren* (Hombre Sagrado o Santo), *zhen ren* (Hombre Verdadero), etc. He tratado la relación entre lo Absoluto y el Hombre Perfecto en el taoísmo en mi conferencia de Eranos de 1967: «The Absolute and the Perfect Man in Taoism», *Eranos-Jahrbuch* XXXVI, Zúrich 1968.

<sup>2</sup> *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, 2 vols., Damasco 1964, *avant-propos*, págs. 18-19.

<sup>3</sup> «El caso de Ibn 'Arabī no habría revestido tanta acuidad en una tradición de metafísica pura, como el taoísmo o el vedanta, en que la personalidad del maestro... podía desarrollarse libremente, ni en una tradición de pura ley positiva, en que su caso ni siquiera se habría planteado, ya que habría sido irremediablemente rechazado por toda la comunidad. Pero el destino quiso colocar a Ibn 'Arabī en una situación intermedia para poner de manifiesto, en su persona, la verdadera vocación del Islam.» (*Trad. de la T.*)

<sup>4</sup> El Dr. Osmān Yaḥyā enumera más de cien comentarios sobre *Fusūṣ al-Hikam*, ver *op. cit.*, vol. I, págs. 17 y 214-257.

<sup>5</sup> Al-Šā'rānī, *al-Yawāqit wa-al-Yawāhir*, El Cairo 1305 h., vol. I, pág. 10.

<sup>6</sup> Ibn 'Arabī (nacido en España en 1165 d. C.) murió en Damasco en 1240. *Fusūṣ al-Hikam* fue escrito en 1229, diez años antes de su muerte. Respecto a su vida y sus obras, la mejor presentación de la que tengo yo noticia se encuentra en *Three Muslim Sages* de Seyyed Hossein Nasr, Cambridge, Massachusetts 1964, págs. 84-121.

<sup>7</sup> Como ilustración concreta del repetido intento de dar coherencia filosófica y orden a la cosmogonía del Maestro, presentaré, en la mayoría de los casos, los comentarios de al-Qāshānī tras las citas de Ibn 'Arabī. 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī († en 1330 h.) es una de las mayores figuras de la escuela de Ibn 'Arabī. La edición utilizada en este libro es *Šarh al-Qāshānī 'alā Fusūṣ al-Hikam*, El Cairo 1321 h. Para la interpretación de las partes más difíciles del texto, también he utilizado Qaysari y Jami.

### 1. Sueño y Realidad

<sup>1</sup> *Fusūṣ al-Hikam* [Los engarces de la sabiduría, trad. de Abderramán Mohamed Maanán, Hiperión, Madrid 1991], pág. 117/103. En las citas de *Fusūṣ al-Hikam* (en adelante, *Fus.*), siempre indicaré dos paginaciones: 1) la de la edición de El Cairo de 1321 h., que contiene el comentario de al-Qāshānī, y 2) la de la edición crítica de Affīfī, El Cairo 1946 (1365 h.).

<sup>2</sup> *Fus.*, pág. 199/104. «Imaginación dentro de la imaginación» significa aquí que el mundo tal como lo percibimos es producto de nuestra facultad personal de la imaginación, activa dentro del terreno más amplio de la Imaginación «objetiva». Para una presentación lúcida y esclarecedora del concepto de Imaginación en este último sentido, ver Henry Corbin: *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, París 1958 [*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Destino, Barcelona 1993].

<sup>3</sup> *Fus.*, pág. 200/159.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Fus.*, pág. 110/99.

<sup>6</sup> *Fus.*, pág. 111/99.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> O sea un sistema de símbolos que señalan lo Absoluto.

<sup>9</sup> *ya 'ala-hā haqq.*

<sup>10</sup> *Fus.*, pág. 112/101.

<sup>11</sup> *Fus.*, pág. 113/101.

<sup>12</sup> *Fus.*, págs. 112-113/101. La posterior cita de al-Qāshānī se encuentra en su comentario, pág. 113.

<sup>13</sup> Literalmente, Presencias (divinas). Son los cinco modos fundamentales o dimensiones de la manifestación de lo Absoluto.

<sup>14</sup> pág. 110. Hay que recordar que ésta no es la única forma en que se presentan los «planos del Ser». El propio al-Qāshānī da, en otra parte, una explicación ligeramente diferente (ver el capítulo XI).

<sup>15</sup> Será explicado en el siguiente capítulo.

<sup>16</sup> Será tratado en el capítulo VII junto con el siguiente plano, el de las Acciones.

<sup>17</sup> Éste es un plano intermedio que se encuentra entre el terreno propiamente divino del Ser (1, 2, 3) y el mundo material de los sentidos, la supuesta «realidad» (5). Se trata de un mundo *sui generis* de Arquetipos o Imágenes eternos, en que las Ideas, originalmente informes, adoptan formas «imaginarias» y en que las cosas materiales de nuestro mundo empírico aparecen como «cuerpos sutiles (*latif*)», una vez despojadas de sus formas materiales.

<sup>18</sup> *Fus.*, pág. 111/99.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> pág. 110.

<sup>21</sup> Comentario de los *Fusūs* que se encuentra en la ya mencionada edición de Affīfī, A lo largo de esta obra, me referiré a este comentario como Affīfī, *Fus.*, Com.

<sup>22</sup> *Fus.*, págs. 84-86/85-86.

<sup>23</sup> Es decir: es un símbolo y necesita «interpretación».

<sup>24</sup> O sea: Dios no lo habría detenido.

<sup>25</sup> La última frase significa: Dios redimió a Isaac mediante un carnero de sacrificio. En realidad, Abraham creyó que se trataba de un acto de «redención», si bien, de hecho, no hubo tal, ya que Dios no tuvo, en ningún momento, intención de hacer que Abraham sacrificara a su hijo. Pero, dado que Abraham había interpretado erróneamente las

intenciones de Dios, lo que Dios hizo a su hijo fue, a sus ojos, un acto de redención.

<sup>26</sup> *Fus.*, pág. 234-235/186.

<sup>27</sup> *Fus.*, pág. 227/181.

<sup>28</sup> *Fus.*, pág. 228/181.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Fus.*, pág. 235/186.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> De hecho, todas sus afirmaciones están, por lo general, basadas en su experiencia personal, tanto si lo indica explícitamente como si no. Y ésa es una de las razones por las cuales sus descripciones son tan intensas y convincentes.

<sup>33</sup> Esta cita, junto con la siguiente, es de los *Fus.*, pág. 235/186-187.

<sup>34</sup> O sea un estado espiritual en que el Intelecto (*'aql*) se libera de todas las ataduras físicas (*al-Qāšānī*).

<sup>35</sup> El árabe es aquí algo confuso, ya que la misma palabra *'aql* se usa para ambas formas, la *'aql* «física» o «natural» que un místico debe abandonar y la *'aql* «pura» o «espiritual» que adquiere posteriormente.

<sup>36</sup> *Fus.*, pág. 236/187.

<sup>37</sup> Más adelante daré detalles sobre los «arquetipos permanentes».

<sup>38</sup> *Dawq*, que en árabe significa, entre otras cosas, «gusto», «sabor», lo traduzco por «saber» aprovechando el doble sentido que esta palabra posee en castellano. (*N. de la T.*)

<sup>39</sup> *Fus.*, pág. 236/187.

<sup>40</sup> Salvo, naturalmente, que usemos, como suele hacer Ibn 'Arabī, la palabra *Allāh* en un sentido no técnico, como sinónimo de lo Absoluto (*haqq*).

<sup>41</sup> En sentido estricto, la palabra «antes» es impropia aquí, ya que la «absolutidad» está por encima de las relaciones temporales: no puede haber ni «antes» ni «después» en el sentido temporal.

## II. Lo Absoluto en su absolutidad

<sup>1</sup> *Fus.*, pág. 238/188. Obsérvese a este respecto que, en otro pasaje (pág. 188), Ibn 'Arabī utiliza la misma expresión, *ankār al-nakirā* en referencia a la palabra *šay'*, «cosa». Con ello quiere decir que el concepto de «cosa» es tan indeterminado que incluye absolutamente cualquier cosa.

<sup>2</sup> *Fus.*, pág. 95/91.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Aquí y en cualquier otra parte de este libro, en el análisis conceptual de lo Absoluto en su absolutidad, sigo la tradición de quienes identifican completamente el plano metafísico de *dāt* con el de *ahadiyya*, como Qāšānī y Qaysari. Cabe señalar que otros, como Jili, distinguen entre *dāt* y *ahadiyya*. Para éstos, *dāt* es lo Absoluto en su absolutidad, mientras que *ahadiyya* es el plano metafísico siguiente en que lo Absoluto se revela como la fuente fundamental de *taṣallī*.

<sup>5</sup> *Fus.*, Com., pág. 3.

<sup>6</sup> Manifiestamente, el texto impreso es incompleto en este punto: Leo: *bal huwa bi-i'tibār al-haqīqa* ('aynu-hu, wa-gayru-hu) *bi-i'tibār al-ta'ayyun*.

<sup>7</sup> Porque no puede haber un concepto más amplio que abarque tanto el Ser como el no-Ser.

<sup>8</sup> K. S., H. S. Nyberg (ed.), Leiden 1919, págs. 15-ss.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> *Māhiya* viene de *Mā hīya?*, que significa «¿qué es?» y corresponde a la expresión griega *to ti ēn einai*.

<sup>11</sup> *Fus.*, pág. 259/207-208.

<sup>12</sup> pág. 259.

<sup>13</sup> *Fus.*, págs. 259-260/208.

<sup>14</sup> Cabe señalar que, en la filosofía islámica en general, la *māhiya*, el «qué-es» de las cosas, es de dos clases: 1) *māhiya* «en sentido concreto» y 2) *māhiya* «en sentido general». En el primer caso, se refiere a la «quididad» indicada por una definición, mientras que en el segundo significa «realidad» ontológica, lo que hace de una cosa lo que es.

<sup>15</sup> pág. 260.

<sup>16</sup> Es decir el acto de «Señorío» que, en la filosofía de Ibn 'Arabī, se refiere al acto de manifestación en los fenómenos concretos del mundo.

<sup>17</sup> Es decir que, en lugar de dar una definición de Dios, menciona la relación de Dios con Sus formas fenoménicas.

<sup>18</sup> *Fus.*, pág. 260/208.

<sup>19</sup> *Fus.*, pág. 260/208-209. Sin embargo, «lo que se halla entre el Oriente y el Occidente», en este pasaje, según Ibn 'Arabī, significa simplemente que Dios es Omniscente (*bi kull šay'* *'alīm*).

<sup>20</sup> *in kuntum müqinīn*, siendo la última palabra una derivación de la misma raíz *YQN*, de la que deriva la palabra *yaqīn*. *Yaqīn* significa una firme convicción en su forma final.

<sup>21</sup> *ahl al-kāf wa-l-wuŷūd*. La palabra *wuŷūd*, aquí, no significa «existencia», sino la fase de la experiencia mística que sigue a la de *waŷd*. En *waŷd*, el místico se encuentra en el estado espiritual de «autoaniquilación» (*fanā*), estado en que ha perdido su conciencia individual del Yo, mientras que en *wuŷūd* se encuentra en estado de «subsistencia» (*baqā*) en lo Absoluto. Sólo en este último estado puede el místico «encontrar» (*waŷada*) a Dios en el auténtico sentido; ver Affifi, *Fus.*, Com., pág. 310.

<sup>22</sup> pág. 260.

<sup>23</sup> *in kuntum ta'qilun*, la última palabra deriva de la misma raíz que *'aql*, «razón».

<sup>24</sup> El verbo *'aqala*, que significa «entender por la razón o el intelecto», significa etimológicamente «atar las patas dobladas de un camello a sus muslos (para impedir que se mueva libremente)».

<sup>25</sup> *Fus.*, pág. 260/208-209.

<sup>26</sup> *Fus.*, pág. 22/54-55.

<sup>27</sup> Es decir que la única manera posible de que podamos ver lo Absoluto es a través de las «cosas». Pero, por otra parte, dado que lo que vemos verdadera y directamente son las «cosas», éstas se interponen entre nuestra vista y lo Absoluto. De este modo, *indirectamente*, vemos lo Absoluto; pero, *directamente*, sólo vemos las cosas que impiden nuestra visión directa de lo Absoluto.

<sup>28</sup> Sentimos en cada momento que necesitamos a nuestro Creador para nuestra exis-

tencia. Este sentimiento nos hace conscientes de la separación o distinción entre nosotros y lo Absoluto.

<sup>29</sup> *Fuṣ.*, pág. 188/148-149.

<sup>30</sup> Ver *Qāṣānī*, pág. 189.

<sup>31</sup> *Fuṣ.*, pág. 33/61-62.

<sup>32</sup> pág. 33.

<sup>33</sup> *Fuṣ.*, pág. 33/62.

### III. El autoconocimiento del hombre

<sup>1</sup> *Man 'arafa nafsa-hu 'arafa rabba-hu.*

<sup>2</sup> O sea todos los atributos característicos de las cosas creadas como existentes «posibles» o «contingentes».

<sup>3</sup> *Fuṣ.*, pág. 73/81.

<sup>4</sup> *Al-Gazālī.*

<sup>5</sup> *Fuṣ.*, pág. 74/81.

<sup>6</sup> pág. 74.

<sup>7</sup> *Fuṣ.*, pág. 74/81-82.

<sup>8</sup> pág. 74.

<sup>9</sup> No se refiere al Uno *absoluto* perteneciente al plano de la Unidad primordial que ha sido explicado anteriormente. Aquí se refiere al Uno que contiene de forma unificada todos los Nombres antes de que éstos empiecen a diferenciarse. Es, en pocas palabras, la unidad de la Consciencia divina en que existen todos los arquetipos de las cosas del mundo en la forma de los objetos del Conocimiento divino.

<sup>10</sup> Dado que los arquetipos son el contenido mismo de la Consciencia divina, como prefiguraciones de las cosas del mundo, no pueden existir fuera de ésta.

<sup>11</sup> *Fuṣ.*, págs. 145-146/120-121.

<sup>12</sup> El término «emanación» no debe ser entendido en el sentido platónico.

<sup>13</sup> Como resultado de «la santísima emanación», lo Absoluto se establece como «Él». Una vez establecido el «Él» divino, los arquetipos permanentes de todas las cosas se establecen, a su vez, como contenido invisible de la conciencia divina de «Él».

<sup>14</sup> *Fuṣ.*, pág. 146/120.

<sup>15</sup> *Fuṣ.*, pág. 74/82.

<sup>16</sup> pág. 74-75.

<sup>17</sup> *Fuṣ.*, pág. 74/82.

<sup>18</sup> El «conocimiento [supremo] acerca de nosotros» remite una vez más a lo mencionado anteriormente; a saber, la extraordinaria escena en que todas las cosas existentes se impregnán mutuamente, conservando al mismo tiempo su individualidad.

<sup>19</sup> Significa que los Muchos fenoménicos, siendo como son divina Majestad, son un aspecto de lo Absoluto al igual que el Uno metafísico que aparece como divina Belleza. El conocimiento de los Muchos fenoménicos a través del *baqā'* es conocimiento de lo Absoluto al mismo título que el del Uno metafísico a través del *fānā*.

<sup>20</sup> *Fuṣ.*, pág. 267/215.

<sup>21</sup> Ver *Affīfī*, *Fuṣ.*, Com., pág. 325.

#### IV. Unificación metafísica y dispersión fenoménica

<sup>1</sup>Ver Affīfī, *Fuṣūs*, Com., pág. 33.

<sup>2</sup>El epíteto *subbūhiyya* es un derivado de *subbūh* o *sabbūh*, que es uno de los Nombres divinos y significa aproximadamente «El que es glorificado», «el Glorioso». El verbo *sab-baḥa* (*Allāh*) significa «glorificar» a Dios exclamando *Subḥān Allāh!* (¡Dios se halla muy por encima de todas las imperfecciones e impurezas!).

<sup>3</sup>*Fuṣūs*, pág. 45/68.

<sup>4</sup>pág. 45.

<sup>5</sup>*Fuṣūs*, Com., pág. 47. (El comentario de Bālī Effendi se encuentra en la misma edición cairota de los *Fuṣūs* utilizada en la presente obra.)

<sup>6</sup>Ver Affīfī, *Fuṣūs*, Com., pág. 12.

<sup>7</sup>pág. 88.

<sup>8</sup>Ibn ‘Arabī denomina la sabiduría encarnada por Noé «sabiduría de naturaleza *subbūhīya*», y la que simboliza Enoc, «sabiduría de naturaleza *quddūsīya*» (*hikma quddusīyya*), *Fuṣūs*, pág. 6/75.

<sup>9</sup>Ver al-Qāṣānī, pág. 60.

<sup>10</sup>*Ibid.*

<sup>11</sup>*Fuṣūs*, pág. 46/68.

<sup>12</sup>págs. 46-47.

<sup>13</sup>*Fuṣūs*, pág. 47/68. Ibn ‘Arabī aprovecha la ocasión para señalar que lo Absoluto no admite definición alguna, no sólo en su absolutidad, sino en su aspecto autorrevelador. La imposibilidad de definir lo Absoluto *per se* ya ha sido plenamente explicada en el capítulo II. Pero, incluso en su aspecto de manifestación, lo Absoluto no puede ser definido porque, como ya hemos visto, es todo, el exterior y el interior y, si tuviéramos que definirlo, la definición debería ser formulada de forma que abarcara todas las definiciones de todas las cosas del mundo. Y, puesto que el número de cosas es infinito, semejante definición es imposible de conseguir.

<sup>14</sup>*Fuṣūs*, pág. 47/69.

<sup>15</sup>pág. 47.

<sup>16</sup>*Fuṣūs*, pág. 47/69.

<sup>17</sup>*Fuṣūs*, pág. 48/69.

<sup>18</sup>«Nuestras señales», es decir «Nuestros Atributos», al-Qāṣānī.

<sup>19</sup>«en la medida en que sus determinaciones [*ta’ayyunāt*, o sea las propiedades concebidas como “determinaciones” de lo Absoluto] son diferentes de tu determinación», al-Qāṣānī. Esto significa que, si bien no es necesario, en esencia, distinguir de ti mismo las cosas del mundo exterior, hay cierto aspecto en que «todo lo que existe fuera de ti mismo», es decir los modos de determinación propios de las cosas del mundo exterior, es distinto del modo de determinación propio de «ti mismo», es decir del mundo interno.

<sup>20</sup>«o sea lo que se manifiesta en ti mediante Sus Atributos. Si no fuera por esta manifestación, no existirías en el mundo», al-Qāṣānī.

<sup>21</sup>*Fuṣūs*, pág. 49/70.

<sup>22</sup>*Fuṣūs*, págs. 98-99/93.

<sup>23</sup>pág. 99.

<sup>24</sup> Es decir que, cuando alguien ve u oye algo, en realidad no es el hombre quien ve u oye, sino Dios bajo la forma de ese hombre.

<sup>25</sup> *Fuṣ.*, pág. 49/70.

<sup>26</sup> *Fuṣ.*, pág. 131/111.

<sup>27</sup> Tomando *ka* como voz expletiva.

<sup>28</sup> *Fuṣ.*, pág. 50/70.

<sup>29</sup> En el Corán, la palabra *furqān*, sea cual sea su etimología, denota el propio Corán. Para Ibn 'Arabī su significado es totalmente distinto.

<sup>30</sup> *Fuṣ.*, pág. 51/70.

<sup>31</sup> *Qur'ān*, como término técnico de la filosofía de Ibn 'Arabī, no es el nombre del Libro Sagrado *Qur'ān* (o Corán). Deriva esta palabra de la raíz *QR'*, que significa «reunirse».

<sup>32</sup> *Fuṣ.*, pág. 51/70.

<sup>33</sup> *Fuṣ.*, *Com.*, pág. 39.

<sup>34</sup> *Ibid.* Ver también *Fuṣ.*, pág. 55/72.

<sup>35</sup> *Fuṣ.*, pág. 54/71-72.

<sup>36</sup> pág. 55. El problema del Uno y los Muchos constituirá el tema específico del capítulo VII.

<sup>37</sup> *Fuṣ.*, pág. 55/72.

<sup>38</sup> Ello implica que, para esas gentes, cada ídolo es «un dios», es decir una divinidad independiente; no son conscientes de que, en las formas de los ídolos, están adorando al Dios Único.

<sup>39</sup> Ver *al-Qāṣānī*, pág. 55.

<sup>40</sup> *Fuṣ.*, pág 51/71.

<sup>41</sup> Referencia a III, 110 del Corán.

<sup>42</sup> O sea que afirmaba «separar» (*fāraq*) en «reunir» (*yām'*) y afirmaba «reunir» en «separar», expresando de este modo que el Uno es Muchos desde un punto de vista relativo, y que los Muchos son Uno en su realidad (*al-Qāṣānī*, pág. 51).

<sup>43</sup> *Fuṣ.*, pág. 52/71.

<sup>44</sup> *Fuṣ.*, pág. 53/71.

<sup>45</sup> pág. 54.

<sup>46</sup> *Ibid.*, nota a pie de página.

<sup>47</sup> Exteriormente, debería considerarse como puro *tanzīh*.

<sup>48</sup> *Fuṣ.*, pág. 228/181.

<sup>49</sup> pág. 229, nota a pie de página.

<sup>50</sup> *Fuṣ.*, pág. 229/181-182.

<sup>51</sup> En este contexto, la palabra Imaginación (*wahm*) debe tomarse en el sentido de la facultad mental del pensamiento a través de imágenes concretas basadas en la representación (*tasawwur*).

## v. Perplejidad metafísica

<sup>1</sup> *Fuṣ.*, pág. 55/72.

<sup>2</sup> Ver *Affīfī*, *Fuṣ.*, *Com.*, pág. 40; *Fuṣ.*, pág. 56/72-73.

<sup>3</sup> Referencia al Corán, XXXVIII, 47.

<sup>4</sup>pág. 56.

<sup>5</sup>*Fus.*, pág. 56/73.

<sup>6</sup>Al-Qāshānī, pág. 56.

<sup>7</sup>*Fus.*, pág. 57/73.

<sup>8</sup>pág. 57.

<sup>9</sup>*Ibid.*

<sup>10</sup>Es decir desde el punto de vista de los Nombres, en cuyo plano aparecen todas estas diferencias en grados.

<sup>11</sup>*Fus.*, pág. 58/74.

<sup>12</sup>*Fus.*, pág. 48/69.

<sup>13</sup>pág. 48.

<sup>14</sup>Al-Qāshānī, *ibid.*

<sup>15</sup>*Fus.*, pág. 64/77.

<sup>16</sup>pág. 64.

<sup>17</sup>*Fus.*, pág. 64/77.

<sup>18</sup>Las palabras entre paréntesis son de al-Qāshānī, pág. 65.

<sup>19</sup>*Ibid.*

<sup>20</sup>Obsérvese que la multiplicación del «uno» matemático se describe en términos de «manifestación» (*ta'yallī*), del mismo modo en que se dice que lo Absoluto se «manifiesta» en los Muchos.

<sup>21</sup>pág. 65, nota a pie de página.

<sup>22</sup>*Fus.*, pág. 65/77-78.

<sup>23</sup>Es decir: una cosa como «número» es inexistente en el plano de los sentidos, y sólo existe en el del intelecto, pero, como «cosa que se cuenta», existe en el plano de los sentidos. En otras palabras, la «cosa que se cuenta» es lo que hace que un número exista de forma concreta y sensible. Lo mismo sucede con la relación entre un arquetipo y la cosa que lo haga real en forma sensible.

<sup>24</sup>Es decir: además del «número» y la «cosa que se cuenta», debe haber necesariamente el «uno», que es el origen fundamental de todos los números y de las cosas que se cuentan. Pero el «uno» que causa y establece los números es también causado y establecido por éstos en las formas concretas.

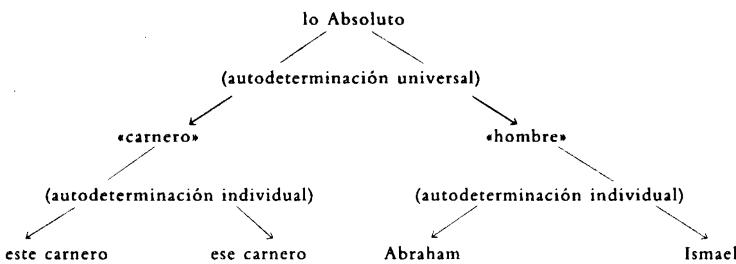
<sup>25</sup>Es decir: admitimos la unicidad de cada número, reconociendo al mismo tiempo la igualdad de todos los números.

<sup>26</sup>Afirmas de cada número aquello que niegas de él cuando lo consideras en sí. Esto se puede explicar de forma más concreta de la siguiente manera: admites la inherencia del «uno» en cada número. El «uno» es el elemento común a todos los números y es, a este respecto, una especie de género. Pero, por otra parte, sabes que el «uno» no es inherente a cada número en su forma original, sino sólo en una forma particular en cada caso. El «uno» puede ser considerado como un tipo de especie al distinguirse del género. De este modo, el «uno», si bien existe en cada número, deja de ser el «uno» *per se* en su absolutidad. Esto corresponde precisamente a la situación ontológica en que lo Absoluto se manifiesta en cada cosa, pero no como lo Absoluto en su absolutidad.

<sup>27</sup>*Fus.*, pág. 67/78.

<sup>28</sup> pág. 67.

<sup>29</sup>



<sup>30</sup> Es decir: por una autodeterminación específica distinta a la autodeterminación mediante la cual lo Absoluto se convierte en «hombre».

<sup>31</sup> *Fuṣ.*, págs. 231-232/183-184.

<sup>32</sup> *Fuṣ.*, pág. 253/200.

<sup>33</sup> El «agua», para Ibn 'Arabī, es símbolo de la Vida cósmica.

<sup>34</sup> La idea es que la tierra produce únicamente cosas parecidas a ella misma, o sea sus propios «dobles», cuyo significado simbólico es que las cosas del mundo son fundamentalmente de la misma naturaleza que lo Absoluto, que es su base ontológica.

<sup>35</sup> Es decir la vegetación frondosa que crece de la tierra y es de la misma naturaleza que ésta, que la «duplica», por así decirlo.

<sup>36</sup> Éste es un pasaje difícil, y existe una notable diferencia entre la edición cairota y la de Affīfī. El texto de Affīfī dice: *fa-tābata bi-hi wa-jāliqi-hi ahadiyya-l-katrah*, «de este modo, la unidad de los Muchos se establece por la palabra y su Creador». La edición de El Cairo en la que me baso dice: *fa-tunniyat bi-hiwa-yujālīfu-hu ahadiyya al-katrah*.

<sup>37</sup> *Fuṣ.*, pág. 232/184.

<sup>38</sup> Es decir: lo que ve realmente en el espejo es siempre la imagen particular del objeto particular que se encuentra delante; nunca podrá ver una imagen universal que incluya todas las imágenes particulares unidas.

<sup>39</sup> *Fuṣ.*, pág. 233/185.

<sup>40</sup> Como explica al-Qāshānī, la palabra *waqt*, «tiempo», significa, en este contexto, el momento presente o cada momento sucesivo, según se realiza (pág. 247).

<sup>41</sup> *Fuṣ.*, pág. 247/196.

<sup>42</sup> Una idea comparable a la metafísica atómica de la teología islámica.

<sup>43</sup> *Fuṣ.*, pág. 247/196.

<sup>44</sup> *Fuṣ.*, pág. 68/78.

<sup>45</sup> Todos los aspectos divergentes (*ahkām*) reconocibles en el mundo del Ser son realizaciones de los arquetipos eternos. Y éstos, a su vez, no son sino manifestaciones de lo Absoluto. Desde este punto de vista, todo *es*, en definitiva, lo Absoluto, y no cabe «perplejidad» alguna.

<sup>46</sup> pág. 68.

<sup>47</sup> Los arquetipos son, como ya veremos en detalle más adelante, las formas eternas y

esenciales de las cosas del mundo tal como existen en la Consciencia divina. Surgen de acuerdo con los requisitos del Atributo de Omnipotencia.

## VI. La sombra de lo Absoluto

<sup>1</sup> *Fuṣūl*, pág. 113/101.

<sup>2</sup> *fi-l-‘urf al-‘āmm*, como dice al-Qāshānī, pág. 113.

<sup>3</sup> Ibn ‘Arabī utiliza en realidad una forma personal: «alguien» en lugar de «algo». <sup>4</sup> págs. 113-114.

<sup>5</sup> Yāmīn interpreta la expresión *a‘yān al-mumkināt* como *a‘yān al-mumkināt al-tābita fi-l-hadra al-‘ilmīyya* (*Šarh al-Fuṣūl*).

<sup>6</sup> *Fuṣūl*, pág. 114/102.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> «La manifestación-forma primigenia del Misterio» no es sino el nivel metafísico de la Consciencia divina, que es, en realidad, la primera forma visible que adopta el Misterio (Yāmīn).

<sup>9</sup> pág. 114.

<sup>10</sup> *Fuṣūl*, pág. 114/102.

<sup>11</sup> *Fuṣūl*, pág. 115/102.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Fuṣūl*, pág. 116/103. Muchos de los principales comentadores interpretan de forma distinta la última parte del texto citado. La diferencia viene del hecho de que entienden la partícula *hatta* en el sentido de *kay* o *li-kay* (para), mientras que yo la entiendo en el sentido de «hasta». El texto, según su interpretación, diría: «Es imposible, dada la naturaleza misma de lo Absoluto, que éste se manifieste a las cosas posibles [o arquetipos] para producir su propia “sombra” de tal manera que la “sombra” [una vez producida] sea lo mismo que el resto de las cosas posibles para las que no se ha actualizado realidad alguna en el mundo empírico». De acuerdo con esta interpretación, el texto significaría que los arquetipos sobre los que la «sombra» ha sido arrojada obtienen inmediatamente una posición ontológica que los diferencia de los demás arquetipos, que aún no han alcanzado un grado de realidad. Sin embargo, este significado no parece adecuarse al contexto.

<sup>14</sup> *Fuṣūl*, pág. 117/103.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> pág. 117.

<sup>17</sup> *Fuṣūl*, pág. 118/103-104.

<sup>18</sup> Al-Qāshānī dice (pág. 103): «Cuando lo Absoluto se manifiesta en el mundo del Mandato [es decir el mundo espiritual] ante los Espíritus puros y los Intelectos no corpóreos, la manifestación posee la naturaleza de la luz, porque las formas en que lo Absoluto aparece en esta esfera de pura espiritualidad son “sombra” hecha de luz, transparente y desprovista de oscuridad. Pero la luz que atraviesa un vidrio coloreado es un símbolo de lo Absoluto apareciendo en forma de alma teñida por el color de la constitución física. El alma intelectual [al-nafs al-nātiqa, o el alma del hombre], aun no siendo corporal en sí, adquiere turbiedad y color en función de los elementos físicos».

<sup>19</sup> Referencia a una célebre Tradición en que Dios habla en primera persona (*ḥadīt qudsī*): «El siervo [o sea el creyente] no deja nunca de esforzarse en trabajos supererogatorios hasta que lo amo. Y cuando lo amo, soy el oído con que oye y soy la vista con que ve, etc.».

<sup>20</sup> pág. 118.

<sup>21</sup> *Fuṣ.*, pág. 273/219.

## VII. Los Nombres divinos

<sup>1</sup> *Fuṣ.*, pág. 193.

<sup>2</sup> *Fuṣ.*, pág. 70/79-80.

<sup>3</sup> *Fuṣ.*, pág. 119/104.

<sup>4</sup> *Fuṣ.*, pág. 120/104-105.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> O sea Atributos particulares que son, más concretamente, diversos aspectos particulares del mundo.

<sup>7</sup> Es decir: el hecho de que los Nombres indiquen, además de la Esencia, los aspectos particulares del mundo como algo distinto de la Esencia queda claramente demostrado por el propio mundo creado, que es el efecto de los Nombres.

<sup>8</sup> *Fuṣ.*, pág. 121/105.

<sup>9</sup> Aquí, Ibn 'Arabī distingue dos tipos de *ahadiyya* o «unidad». En su terminología técnica, el primer tipo de Unidad, es decir la Unidad de la multiplicidad en la fase ontológica de los Nombres divinos y los Atributos, recibe el nombre específico de *wāḥidiyya* o «Unicidad [de los Muchos]», distinta, por tanto, de la Unidad pura y absoluta (*ahadiyya*), la de la Esencia divina. Conviene recordar que hay, en su sistema, otro tipo básico de *ahadiyya*, la Unidad de «acciones y efectos» (*ahadiyya-al-af'āl wa-l-aṭār*) simbolizada por el nombre del profeta Hūd. Al-Qāshānī (pág. 123) dice, refiriéndose a estos tres tipos de Unidad: «Hay tres grados en la Unidad. El primero corresponde a la Unidad de la Esencia [en este estadio, Dios recibe el nombre de *alād*, “Uno” o “Único” en sentido no numérico]. El segundo corresponde a la Unidad de los Nombres. Es el estadio de la Divinidad, y en él Dios recibe el nombre de *wāhid*, “Uno” en sentido numérico. El tercero corresponde a la Unidad del Señorío (*rūbiyya*), o “Unidad de acciones y efectos”. Este último grado de Unidad significa que, no importa lo que hagamos en este mundo, ni lo que en él suceda, todo “camina por la vía recta”. Cada cosa, cada acontecimiento, se produce estrictamente de acuerdo con la ley del Ser [que no es sino lo Absoluto]. En este sentido, todo es “Uno”».

<sup>10</sup> *Fuṣ.*, pág. 122/105-106.

<sup>11</sup> pág. 122.

<sup>12</sup> «La Esencia como la Unidad es, en relación con cada cosa que de ella surge, un Nombre particular. De este modo, siempre que nace una determinación, hay un Nombre en su interior. Y las relaciones [de la Esencia con las cosas del mundo] son ilimitadas porque los receptáculos [o sea las cosas que reciben la manifestación de lo Absoluto] y sus disposiciones naturales son ilimitadas. Sucece así que los Nombres de Dios son ilimitados», al-Qāshānī, pág. 38.

<sup>13</sup> *Fuṣ.*, págs. 38-39/65.

<sup>14</sup> Éste es el concepto de la «creación siempre nueva» (*jalq ḥadīd*) que trataremos más adelante en detalle.

<sup>15</sup> *Fuṣ.*, pág. 152/124-125.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Fuṣ.*, pág. 193/153.

<sup>18</sup> Es decir: dado que todo es una manifestación de lo Absoluto a través de un Nombre particular, todo lo que existe en el mundo es lo Absoluto.

<sup>19</sup> Este ejemplo se refiere exclusivamente a la existencia de grados en un único atributo llamado «conocimiento». Pero la intención real de Ibn ‘Arabī es la de mantener que también hay diferentes grados entre el «conocimiento» y otros atributos.

<sup>20</sup> *Fuṣ.*, pág. 69/79.

<sup>21</sup> Como ya hemos observado anteriormente, las relaciones (*nisab*) son, en sí, esencialmente inexistentes.

<sup>22</sup> pág. 69.

<sup>23</sup> Acerca de *Allāh* como «el Misericordioso», ver los dos capítulos siguientes, que están dedicados específicamente a esta cuestión.

<sup>24</sup> *Fuṣ.*, pág. 69/79.

<sup>25</sup> Si, por ejemplo, todos los Nombres divinos se actualizan en algo, ese algo es el Hombre Perfecto, mientras que, si se manifiesta la mayoría de los Nombres, el resultado es un hombre corriente. En cambio, si la cantidad de Nombres que se manifiesta es mucho menor, se tratará de una cosa inanimada (*al-Qāshānī*, pág. 69).

<sup>26</sup> *Fuṣ.*, págs. 193-194/153.

## VIII. *Allāh* y el Señor

<sup>1</sup> LXXI, 5, 21, 26.

<sup>2</sup> *Fuṣ.*, pág. 57/73.

<sup>3</sup> Ver *Affīfī*, *Fuṣ.*, Com., pág. 42.

<sup>4</sup> pág. 57.

<sup>5</sup> *Fuṣ.*, pág. 95/91.

<sup>6</sup> pág. 95.

<sup>7</sup> *Fuṣ.*, pág. 95/91-92.

<sup>8</sup> En esta cita, Ibn ‘Arabī utiliza el término «Unidad» (*ahadiyya*) en el sentido de *wāhiyya*. Huelga decir que no puede haber *tajallī* exterior en el plano de la *ahadiyya* porque, como ya hemos visto en contextos anteriores, *ahadiyya* es el estado absoluto de la Esencia (*dāt*) antes de que empiece a dividirse en los Nombres. Sin embargo, la verdadera intención de Ibn ‘Arabī en este pasaje es afirmar que incluso en el plano de la Unidad (*wāhiyya*), donde lo Absoluto es «Dios, que abarca y reúne todos los Nombres en uno solo», ningún ser individual tiene capacidad para ser lugar de manifestación de la Unidad en su integridad.

<sup>9</sup> *Fuṣ.*, págs. 93-94/90-91.

<sup>10</sup> *Al-Qāshānī*, pág. 94.

<sup>11</sup> *Fuṣ.*, pág. 94/90-91.

<sup>12</sup> Como explica *Affīfī* (Com., pág. 87), la palabra *zahara* (aparecer, revelarse) tiene

aquí un sentido diametralmente opuesto al usual, de modo que debe ser entendida en el sentido de *zāla* (desaparecer o dejar de existir). Existen muchos ejemplos de este uso de la palabra en la poesía antigua.

<sup>13</sup> págs. 262-263.

<sup>14</sup> *Fus.*, pág. 143/119.

<sup>15</sup> págs. 143-144.

## IX. Misericordia ontológica

<sup>1</sup> *Fus.*, pág. 222/177.

<sup>2</sup> pág. 222.

<sup>3</sup> *Fus.*, pág. 222/177.

<sup>4</sup> pág. 222.

<sup>5</sup> *Fus.*, págs. 222-223/177.

<sup>6</sup> pág. 223.

<sup>7</sup> *Fus.*, pág. 223/177.

<sup>8</sup> *Fus.*, pág. 224/177.

<sup>9</sup> *Fus.*, pág. 227/180.

<sup>10</sup> pág. 227.

<sup>11</sup> En consecuencia, *rahmat al-imtinān* recibe a veces el nombre de *al-rahma al-rahma-niyya*, y *rahmat al-wuŷūb* el de *al-rahma al-rahīmiyya*.

<sup>12</sup> *Fus.*, pág. 191/151.

<sup>13</sup> *Fus.*, pág. 192/152.

<sup>14</sup> *Fus.*, pág. 193/153.

<sup>15</sup> *Fus.*, págs. 123-124/106.

<sup>16</sup> ¿Por qué insiste específicamente Ibn 'Arabī en que todo lo que no es lo Absoluto «posee un espíritu» (*dū rūh*)? Bālī Effendi cree (pág. 124) que es porque, según el Corán, todo «alaba a Dios», y el acto de «alabar» viene únicamente de un espíritu. También se puede entender la expresión «posee un espíritu» en el sentido de «posee vida». Como veremos en el siguiente capítulo, todo, en la visión del mundo de Ibn 'Arabī, está «vivo».

<sup>17</sup> *Fus.*, pág. 124/106.

<sup>18</sup> *Fus.*, págs. 276-278/221.

<sup>19</sup> *Fus.*, págs. 261-262/210.

<sup>20</sup> pág. 261.

<sup>21</sup> *Fus.*, pág. 262/210.

<sup>22</sup> *Fus.*, págs. 206-207/165.

<sup>23</sup> El «Mandato» (*amr*) es diferente de la Voluntad (*mašī'a*). Ésta, como ya hemos visto, es absoluta, y su decreto, irrevocable. La desobediencia ni siquiera se plantea. El Mandato, en cambio, es de dos tipos: 1) mediato (*bi-l-wāsiṭa*) y 2) primigenio (*takwīnī*). El segundo se refiere a la creación de todo y es idéntico a la Voluntad. El primero, sin embargo, es idéntico a la Ley Sagrada (*śar'*) y puede ser desobedecido.

<sup>24</sup> *Fus.*, págs. 207-208/165-166.

<sup>25</sup> *Rahmat Allāh fi-l-akwān sāriya*, *Fus.*, pág. 225/177.

<sup>26</sup> *Fus.*, pág. 225/178.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Fus.*, pág. 226/178.

<sup>29</sup> *Fus.*, pág. 273/219.

<sup>30</sup> *Fus.*, pág. 133/112.

<sup>31</sup> pág. 133.

<sup>32</sup> Los Nombres divinos, como ya sabemos, son las relaciones que mantiene lo Absoluto con las cosas del mundo. En este plano, se producen en lo Absoluto oposiciones de acuerdo con dichos Nombres, como «Interior» y «Exterior», «Primero» y «Último», etc.

<sup>33</sup> *Fus.*, pág. 144/119.

<sup>34</sup> *Fus.*, pág. 273/219. En el caso de los «espíritus» o seres inmateriales, el «aliento» se difunde por la «materia espiritual» (*hayūlā rūhāniyya*) y, en el caso de los «accidentes», por la «materia accidental».

<sup>35</sup> *Fus.*, pág. 182/143-144.

<sup>36</sup> Por ejemplo, el hombre respira, y su aliento «recibe» sonidos y palabras, que son «formas» lingüísticas (al-Qāshānī, pág. 182).

<sup>37</sup> *Fus.*, págs. 182-183/mrrmf.

<sup>38</sup> «Vaho» (*dujān*) o «Vapor», comparable al *qi* de los chinos de la antigüedad. Del «vaho» de los elementos, el «util» se convierte en los espíritus gobernantes de los siete Cielos, mientras que el «espeso» se convierte en los siete Cielos.

<sup>39</sup> La Esencia en sí no tiene nada que ver con la aparición del mundo. Pero al descender al nivel de los Nombres, se vuelve «independiente» y, por tanto, contraria a «dependiente», causando así una polarización primaria en el seno de lo Absoluto.

<sup>40</sup> El mundo así producido refleja necesariamente la naturaleza de su creador inmediato, el «aliento del Misericordioso». Dado que el «aliento del Misericordioso» requiere polarizaciones por la naturaleza autopolarizante de los Nombres divinos, el mundo también se divide en oposiciones.

<sup>41</sup> *Fus.*, pág. 185/145.

<sup>42</sup> «Dios es Misericordioso consigo mismo» porque los Nombres divinos, al fin y al cabo, no son sino Él mismo.

<sup>43</sup> *Fus.*, Com., págs. 197-198.

<sup>44</sup> Es decir las llamadas «causas próximas» (*asbāb qarība*).

<sup>45</sup> *Fus.*, págs. 255-256/203.

<sup>46</sup> *Fus.*, pág. 256/203.

<sup>47</sup> *Fus.*, pág. 256/204.

<sup>48</sup> Obsérvese que Ibn ‘Arabī reconoce en Dios el Conocimiento temporal además del Conocimiento «eterno» (*qadīm*). En eso se enfrenta a la mayoría de los teólogos.

#### x. El agua de la vida

<sup>1</sup> *Fus.*, pág. 239/188-189.

<sup>2</sup> *Latīf* tiene dos significados: 1) «util» y 2) «magnánimo». La cualidad de (1) se llama *latāfa*, y la de (2), *lutf*.

<sup>3</sup> pág. 239.

<sup>4</sup> Sin embargo, en realidad, las cosas llamadas órganos de cognición en el hombre no

son sino formas fenoménicas concretas que adopta lo Absoluto. Lo sabemos por el ya mencionado principio de *latāfa*.

<sup>5</sup> Es decir: la Ipseidad (la esencia más pura) del «siervo», considerada independiente-mente de la relación de servidumbre, es lo Absoluto considerado independientemente de la relación de su calidad de Dios y Amo. Pero, naturalmente, la esencia de «siervo» como tal, considerada en su aspecto de servidumbre, no es el «amo» como tal (al-Qāshānī, pág. 240).

<sup>6</sup> pág. 240/189.

<sup>7</sup> *Fuṣ.*, pág. 24/55.

<sup>8</sup> pág. 24.

<sup>9</sup> «De no ser por esas realidades universales e inteligibles [*haqā'iq ma'qūla kulliyā*, co-respondientes a las ideas de Platón], nunca aparecería nada en el mundo de los seres in-dividuales concretos (*mauḍūdāt 'ayniyyā*», *Fuṣ.*, pág. 24/55.

<sup>10</sup> pág. 24.

<sup>11</sup> *Fuṣ.*, pág. 24/55.

<sup>12</sup> *Fuṣ.*, pág. 181/143.

<sup>13</sup> págs. 180-181.

<sup>14</sup> El Mandato va de ti a Él en el sentido en que, al dar existencia al hombre, Él nun-ca se desvía de la senda eternamente determinada por los arquetipos.

<sup>15</sup> *Fuṣ.*, págs. 76-77/83.

<sup>16</sup> *Fuṣ.*, pág. 79/84.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Fuṣ.*, pág. 194/154.

<sup>19</sup> Ver, por ejemplo, la explicación que da al-Gazālī en su *Maqāṣid al-Falāṣifa*, págs. 274-275, El Cairo (Sa'āda) 1331 h.

<sup>20</sup> *Fuṣ.*, pág. 213/170.

<sup>21</sup> Affīfī, *Fuṣ.*, Com., pág. 245.

<sup>22</sup> pág. 172.

<sup>23</sup> *Fuṣ.*, pág. 172/138.

<sup>24</sup> *Fuṣ.*, pág. 173/138.

<sup>25</sup> *Fuṣ.*, pág. 189/149.

## XI. La manifestación de lo Absoluto

<sup>1</sup> pág. 239. Ver capítulo I, donde al-Qāshānī da de esta cuestión una explicación lige-ramente distinta.

<sup>2</sup> R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, pág. 155, n. 1.

<sup>3</sup> *Fuṣ.*, pág. 10/49.

<sup>4</sup> pág. 10.

<sup>5</sup> págs. 10-11.

<sup>6</sup> *Fuṣ.*, págs. 145-146/120.

<sup>7</sup> En el Corán, Dios habla con frecuencia en tercera persona, refiriéndose a Sí mismo como «Él» en lugar de «Yo».

<sup>8</sup> *Fuṣ.*, pág. 10/49.

## XII. Arquetipos permanentes

<sup>1</sup> Ver el capítulo IX sobre la Misericordia divina.

<sup>2</sup> *Fuṣ.*, pág. 114/102.

<sup>3</sup> Este punto será tratado más adelante, en el apartado 3 del presente capítulo.

<sup>4</sup> *Fuṣ.*, pág. 63/76.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Inṣā' al-Dawā'ir*, ed. Nyberg, págs. 16-17.

<sup>7</sup> Lo primero es lo Absoluto; lo segundo, el mundo; y lo tercero, en orden de descripción, el arquetipo.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, pág. 19.

<sup>9</sup> La palabra española «eterno», en este contexto, debe ser entendida estrictamente en el sentido de «eterno *a parte ante*». La expresión: «El mundo es eterno» significa, por tanto, que «el mundo no tiene inicio temporal», lo que parece contradecir claramente la enseñanza coránica de la «creación» del mundo.

<sup>10</sup> «Ibn 'Arabī sostiene la tesis de la eternidad del mundo (*qidam al-ālam*) con tanta determinación como los filósofos peripatéticos», Affīfī, *Fuṣ.*, Com., pág. 314.

<sup>11</sup> *Fuṣ.*, pág. 263/211.

<sup>12</sup> *Fuṣ.*, pág. 16/51.

<sup>13</sup> Los Atributos aquí mencionados son sólo los que son analógicamente comunes a lo Absoluto y a las criaturas. Como es natural, no se incluyen Atributos como la Eternidad (*a parte ante*) y la Eternidad (*a parte post*), por no actualizarse nunca en el mundo creado.

<sup>14</sup> Leo: *fa-hiya bātina lā tazūl 'an al-wuṣūd al-gaybī*. La última palabra en la edición de Affīfī es *al-'aynī* (individuales y concretos). Está claro que Ibn 'Arabī se refiere al hecho de que los Universales, incluso actualizados en las cosas concretas, permanecen en su estado original «interior».

<sup>15</sup> pág. 16.

<sup>16</sup> *Fuṣ.*, págs. 16-17/51-52.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Fuṣ.*, págs. 17-18/52-53.

<sup>19</sup> *Fuṣ.*, pág. 43/67.

<sup>20</sup> pág. 43.

<sup>21</sup> El primer término, *hadiṭ*, forma activa desde el punto de vista gramatical, representa la cosa como algo «que llega a la existencia temporal», mientras que el segundo, *muḥdat*, que es una forma pasiva, la representa como algo «traído a la existencia temporal».

<sup>22</sup> *Fuṣ.*, pág. 18/53.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Fuṣ.*, págs. 75-76/82.

<sup>25</sup> *Fuṣ.*, págs. 76-77/83.

<sup>26</sup> *Fuṣ.*, págs. 157-158/128.

<sup>27</sup> *Fuṣ.*, págs. 107-108/97-98.

<sup>28</sup> Para más detalles sobre la *himma*, ver capítulo XVII.

<sup>29</sup> *Fuṣ.*, págs. 159-160/130-131.

<sup>30</sup> pág. 160.

<sup>32</sup> Esta idea, que puede sorprender por blasfema, dejará de parecerlo si se piensa que la «preparación» de algo capaz de ejercer tan imponente poder no es, al fin y al cabo, si no un modo ontológico particular de lo Absoluto. Uno puede pensar que, en el pensamiento de Ibn 'Arabī, todo esto constituye, en definitiva, un drama interno que se representa eternamente en el interior de lo Absoluto. Todas las demás formulaciones aparentemente «blasfemias» que iremos encontrando, como «Dios obedece a las criaturas», «El mundo fuerza a Dios al servicio obligatorio», etc., deben ser entendidas desde la perspectiva de esta estructura básica.

<sup>33</sup> *Fus.*, págs. 161-162/131-132.

<sup>34</sup> Por tanto, lo Absoluto no desempeña prácticamente ningún papel positivo en este proceso, excepto en el hecho de que los arquetipos mismos sean las formas manifiestas de los modos ontológicos de lo Absoluto.

<sup>35</sup> *Fus.*, págs. 162-163/132.

<sup>36</sup> En efecto, en un pasaje de su comentario, al-Qāshānī identifica directamente el *qadar* con el arquetipo, ver pág. 163.

<sup>37</sup> *Fus.*, pág. 163/132.

<sup>38</sup> *Fus.*, pág. 163/132-133.

<sup>39</sup> *Fus.*, pág. 30/60.

<sup>40</sup> *Fus.*, págs. 30-31/60.

<sup>41</sup> pág. 42/67.

<sup>42</sup> *Fus.*, págs. 31-32/60-61.

<sup>43</sup> *Fus.*, pág. 32/61.

<sup>44</sup> *Fus.*, págs. 165-166/133-134.

<sup>45</sup> Aquí, la palabra *taṣallī*, que normalmente se refiere a la manifestación de lo Absoluto, se utiliza para indicar el reverso del fenómeno, es decir el mismo *taṣallī* reflejado en la conciencia individual de un místico.

<sup>46</sup> pág. 167.

<sup>47</sup> Generalmente traducido por «mortal».

<sup>48</sup> Debo la explicación a Affīfī, *Fus.*, Com., pág. 286.

<sup>49</sup> *Fus.*, pág. 243/192-193.

<sup>50</sup> *Fus.*, pág. 244/193-194.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Del mismo modo, un niño ejerce el *taṣjīr* sobre sus padres en virtud de su «estado».

<sup>53</sup> Porque, en sentido estricto, lo que «coacciona» al rey no es tanto el «estado» de sus súbditos como la «posición» de la realeza.

<sup>54</sup> Ȳunayd († 910 d. C.), uno de los nombres más importantes de la fase del desarrollo histórico del sufismo.

<sup>55</sup> *Fus.*, pág. 280/225.

<sup>56</sup> *Fus.*, pág. 42/67.

<sup>57</sup> *Fus.*, pág. 27/58.

<sup>58</sup> *Fus.*, pág. 28/59.

<sup>59</sup> Las gentes de la presencia (*ahl al-ḥuḍūr*), según al-Qāshānī, son «quienes ven todo lo que les sucede como viniendo de Dios, aunque [en realidad] se produzca a través de otros

o a través de ellos mismos, y no admiten nada más que a Dios como causa de cualquier efecto o cosa existente», pág. 29.

<sup>60</sup> Ya hemos tratado esta cuestión anteriormente en la sección 5 del presente capítulo.

<sup>61</sup> *Fus.*, pág. 29/60.

<sup>62</sup> Esto corresponde a la idea coránica de que todo tiene un «término claramente señalado» (*ayāl musammā*).

<sup>63</sup> Cuando un hombre suplica a Dios, Dios responde: «¡Aquí estoy!» (*Labbayka*). Esta respuesta verbal (*iŷāba bi-l-qawl*) siempre es inmediata. No así su respuesta actual (*iŷāba bi-l-fi'l*), que es la realización de lo que el hombre le ha pedido.

<sup>64</sup> *Fus.*, Com., pág. 22.

<sup>65</sup> *Fus.*, pág. 30/60.

<sup>66</sup> La analogía que ofrece Ibn 'Arabī, sin embargo, no es fácil de entender debido a su peculiar manera de expresarse. Explicaré el significado de este pasaje en el párrafo siguiente a la cita.

<sup>67</sup> En sentido estricto, *al-hamdu li-llāh* es una frase exclamatoria descriptiva que significa «Todas las alabanzas pertenecen a Dios [y sólo a Él]».

<sup>68</sup> Ibn 'Arabī lo expresa diciendo que «la alabanza se hace a través de un Nombre que denota una acción», como, por ejemplo, Guardián (*hafiz*), Dador (*wahhab*), etc.

<sup>69</sup> Ésta corresponde a la de un hombre que alaba a Dios «a través de un Nombre que denota purificación» (*tanzīh*): el Santísimo (*qaddūs*), Eterno-Perpetuo (*alladī lam yazal wālā yazāl*), etc.

<sup>70</sup> Sobre esta distinción básica, ver el capítulo XI.

<sup>71</sup> *Fus.*, pág. 33/61.

<sup>72</sup> págs. 32-33.

<sup>73</sup> Ver el capítulo IX.

<sup>74</sup> *ilāhī*, es decir la manifestación que se produce en el nivel de «Dios». Como ya hemos visto anteriormente, «Dios» o *Allāh* es el Nombre global.

### XIII. La creación

<sup>1</sup> También se llama Palabra (*qawl*).

<sup>2</sup> *Fus.*, págs. 139-140/115-116.

<sup>3</sup> Leyendo: *hadīhi dāt wa-irāda wa-qawl*.

<sup>4</sup> *Fus.*, págs. 139-140/115-116.

<sup>5</sup> *Fus.*, pág. 140/115-116.

<sup>6</sup> pág. 140.

<sup>7</sup> El caso es que Dios no dice, en este versículo, *fa-yukawwin* (y Él le da existencia), si no *fa-yakūn* (y ello pasa a existir), siendo el sujeto de la frase la cosa en sí.

<sup>8</sup> *Fus.*, pág. 140/115-116.

<sup>9</sup> *Fus.*, pág. 273/219.

<sup>10</sup> *Fus.*, pág. 274/220.

<sup>11</sup> págs. 274-275.

<sup>12</sup> Si bien Adán es un hombre, como «alma» (*nafs*) es femenino.

<sup>13</sup> Se refiere a la Tradición mencionada más arriba, en que el Profeta utiliza el nume-

ral femenino *ālāt*, a pesar de la presencia de un nombre masculino entre las cosas enumeradas.

<sup>14</sup> La «determinación» (o, más estrictamente, «ser determinado») se refiere al aspecto pasivo de lo Absoluto, es decir lo Absoluto tal como se manifiesta en una cosa (determinada) concreta. La «indeterminación» se refiere al aspecto activo de lo Absoluto, es decir lo Absoluto como Agente.

<sup>15</sup> La «primera determinación» (*al-ta'ayyun al-awwal*) significa la manifestación de lo Absoluto a sí mismo como punto unificador de todos los Nombres divinos. Lo Absoluto es aquí el «Uno» (*wāhid*), y la etapa ontológica, la *wāhidiyā*, la «Unicidad».

<sup>16</sup> Lo Absoluto como Uno es, en potencia, todos los seres, pero sigue siendo, en realidad, uno. Por lo tanto, no se encuentra ni en el estado de pura manifestación exterior ni en el de pura ocultación interior, sino que mantiene, por así decirlo, un perfecto equilibrio entre ambos extremos.

<sup>17</sup> Leo: *[wā-fā'il] min nafsi-hi*, etc.

<sup>18</sup> La idea plantea un problema muy importante e interesante desde el punto de vista de la filosofía oriental comparativa. Ver mi obra: «The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism» (en *Mélanges offerts à Henry Corbin*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Teherán 1977, págs. 115-148).

<sup>19</sup> Cuando se mira algo a través de un tejido extremadamente fino y transparente, no se es consciente de la existencia del velo entre uno mismo y el objeto mirado. El «velo», aquí, se refiere a la forma exterior que muestra el acto de «ascender».

<sup>20</sup> *Fus.*, págs. 151-152/124.

<sup>21</sup> pág. 152.

<sup>22</sup> *Fus.*, pág. 152/124-125.

<sup>23</sup> págs. 152-153.

<sup>24</sup> Como suele hacer, Ibn 'Arabī da una interpretación bastante arbitraria al sentido del versículo coránico. El contexto real no deja lugar a dudas de que Dios habla de la Resurrección después de la muerte, concebida como una «nueva creación». La «nueva creación» no significa en este versículo el proceso perpetuamente renovado de creación que constituye la tesis de Ibn 'Arabī.

<sup>25</sup> *Fus.*, pág. 153/125.

<sup>26</sup> pág. 153.

<sup>27</sup> págs. 195-196.

<sup>28</sup> El Corán no da su nombre. Los comentadores afirman que el hombre en cuestión era un sabio llamado Āṣaf b. Barajīyā.

<sup>29</sup> Esta aniquilación/recreación se produce tan rápidamente que el hombre no nota discontinuidad alguna entre las correspondientes unidades de tiempo en su percepción sensorial e imagina que todo sigue siendo igual que antes.

<sup>30</sup> *Fus.*, págs. 195-196/155.

<sup>31</sup> «A *tumma* B», en ciertos contextos, significa que A, como causa de B, precede lógicamente a ésta. No implica que A preceda necesariamente a B en cuanto a tiempo. A y B pueden perfectamente producirse de manera simultánea.

<sup>32</sup> *Fus.*, pág. 197/156-157.

<sup>33</sup> *Fuṣ.*, pág. 153/125.

<sup>34</sup> El nombre *ḥisbāniyya* deriva de la raíz *HSB* (el verbo *ḥasiba*), que significa «opinar», «conjeturar», o sea el acto subjetivo de estimación. El apelativo implica que la Realidad o Verdad consiste en la estimación subjetiva de una u otra persona individual y que, en consecuencia, no existe una Verdad objetivamente universal (ver *Affīfī*, *Com.*, pág. 153).

<sup>35</sup> *Fuṣ.*, pág. 153/125.

<sup>36</sup> *Fuṣ.*, págs. 153-154/125-126.

<sup>37</sup> pág. 154.

<sup>38</sup> págs. 154-155/125-126.

<sup>39</sup> *Fuṣ.*, pág. 154/126.

<sup>40</sup> *Ibid.*

#### XIV. El hombre como microcosmos

<sup>1</sup> *Fuṣ.*, pág. 8/48.

<sup>2</sup> *Fuṣ.*, pág. 9/48.

<sup>3</sup> *Fuṣ.*, págs. 11/49; 132/115.

<sup>4</sup> pág. 11.

<sup>5</sup> *Fuṣ.*, pág. 9/48-49.

<sup>6</sup> pág. 10.

<sup>7</sup> pág. 11.

<sup>8</sup> Leo, igual que Qaysari: *tulqī ilay-hi bi-taqallub min waṣḥ*.

<sup>9</sup> Al-Qāṣānī dice que esto se produce cuando lo Absoluto se manifiesta en la forma de un Hombre Perfecto, pág. 42.

<sup>10</sup> *Fuṣ.*, págs. 41-42/66-67.

<sup>11</sup> *Fuṣ.*, pág. 232/184.

<sup>12</sup> *Fuṣ.*, págs. 251-253/198-199.

<sup>13</sup> El «gran río» Nilo simboliza el océano de Conocimiento al que el cuerpo de Moisés fue arrojado para que pudiera adquirir todas las perfecciones posibles por las cuales el Hombre se distingue de cualquier otro ser. Ver *Affīfī*, *Fuṣ.*, *Com.*, pág. 293.

<sup>14</sup> *sakīna*, del hebreo *šejina*, que significa Presencia Divina. Aquí significa el «aspecto divino» (*lahūt*) del hombre, correlacionado con el *nāsūt* antes mencionado.

<sup>15</sup> «Su forma [*sūra*],» es decir la forma del mundo. El significado de esta expresión queda aclarado por la explicación de al-Qāṣānī que sigue inmediatamente a este pasaje.

<sup>16</sup> Esto equivale a decir que Dios gobierna todas las cosas del mundo mediante los arquetipos permanentes.

<sup>17</sup> pág. 252.

<sup>18</sup> Obsérvese que, aquí, Ibn ‘Arabī se refiere al Hombre en el plano individual, y no cósmico.

<sup>19</sup> Como veremos seguidamente, el Hombre ocupa una posición superior a la de los ángeles en la visión del mundo de Ibn ‘Arabī.

<sup>20</sup> La «Forma divina» (*al-ṣūra al-ilāhiyya*) corresponde a la totalidad de los Nombres divinos.

<sup>21</sup> *Fuṣ.*, pág. 14/50.

<sup>22</sup> *Fuṣ.*, pág. 12/49.

<sup>23</sup> *Fuṣ.*, pág. 13/49-50.

<sup>24</sup> Acerca de este concepto, ver el apartado 3 del presente capítulo.

<sup>25</sup> *Fuṣ.*, pág. 180/143. La explicación siguiente a los versos es de al-Qāṣānī.

<sup>26</sup> *Fuṣ.*, pág. 21/54.

<sup>27</sup> *Fuṣ.*, págs. 25-26/56.

<sup>28</sup> Referencia al Corán (II, 30-33).

<sup>29</sup> *‘ibāda dātiyya*, «servicio esencial», significa, como ya hemos visto, la adoración completa y perfecta de Dios. Consiste en que un existente actualice en sí todos los Nombres.

<sup>30</sup> «¿Acaso vas a poner en la tierra a quien hará daño en ella y derramará sangre, cuando nosotros te alabamos y santificamos?» (II, 30).

<sup>31</sup> *Fuṣ.*, págs. 14-15/50-51.

<sup>32</sup> Aunque, sin duda, no es superior a *todos* los ángeles, como ya veremos.

<sup>33</sup> *Fuṣ.*, págs. 22-23/55.

<sup>34</sup> *Fuṣ.*, pág. 184/144-145.

<sup>35</sup> Referencia al Corán (XV, 28): *innī jāliq“ bašar”*, etc. *Bašar* significa «hombre» considerado desde el punto de vista de su condición de «mortal». Pero, en este pasaje, Ibn ‘Arabī interpreta la palabra en función del verbo *bašara* (infinitivo *mubāšara*), que significa «tocar algo directamente con las manos».

<sup>36</sup> Es decir de un modo inmaterial y no antropomórfico.

<sup>37</sup> Corán (XXXVIII, 76).

<sup>38</sup> De *jullā*, que significa «amistad sincera».

<sup>39</sup> *Fuṣ.*, págs. 71-72/80-81.

<sup>40</sup> Según al-Qāṣānī, significa la aparición de Abraham en la Forma de lo Absoluto de modo que lo Absoluto es su oído, su vista y todas sus demás facultades (pág. 72).

<sup>41</sup> Significa que lo Absoluto, al ser «determinado» por la «determinación» de Abraham, queda cualificado por los atributos de Abraham y su forma, de modo que todos los atributos adscritos a Abraham se adscriben también a lo Absoluto. El resultado de este proceso consiste en que Dios hace lo que hace a través de Abraham, oye por su oído y ve por sus ojos (al-Qāṣānī, pág. 71).

<sup>42</sup> Aquí, Ibn ‘Arabī menciona en primer lugar el segundo tipo de «impregnación».

<sup>43</sup> Se refiere al primer tipo de «impregnación».

<sup>44</sup> Al-Qāṣānī, pág. 72.

<sup>45</sup> *Fuṣ.*, pág. 73/81.

<sup>46</sup> *Fuṣ.*, págs. 23-24/55.

<sup>47</sup> «Porque un lugarteniente ha de conocer la voluntad del hombre que lo ha nombrado su representante, para que pueda llevar a cabo sus órdenes. De este mismo modo, si el lugarteniente de Dios no Lo conociera, con todos Sus Atributos, no sería capaz de cumplir con Su Mandato», al-Qāṣānī, pág. 23.

<sup>48</sup> De modo que todo lo que existe en el mundo se halla reflejado en el Hombre por un elemento correspondiente.

<sup>49</sup> De modo que su forma interna está basada en los Nombres y Atributos de Dios. Es

«oído», «vista», «ciencia», etc. como Dios, lo que equivale a decir que está cualificado con todos los Atributos divinos.

<sup>50</sup> *Fus.*, págs. 13-14/50.

<sup>51</sup> «El sello grabado es el Mayor de todos los Nombres divinos, a saber, la Esencia divina con todos los Nombres. Este sello está grabado en el “corazón” del Hombre Perfecto, simbolizado aquí por el engarce del sello real. Así, el Hombre Perfecto custodia el tesoro del universo con todo lo que contiene, manteniéndolo en el orden establecido», al-Qāshānī, pág. 13.

<sup>52</sup> Ver el capítulo IV.

<sup>53</sup> Ver *Fus.*, pág. 53/71.

<sup>54</sup> Capítulo V, págs. 66-101. Para un análisis de la relación histórica entre esta doctrina islámica del *logos* y la cristología del *logos*, ver Arthur Jeffery: *Ibn al-'Arabī's Shajarat al-Kawn* (*Studia Islamica*, x, París 1959, págs. 45-62).

<sup>55</sup> *kuntu nabī wa-Ādām bayna-l-mā' wa-l-ṭin*.

<sup>56</sup> Affīfī, *Philosophy*, pág. 69.

<sup>57</sup> pág. 266.

<sup>58</sup> Referencia al Corán (II, 31).

<sup>59</sup> *Fus.*, pág. 267/214.

<sup>60</sup> *Fus.*, pág. 275/220.

<sup>61</sup> *Fus.*, pág. 26/56.

<sup>62</sup> pág. 26.

<sup>63</sup> «Les mostraremos Nuestros signos en el horizonte y en ellos mismos.»

<sup>64</sup> *Fus.*, pág. 19/53-54.

<sup>65</sup> *wa-nūm al-a'lawnā wa-llāhu ma'a-kum*. La interpretación que da Ibn 'Arabī de este versículo (Eres el más elevado, y Dios también lo es contigo) es bastante original. En su contexto, significa sencillamente: «Vosotros, los creyentes, venceréis [en vuestra lucha contra los infieles], ya que Dios está con vosotros [de vuestra parte]».

<sup>66</sup> pág. 62.

<sup>67</sup> Ya sea en el sentido de *makān*, o sea «sitio físico», o *makāna*, o sea «sitio, posición o rango inmaterial».

<sup>68</sup> *Fus.*, págs. 82-83/85. El original forma parte de un poema.

## xv. El Hombre Perfecto como individuo

<sup>1</sup> *Fus.*, pág. 26/56.

<sup>2</sup> *Fus.*, pág. 118/114. El pasaje entero ha sido traducido en el capítulo IV.

<sup>3</sup> *Fus.*, págs. 125-126/107.

<sup>4</sup> pág. 126.

<sup>5</sup> *Fus.*, pág. 126/107.

<sup>6</sup> *Fus.*, pág. 130/109-110.

<sup>7</sup> Ver Affīfī, *Fus.*, Com., pág. 126.

<sup>8</sup> Como ya he señalado antes, la palabra *gayra*, que significa «celos» está, en la conciencia lingüística de Ibn 'Arabī, directamente relacionada con *gayr*, que significa «otro». Por lo tanto, la frase: «Dios cubrió u ocultó la realidad con *gayra*» no significa únicamente que

lo hizo por «celos», sino que, al mismo tiempo, ocultó la realidad mediante un número infinito de «determinaciones» particulares, todas ellas consideradas como distintas de Dios, de modo que, desde este punto de vista, cada cosa aparece como «otra» respecto al resto de las cosas y respecto a lo Absoluto. La visión de la «alteridad» encubre la realidad del Ser e impide que ésta sea percibida por la gente corriente.

<sup>9</sup> *Fus.*, pág. 130/110.

<sup>10</sup> *Fus.*, pág. 211/168-169.

<sup>11</sup> *Fus.*, págs. 234-235/185-186.

<sup>12</sup> *Fus.*, págs. 135-136/113.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Ver el capítulo V, donde la misma idea es tratada en relación con una cuestión distinta, la de la «perplejidad metafísica».

<sup>15</sup> *Fus.*, pág. 136/113.

<sup>16</sup> *Wa-mā ramayta id ramayta wa-lākinna Allāha ramā.*

<sup>17</sup> Suponiendo que *A* sea la «causa» de *B*, por ejemplo, *B* será, naturalmente, lo «causado» por *A*. Pero hay cierto aspecto en que *B* puede ser considerado como «causa» de *A*. En ese caso, *A* será lo «causado» por *B*.

<sup>18</sup> *Fus.*, pág. 233/185.

<sup>19</sup> pág. 234.

<sup>20</sup> *Fus.*, pág. 153/125.

<sup>21</sup> Acerca del significado exacto de la palabra *ihsān*, ver mi obra: *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokio 1965, págs. 58-60.

<sup>22</sup> *Fus.*, pág. 149/123.

<sup>23</sup> *Al-Qāṣānī*, pág. 150.

<sup>24</sup> Se refiere a la Tradición, ya explicada anteriormente en este capítulo, que describe lo que sucederá en el día de la Resurrección.

<sup>25</sup> Mediante el pensamiento «etimológico» tan característico de Ibn 'Arabī, como ya hemos observado en varias ocasiones, reúne el «corazón» (*qalb*) y el «cambio» o «transformación» (*qalb*).

<sup>26</sup> *Fus.*, pág. 149/122.

## XVI. Apóstol, Profeta y Santo

<sup>1</sup> En este libro, utilizo provisionalmente las palabras «santo» y «santidad» como equivalentes de *walī* y *walāya*, respectivamente. Que el significado de la palabra árabe *walī* quede cubierto por la palabra española «santo» es otra cuestión.

<sup>2</sup> *Fus.*, págs. 160-169/135-136.

<sup>3</sup> *Fus.*, pág. 168/135. Ver, por ejemplo, el Corán (II, 257): «Dios es *walī* [Amigo íntimo y protector] de quienes creen».

<sup>4</sup> *Fus.*, pág. 167/135.

<sup>5</sup> Ver también *Fus.*, pág. 34/62.

<sup>6</sup> *Fus.*, pág. 167/135.

<sup>7</sup> El contenido concreto de este conocimiento es precisamente lo que hemos analizado a lo largo de las páginas anteriores.

<sup>8</sup> *Fuṣ.*, págs. 168-169/136.

<sup>9</sup> pág. 168.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> pág. 169.

<sup>12</sup> *Fuṣ.*, pág. 89/88.

<sup>13</sup> *Fuṣ.*, pág. 34/62.

<sup>14</sup> *Fuṣ.*, pág. 169/136.

<sup>15</sup> *Fuṣ.*, pág. 168/135-136.

<sup>16</sup> *Fuṣ.*, pág. 162/132.

<sup>17</sup> *Fuṣ.*, pág. 259/207.

<sup>18</sup> Ver el capítulo XIV, apartado 4.

<sup>19</sup> La palabra «califa» es la forma españolizada de *jalifa*.

<sup>20</sup> *Fuṣ.*, pág. 204/162-163.

<sup>21</sup> Se refiere a la figura escatológica de Jesús. Según la creencia musulmana, Jesús bajará del Cielo, una vez más, al final de este mundo, y goberará el mundo mediante la Ley Sagrada del Islam. En ese estado, Jesús será oficialmente un «lugarteniente» de Muhammad, si bien su conocimiento derivará de la misma fuente de la que Muhammad recibió su Ley. Jesús será, en dicho estado, el Sello de los Santos.

<sup>22</sup> «Especialmente privilegiado» porque es consciente del hecho de que ha recibido directamente de Dios una Ley interna mediante la cual gobierna la comunidad, pero, al mismo tiempo, «conforme» dado que, exteriormente, debe esta Ley a sus predecesores.

<sup>23</sup> Digo: «por lo menos mientras dure este mundo» porque, como ya hemos visto anteriormente (ver nota 21), al final de este mundo, en la situación escatológica, Jesús bajará a la tierra a asumir la función de Sello de los Santos. Éste recibe el nombre de «santidad general» (*walāya ‘āmma*), distinta de la «santidad muhammadiana» (*walāya muhammadīyya*). Respecto a esta distinción, ver los pasajes pertinentes que extrae de las *Futuḥāt* el Dr. Osmān Yaḥyā en su edición de *al-Tirmidī: Jātm al-Awliyā*, Beirut 1965, pág. 161, nota 53.

<sup>24</sup> *Philosophy*, págs. 100-101.

<sup>25</sup> El «nicho» (*miṣjāt*) simboliza la Luz divina en lo más profundo del corazón del Santo. La Luz divina no es sino la «Realidad de Muhammad».

<sup>26</sup> *Fuṣ.*, pág. 34/62.

<sup>27</sup> pág. 34.

<sup>28</sup> Hemos señalado antes que, con «Sello de los Santos», Ibn ‘Arabī se refiere a sí mismo. Pero, aquí, al-Qāshānī parece decir que el Sello de los Apóstoles, o sea Muhammad, también fue el Sello de los Santos. Sin embargo, se trata de una contradicción. Como ya hemos visto anteriormente en relación con la «Realidad de Muhammad», en la conciencia de Ibn ‘Arabī, «Muhammad» no es sólo una persona histórica individual, sino un principio cósmico de creación, y ambos aspectos parecen constantemente presentes en su mente cuando habla de «Muhammad».

<sup>29</sup> *Fuṣ.*, págs. 34-35/62-63.

<sup>30</sup> Referencia a la «Realidad de Muhammad» mencionada en la nota 28.

<sup>31</sup> *Fuṣ.*, pág. 35/63.

<sup>32</sup> pág. 36.

<sup>33</sup> *Ibid.*

### XVII. El poder mágico del Hombre Perfecto

<sup>1</sup> *Tasjīr* significa literalmente «forzar a alguien a un servicio obligatorio, controlándolo a voluntad». Al tratar la cuestión de la fuerza «obligatoria» de los arquetipos permanentes, ya hemos mencionado esta palabra en el sentido de «*tasjīr* recíproco» entre lo Absoluto y el mundo.

<sup>2</sup> *Fuṣ.*, pág. 199/158.

<sup>3</sup> *Fuṣ.*, pág. 90/88-89.

<sup>4</sup> Una vez más, Ibn ‘Arabī vuelve al caso en que el «conocedor» mantiene espiritualmente todas las formas de un objeto en todos los planos del Ser concentrándose en realidad en uno de esos planos.

<sup>5</sup> *Fuṣ.*, pág. 91/89-90.

<sup>6</sup> Acerca de la diferencia entre «unión» (*qur'ān*) y «separación» (*furqān*), ver el capítulo II.

<sup>7</sup> *Fuṣ.*, pág. 91/90.

<sup>8</sup> Ver *Fuṣ.*, pág. 92/90.

<sup>9</sup> *Fuṣ.*, pág. 148/121.

<sup>10</sup> *Fuṣ.*, pág. 156/127.

<sup>11</sup> El versículo dice: «Dios es quien te crea de la debilidad y pone (*ŷa‘ala*), tras la debilidad, fuerza (*quurwa*), antes de volver a poner debilidad tras la fuerza».

<sup>12</sup> *Fuṣ.*, pág. 157/127-128.

<sup>13</sup> *Fuṣ.*, págs. 157-158/128.

<sup>14</sup> Significa: Podemos realizar «milagros» libremente, sin embargo, aparentemente, tú no puedes. Y, a pesar de ello, queremos alcanzar tu nivel espiritual, aun cuando tú no das señal alguna de desear alcanzar nuestro nivel espiritual.

<sup>15</sup> *Fuṣ.*, pág. 158/129.

<sup>16</sup> *Fuṣ.*, pág. 159/129-130.

<sup>17</sup> *Ibid.*

**ISBN: 84-7844-342-8**  
**Depósito legal: M-03.129-2004**  
**Impreso en Rigormagrafic, S. L.**