

El Tao del Islam

Sachiko Murata



Ilustración compuesta por Jonz

La cosmología china describe el universo entero desde el punto de vista del *yin* y del *yang*, términos que pueden ser entendidos como lo receptivo y lo creativo, o como los principios femenino y masculino de la existencia. Nada escapa a esta relación. El famoso símbolo del *Tai Chi*, el «Gran Fundamento», o del *Tao*, muestra al *yin* y al *yang* como generadores de constante movimiento y cambio. El *yin* lleva en su interior *yang* potencial, y el *yang*, a su vez, *yin* potencial. Cuando *yin* y *yang* se mueven y alcanzan el estado «antiguo» o «puro», los potenciales *yin* y *yang* se realizan: el *yin* deviene *yang* y el *yang* deviene *yin*. «El cambio», o *i*, es el proceso en el que cielo y tierra y todo cuanto hay entre ambos son creados y re-creados. Cuando sale el sol, la luna desaparece. Cuando llega la primavera, el invierno se va. *Yin* y *yang* son los principios del cambio y los símbolos de la creación. En palabras de Confucio: «Como un manantial, el universo entero fluye incesantemente día y noche». La existencia significa un cambio armonioso sobre la base del *Tao*. Si la armonía entre el *yin* y el *yang* se perdiera, el universo dejaría de fluir y nada podría existir.

Muchos estudiantes de religión están familiarizados con estos conceptos básicos de cosmología china. Dadas la popularidad del *I Ching* y la omnipresencia del símbolo del *yin/yang*, nadie necesita que se le diga que el pensamiento chino está involucrado con la armonía, el equilibrio y el balance entre los dos principios de la existencia. Por el contrario, la cosmología islámica es prácticamente desconocida en Occidente. Lo que me gustaría hacer en este ensayo es dibujar un retrato del Cosmos islámico tal como ha sido percibido generalmente por los musulmanes. Para ello requeriré la ayuda de algunos de los grandes teóricos de la cosmología islámica, tales como los pensadores del siglo XIII Ibn ‘Arabi, Naŷmo’d-Din Rāzi y ‘Azizo’d- Dín Nasafi. De forma característica, dichas autoridades fundamentaban mucho de lo que decían en la descripción del Cosmos proporcionada por el Qorán y los dichos del Profeta. Lo que tal vez sea inusual en mi indagación es que observaré al Islam desde el punto de vista del pensamiento chino, tal como básicamente se establece en el *I Ching*.

La cosmología islámica se asienta firmemente en una perspectiva bipolar de la realidad. Si llamamos *yin* y *yang* a los dos polos no estaremos lejos de acertar, como espero mostrar a continuación. Pero la cosmología islámica, como todo lo demás en el Islam, se basa sobre una visión especial de Dios. Así pues, tendremos que buscar las raíces de la cosmología islámica en los conceptos teológicos. De igual manera que el *yin* y el *yang* se encuentran en el interior del *Tai Chi* mismo, así también los dos polos del Cosmos islámico están prefigurados en la Realidad Divina, o, mejor dicho, en la relación entre Dios y el Cosmos.

En términos islámicos, el «Cosmos» (*al ‘ālam*) es definido como «todo otro que Dios», así que el término no tiene limitaciones espaciales o temporales. La relación de Dios con todo otro que Dios es definida desde dos puntos de vista básicos. En uno de ellos, Dios está infinitamente más allá del Cosmos. Aquí, el término teológico es *tanzīh*, que significa «declarar a Dios incomparable» con todo lo que existe. En este punto de vista Dios es completamente inaccesible a Sus criaturas y está más allá de su entendimiento. Esta es la posición clásica del *Kalām* (teología dogmática islámica). Pueden citarse muchas aleyas para mostrar que el Qorán adopta este punto de vista, tales como: *Gloria a tu Señor, Señor de la Magnificencia [Inaccesibilidad]*. Él está más allá de todo cuanto se puede describir (37:180) o, en términos más sencillos, *No hay nada que se Le asemeje* (42:11). En esta perspectiva, Dios es una realidad impersonal situada mucho más allá de los asuntos humanos. Es el Dios de la teología negativa.

Aunque los partidarios del *Kalām* enfatizan la perspectiva de la incomparabilidad y la trascendencia, representan solamente un pequeño número de intelectuales que tiene relativamente poca influencia sobre las masas musulmanas. Hay también un segundo punto de vista que es claramente apoyado por muchas aleyas coránicas y puesto de relieve en el Islam popular y en la tradición espiritual. El Dios de los teólogos, como señala Ibn ‘Arabi,

era un Dios al que posiblemente nadie podría amar, puesto que era demasiado remoto e incomprendible (Ibn ‘Arabi, n.d., vol. II, p. 326, línea 13). Pero el Dios del Qorán, del Profeta y de las autoridades espirituales del Islam, es un Dios supremamente digno de amor, puesto que está dominado por lo que concierne a sus criaturas. Como pone el Qorán: *Él les ama y ellos Le aman* (5:54). El amor de Dios por la creación produce en las criaturas amor por Dios. Este Dios de la compasión y del amor puede ser visto y entendido. Para usar el término teológico, puede ser «declarado similar» (*tashbih*) a Su creación, de forma misteriosa. Podemos concebirle correctamente con atributos humanos. Este es el punto de vista de la inmanencia de Dios en todas las cosas, y es claramente apoyado por aleyas coránicas tales como: *Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios.* (2:115) y: *Estamos más cerca del hombre que su misma vena yugular* (50:16). Desde este punto de vista Dios es un Dios personal.

Estos dos posicionamientos teológicos básicos forman los dos polos entre los que el pensamiento islámico toma forma. Los más sofisticados de los pensadores musulmanes mantienen un delicado equilibrio entre las dos posiciones. Ambas teologías positiva y negativa juegan un papel en el entendimiento de la Realidad Divina. Se puede obtener una cierta comprensión del papel que estas dos perspectivas han jugado en el Islam comparándolas con la situación encontrada en la tradición china, donde los confucianos ponen el énfasis en el *yang* y los taoístas en el *yin*. En otras palabras, si se pregunta si el Tao mismo es *yin* o *yang*, es más probable que un confuciano responda que el Tao mismo es *yang*, mientras que un taoísta seguramente dirá que es *yin*. De la misma manera, los expertos en jurisprudencia y *Kalām*, es decir, aquellas autoridades musulmanas que defienden la enseñanza exterior y legalista del Islam, harán hincapié en la trascendencia de Dios. Insistirán en que es un Dios de la Cólera y constantemente amenazarán con el infierno y el castigo divino. Estos son los musulmanes «confucianos», que ven a Dios primordialmente como *yang*. Por el contrario, aquellas autoridades que están involucradas con la dimensión espiritual del Islam, recordarán constantemente el primer grupo de los dichos proféticos, «La Misericordia de Dios se antepone a su Cólera». Mantienen que la misericordia, el amor y la gentileza son la realidad que excede la existencia, y que ganarán al final. En su perspectiva, Dios es primordialmente *yin*.

El pensamiento teológico islámico gira en torno a los nombres divinos revelados en el Qorán, los llamados «noventa y nueve nombres o atributos de Dios». Cada una de las dos perspectivas teológicas básicas, trascendencia e inmanencia, enfatiza ciertos nombres o atributos de Dios. Cuando es concebido como trascendente, es llamado con nombres como Poderoso, Inaccesible, Grande, Majestuoso, Imponente, Creador, Orgulloso, Altísimo, Rey, Colérico, Vengador, Privador, Aniquilador y Perjudicador. La tradición llama a estos los «Nombres de la Majestad» o los «Nombres de la Severidad». En el contexto presente, yo los llamaría «nombres *yang*», puesto que hacen hincapié en la grandeza, poder, control y masculinidad. Cuando Dios es visto en términos de similitud e inmanencia, es llamado con nombres como Hermoso, Cercano, Misericordioso, Compasivo, Amante, Gentil, Indulgente, Perdonador, Dador de Vida, Enriquecedor y Dador. Estos son conocidos como los «Nombres de la Belleza» o «Gentileza». Son «nombres *yin*», puesto que hacen hincapié en la sumisión a los deseos de otros, en la dulzura, aceptación y receptividad.

Todos estos nombres, y muchos más como ellos, son mencionados en el Qorán. En la perspectiva de los cosmólogos islámicos, estas dos categorías de nombres trabajan en armonía para traer el Cosmos a la existencia. Como dice Rumi, refiriéndose a las dos clases de Nombres por su Atributo dominante, «la severidad y la gentileza se casaron y un mundo de bien y de mal nació de ambos» (Rumi, 1925-40, II, 2680, citado por Chittick en 1983, p. 101).

Muchos teólogos ven una referencia a las dos clases de nombres divinos en la expresión coránica: *las dos manos de Dios*. La toman como símbolo de la complementariedad

de *yin* *yang*. El Qorán dice que solamente los seres humanos entre todas las criaturas fueron creados con ambas manos de Dios (38:75). Esto se lee como una alusión al hecho de que, como dijo el Profeta, el hombre fue creado a imagen del propio Dios. De aquí que los seres humanos hayan de manifestar todos los nombres de Dios, tanto los de la severidad como los de la gentileza. Por el contrario, los ángeles de la misericordia fueron creados solamente por la mano derecha de Dios, mientras que los demonios lo fueron solamente con Su izquierda. Excepto los seres humanos, todo lo demás representa una imagen imperfecta de la Realidad Divina, puesto que está dominado por una u otra mano. Solamente los humanos fueron creados mediante un perfecto balance y equilibrio de ambas clases de Atributos.

El Qorán afirma repetidamente que todas las cosas son signos de Dios, lo que equivale a decir que todo da noticia de la naturaleza y realidad de Dios. Como resultado, muchos pensadores musulmanes, los cosmólogos en particular, ven todo en el universo como un reflejo de los nombres y atributos divinos. En un famoso dicho el Profeta explica por qué Dios creó el universo: «Dios dice: *Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido. Así pues creé las criaturas para poder ser conocido*». Así, el universo es el *locu* en el que el Tesoro Oculto es conocido por las criaturas. Dios viene a ser conocido a través del universo, y puesto que no hay en el universo sino cosas creadas, son las mismas cosas creadas las que dan noticia del Tesoro Oculto. Los cosmólogos emplean el término *zohur*, o «manifestación», y *tajalli*, o «auto-revelación», para explicar la relación entre el mundo y Dios. A través del cosmos, Dios se revela Él mismo a sus criaturas. Las mismas criaturas son la auto-manifestación de Dios.

El hecho de que la Realidad de Dios que se revela a través del Cosmos puede ser descrita por atributos opuestos y en conflicto se explica, desde el punto de vista musulmán, porque el Cosmos mismo puede ser visto como una vasta colección de opuestos. Las dos manos de Dios están ocupadas dando forma a todo lo que existe. De ahí que misericordia y cólera, severidad y gentileza, vivificación y mortificación, expansión y contracción, y todos los atributos contradictorios de Dios sean desplegados en la existencia. Estos pares opuestos de nombres actúan juntos de manera análoga al *yin* y al *yang*. Una de las formas mediante la que percibimos esta constante interacción de los nombres es el cambio (*baraka*) y la transmutación (*estehāla*). Aquí Chuang Tzu diría: «La existencia de las cosas es como un caballo al galope. Con cada movimiento la existencia cambia, a cada instante se transforma.» (Chuang Tzu, 17. 6). Por su parte, los teólogos ash'aritas decían que nada permanece estable en la creación y que ningún fenómeno se mantiene constante en su lugar durante dos momentos sucesivos. Todas las cosas están en una constante necesidad de la repleción divina, puesto que ninguna existe por sí misma. Las cosas pueden existir solamente si Dios les da existencia. Si Dios dejara por un instante de dar existencia al universo, éste desaparecería. De aquí, que Dios re-cree el Cosmos en cada momento para prevenir su aniquilación.

El concepto de la re-creación continua del Cosmos se convirtió en fundamento esencial del pensamiento cosmológico islámico. Muchas autoridades interpretaron este cambio y transmutación constantes en términos del juego entre los diversos nombres divinos. Así pues, a cada instante, la misericordia y gentileza divinas crean todas las cosas del universo. En otras palabras, a cada instante Dios reafirma Su inmanencia y Su presencia en el Cosmos. Pero dios también es trascendente e incomparable. Por ello, así como su misericordia crea, así también su cólera destruye. Su Realidad única y absoluta no puede consentir que otra realidad coexista con ella. A cada instante, la gentileza divina trae el mundo a la existencia, y a cada instante la severidad divina lo destruye. Cada momento sucesivo representa un nuevo universo, similar al universo precedente, pero también diferente de él. Cada nuevo universo representa una nueva auto-revelación de Dios, de

acuerdo con el axioma cosmológico, «la auto-revelación de Dios nunca se repite a sí misma», puesto que Dios es infinito.

El Cosmos es un patrón, constantemente mudando y cambiando, de relaciones establecidas por los arquetipos de toda existencia que son los nombres divinos. Puesto que el universo es creado a través de la actividad de pares de atributos divinos, la dualidad puede ser percibida en todos los niveles. Por todas partes *yin* y *yang* trabajan juntos produciendo transmutación y cambio constantes. El Qorán cita a Dios diciendo: *Y de todo Creamos parejas* (51:49). O, también: *Dios mismo creó las parejas, macho y hembra* (53:45). Todas las cosas del universo están emparejadas con otras cosas. Algunas de las parejas mencionadas en el Qorán adquieren especial importancia como principios fundamentales de la creación. Estos incluyen el Cálamo y la Tabla, que son símbolos específicamente islámicos, y el cielo y la tierra, con los que se encuentran profundos paralelos en la tradición china y en otras.



Símbolo del yen y yang. Miniatura persa.

El Cálamo y la Tabla son mencionados en unas pocas aleyas coránicas y algunos dichos del Profeta. Refiriéndose a esto mismo el Qorán dice: *¡Sí! es un glorioso Qorán en una tabla bien guardada* (85:21-22). Los comentaristas explican esta tabla como una realidad espiritual invisible en la que está escrito el Qorán, la eterna e increada palabra de Dios. El Qorán se refiere al Cálamo en las primeras aleyas que fueron reveladas al Profeta: *¡Recita! Tu Señor es el Munífico, que enseñó mediante el cálamo, enseñó al hombre lo que no sabía* (96:1-5). En otra aleya Dios jura por el Cálamo: *Por el Cálamo y todo lo que inscribe* (68:1). Estas breves y más bien enigmáticas aleyas proveen de abundante provisión para la meditación, especialmente desde que el Profeta mismo añadió un cierto monto de interesantes clarificaciones. Dice, por ejemplo:

La primera cosa que Dios creó fue el Cálamo. Luego creó la tabla. Dijo al Cálamo: «¡Escríbel». El Cálamo dijo: «¿Qué he de escribir?». Dios le dijo: «¡Escribe todo cuanto te dictel». Así el Cálamo escribió en la Tabla todo lo que Dios le dictó, y ello era Su conocimiento de la creación, que Él crea hasta el Día de la Resurrección.

Aquí el profeta nos ha dicho que la primera creación de Dios fue el Cálamo. dice también que la primera cosa que Dios creó fue el Intelecto. De aquí que identifique el Cálamo cósmico con lo que los cosmólogos llaman el «Primer Intelecto». Todas las criaturas están latentes e indiferenciadas en el conocimiento del Intelecto, al modo en que la tinta está presente en el Cálamo. Luego, Dios crea el universo entero a través del Intelecto.

Debería quedar claro que el término «Cálamo» alude al lado *yang* de la primera creación espiritual, mientras que el término «Intelecto» alude al lado *yin* de esta misma realidad. Los cosmólogos musulmanes, como los chinos, nunca vieron algo como exclusivamente *yang* o exclusivamente *yin*. Cada cosa en el Cosmos tiene en sí ambas dimensiones *yin* y *yang*. Éstas pueden ser descubiertas mediante la investigación de las varias relaciones que cada cosa establece con otras cosas. Así, por ejemplo, el Primer Intelecto es llamado con el nombre «Intelecto» porque, al menos parcialmente, tiene un lado receptivo y femenino en su naturaleza. Tiene una cara vuelta hacia Dios, a través de la cual Le contempla y toma constante repleción de Su luz. Por el contrario, esta misma realidad es llamada «Cálamo» a causa del lado activo y masculino de su naturaleza. Tiene una cara vuelta hacia el universo, al que trae a la existencia mediante el acto de escribir en la Tabla.

Sin la Tabla, dualidad alguna podría aparecer en la existencia espiritual, y sin dualidad, no habría universo físico, que depende de la multiplicidad. Al igual que el Cálamo es llamado el «Primer Intelecto», la Tabla es llamada «Alma Universal». Con relación a Dios el «Primer Intelecto» es receptivo, oscuro y *yin*, pero en relación con el «Alma Universal» es activo, luminoso y *yang*. Este principio tiene importantes repercusiones en la psicología, donde el espíritu y el alma en el ser humano se corresponden con el Primer Intelecto y el Alma Universal en el Cosmos. Ibn ‘Arabi define a todas las realidades en el Cosmos como manifestación de los nombres divinos. Encuentra el arquetipo del Cálamo y la Tabla en la aleya coránica: *Él lo dispone todo. Explica detalladamente los signos* (13:3). El Cálamo manifiesta el nombre divino «Aquel que gobierna», mientras que la Tabla manifiesta el nombre «Aquel que diferencia». En un nivel de existencia más bajo el espíritu manifiesta el nombre «Aquel que gobierna», en relación con el cuerpo. El espíritu, que es el principio de la vida y de la conciencia, gobierna, controla y dirige el cuerpo de la misma manera que el Cálamo gobierna, controla y dirige la Tabla.

Sin la Tabla el Cálamo no podría escribir. La Tabla toma lo que está indiferenciado en el Cálamo y lo manifiesta en todos sus detalles. Ello permite la articulación de todas las palabras existenciales de Dios en un nivel espiritual de existencia. Este simbolismo de las palabras creativas divinas es central en el pensamiento cosmológico islámico, sin duda porque un amplio número de aleyas coránicas aluden a él. Uno de los apoyos para la idea de que todas las cosas son palabras de Dios citados más a menudo es la aleya: *Cuando queremos algo, nos basta decirle: «¡Sé!», y es* (16:40). Por ello, dicen los cosmólogos, cada criatura es una expresión única de la palabra divina «Sé». El Cálamo escribe esas palabras divinas sobre la Tabla, manifestándose así las esencias espirituales de las cosas. El espíritu de todas y cada una de las cosas del Cosmos es traído a la existencia como una palabra única en la Tabla. Ambos, Cálamo y Tabla, *yin* y *yang*, lo creativo y lo receptivo, son necesarios para que las realidades espirituales de todas las cosas se conviertan en acto.

El Cálamo tiene dos caras. Con una de ellas mira a Dios y con la otra a la Tabla y a todo bajo ella. De igual forma, también la Tabla tiene dos caras. Con una mira al Cálamo y con la otra encara los mundos que yacen bajo ella. Con relación al Cálamo, la Tabla es receptiva y así manifiesta la diferenciación. Pero con relación al Cosmos, la Tabla es activa y manifiesta control gobernante. Se convierte en una realidad *yang*. Más específicamente, dice Ibn ‘Arabi, manifiesta tanto receptividad como creatividad, tanto gobierno como diferenciación. De aquí que cuando la Tabla es distinguida por su nombre de «Alma Universal», sea reconocer que tiene dos facultades: la del conocimiento, mediante la cual recibe del Intelecto, y la de actuar o hacer, mediante la cual ejercita su control. El Alma Universal conoce los detalles de la existencia de todas las cosas puesto que se diferencian en ella. Puesto que conoce esos detalles gobierna el destino de todas las cosas, pues nada escapa a su conocimiento. Actúa dando la existencia a lo que conoce.

El Cálamo y la Tabla ilustran el trabajo del *yin* y el *yang* en el mundo espiritual o invisible. En el nivel más bajo de la existencia el mundo espiritual interactúa con el mundo

visible. Este es descrito frecuentemente en términos de «Cielo y Tierra», un par de términos constantemente empleados en el Qorán. El cosmólogo Nasafi explica que el término «cielo» se refiere a todo aquello que permanece por encima de algo, mientras que el término «tierra» se refiere a todo lo que permanece debajo de algo. Así pues, los términos son relativos y dependen de nuestro punto de vista. Aquello que llamamos tierra con respecto a una cosa puede ser llamado cielo con respecto a otra, de igual manera que una realidad singular puede ser *yang* con relación a una cosa y *yin* con relación a otra.

El Cielo actúa mediante la efusión de luz y de existencia, mientras que la Tierra recibe a través de su aceptación de ambos. Sin embargo, la estación de la tierra tiene una cierta prioridad sobre la del Cielo. No sugiere esto que uno de ellos tenga existencia primero, puesto que siempre hay cielo y tierra, esto es, un encima y un debajo en las cosas creadas. Simplemente significa que la razón suficiente para la existencia del cielo es dar a la tierra.

Sin una tierra, el cielo no tiene sentido. No puedes tener un encima sin un debajo, ni, por supuesto un debajo sin un encima. Si la tierra no estuviese allí para recibir sus efusiones, el cielo no tendría utilidad. Como el suelo que recibe la lluvia, la existencia de la tierra es una precondition para la manifestación de las cualidades que conciernen al cielo. Las realidades del cielo son informes o espirituales, y la tierra les da formas corporales. Un espíritu nada puede hacer hasta que obtiene control sobre un cuerpo que actúa como su vehículo e instrumento. Así como Dios creó el universo para manifestar su propia perfección, el Tesoro Oculto, así también el espíritu necesita el cuerpo para desplegar sus perfecciones. Como dice Rumi (1925-40, p. 29, cf. Chittick, 1983, p. 29):

*El espíritu no puede actuar
sin el cuerpo,
y sin el espíritu
el cuerpo está vacío y frío.
Vuestro cuerpo es manifiesto
y vuestro espíritu oculto:
ambos ponen en orden
todos los asuntos del mundo.*

Nasafi procede a dividir todas las cosas en tres clases: dadoras de la efusión, receptores de la efusión y producidas por la interrelación entre ambas. El «Cielo» es lo que está por encima de algo y le proporciona la efusión. Esto puede ser una realidad espiritual o corpórea. La «Tierra» es lo que está debajo de algo de quien recibe la efusión. Ello puede pertenecer bien al mundo espiritual o bien al mundo corpóreo. Las criaturas son los hijos del cielo y la tierra, el producto de su interrelación (Nasafi, 1344 A.H./ 1965, pp. 224-25). Rumi (1925-40, III, 4.404, cf. Chittick, 1.983, p. 163) expresa esta idea en los versos:

*Desde la perspectiva del intelecto,
el cielo es el hombre y la tierra la mujer.
Todo lo que él deja caer,
ella lo hace crecer.*

En este contexto Confucio suena igual que cualquier cosmólogo musulmán.

El Cielo está encumbrado y la Tierra abatida. El creativo dirige el gran comienzo y el receptivo completa todas las cosas. (Ta Chuan 1)

Los ejemplos de pares conceptuales en el pensamiento musulmán se podrían multiplicar indefinidamente. Naýmo'd- Din Rāzi resume como sigue la descripción general:

Los setenta mil mundos están todos incluidos en dos reinos que los abarcan a todos. Pueden éstos ser llamados luz y oscuridad, majestad y

reino, lo invisible y lo visible, lo espiritual y lo corpóreo, el otro mundo y éste mundo. Todos estos pares son lo mismo. Solamente difieren los nombres. (Rāzi, 1982, p. 304).

En vez de continuar con ejemplos, empero, trataré de unir todo esto para apuntar a la concepción islámica del ser humano. El auténtico propósito del pensamiento cosmológico del Islam es explicar cómo los seres humanos son la realidad mediata de la existencia, el punto en el que todas las cosas se unen. Solamente a través de los seres humanos pueden ser establecidos la perfecta armonía y el equilibrio entre Dios y el Cosmos, es decir, si tienen éxito en vivir acordes al *Tao*. Chuang Tzu expresa el propósito final de la cosmología islámica con sus palabras:

El Cielo y la Tierra y yo vivimos juntos, todas las cosas y yo somos uno.
(Chuang Tzu, 2.6)

Revisemos lo dicho hasta ahora, el Dios Uno es visto desde dos puntos de vista, trascendencia e inmanencia. Con respecto a la trascendencia y distancia de Dios, los seres humanos y todas las demás criaturas son siervos absolutos de Dios que deben someterse a Su voluntad. Pero con respecto a la inmanencia y cercanía de Dios, los seres humanos tienen otro papel que jugar. Fueron escogidos entre todas las criaturas para ser la vicerregencia de Dios sobre la faz de la tierra. Es por esto por lo que fueron creados con las dos manos de Dios y a Su divina imagen. Poseen todos los atributos divinos y pueden, por lo tanto, actuar como representantes de Dios.

Para obtener conocimiento correcto de Dios se necesita combinar la declaración de la trascendencia de Dios con la comprensión de Su inmanencia. De igual manera, la antropología islámica ve al perfecto ser humano como el que combina servidumbre y vicerregencia. Con respecto a la trascendencia de Dios, el hombre es el siervo de Dios, pero con respecto a su inmanencia, el hombre es Su representante y vicerregente.

Cómo entendamos a Dios y cómo entendamos al «yo», depende del punto de vista. Ni Dios ni el ser humano tienen dos esencias. Dios es uno y el hombre es uno. Pero el hombre es como un espejo de dos caras, una de las cuales refleja las cualidades de la servidumbre como manifestadas en todas las cosas de la creación, y la otra refleja las cualidades del Señorío como las poseídas por Dios. El hombre es ambos, siervo y señor, y la tarea humana es mantener estos dos lados de su realidad en un balance apropiado. Como imagen de Dios el hombre refleja señorío y es mayor que toda otra criatura. Pero, puesto que el hombre manifiesta a Dios, manifiesta también la creación entera, combinando en sí mismo la servidumbre de todas las cosas. Por esto, él es menos que todas las criaturas, puesto que es el siervo de todos los nombres y atributos de Dios, mientras que las demás criaturas sirven solamente alguno de Sus nombres y atributos, puesto que son imágenes incompletas de Dios. Como señor de la creación el hombre es la suprema realidad del *yang*, y como sirviente de toda la creación, es la suprema realidad del *yin*. Como dice Ibn ‘Arabi:

Un ser humano tiene dos transcripciones, una externa y otra interna. La externa corresponde al macrocosmos en su totalidad, mientras que la interna corresponde a Dios. (Ibn ‘Arabi, 1919, p. 21)

La dimensión externa del ser humano es relativa a la servidumbre, la interna al señorío y vicerregencia. La dimensión externa refleja la distancia del hombre de Dios y la trascendencia de Dios, mientras que la dimensión interna refleja la cercanía del hombre y la inmanencia de Dios. Las dos dimensiones, pues, reflejan las dos manos de Dios por las que el hombre fue creado.

En la perspectiva islámica de las cosas, toda creación viene a la existencia a través del matrimonio de los nombres divinos complementarios, los nombres de Belleza y de Majestad, o los nombres de *yin* y *yang*. La dualidad en el nivel divino se resuelve en la estructura dual de los humanos, espiritual y corporal, o informe y formado. La forma o cuerpo es el receptáculo de lo informe o espíritu, y ambos juntos son el *locu* de la manifestación de la naturaleza divina. En otras palabras, la naturaleza original de los seres humanos es una copia de la naturaleza divina. La perfección espiritual es realizar la naturaleza primordial y original de uno, la naturaleza divina latente en uno mismo.

Esta reflexión entera no puede ser recapitulada mejor que por las palabras del I Ching:

Un *yin* y un *yang*. Esto es *Tao*. La forma inherente de *Tao* es el bien.
Realizar el *Tao* es la naturaleza humana primordial. (Ta Chuang, 5)

Personajes y obras citadas

- Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi*. SUNY Press: Albany.
- Ensha' al-Dawā'er*. H. S. Nyberg (ed.) en Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi. Brill: Leiden 1919.
- Fotuhāt al-makkiya* (Ibn 'Arabi). Dar Sader: Beirut.
- Ibn 'Arabi, Mohyi al-Din (m. 1240). El gran sufí de Murcia. Su obra maestra *Fotuhāt al-makkiya* (Revelaciones de La Mecca) es mundialmente conocida.
- Kashf al-haqāeq* (La revelación de las verdades). A. Mahdawi-ye Dāmghāni (ed.), Bong-āh-e Tar ^yama wa Nashr-e Ketāb: Teherán 1965.
- Mersad al-'ebād* (*The path of God's Bondsmen*). H. Algar (trans.) Caravan Books: Delmar, N.Y 1982.
- Nasafi, 'Azizo'd- Din (siglo XIII). Gran sufí persa. Su obra maestra *El hombre perfecto* es ampliamente conocida.
- Rāzi, Naŷmo'd-Din (m. 1256). Uno de los grandes sufies persas. Nació en la ciudad de Rey. Entre sus obras más reconocidas podemos nombrar el *Mersad al-'ebād* (La senda de los siervos de Dios) y *Kashf al-haqāeq* (La revelación de las verdades).
- Rumi, Molānā Ḷālāl-ol Din Mohammad (m. 1273). Uno de los más grandes sufies y poetas de Irán. Sus obras maestras *Masnavi-ye Ma'nawi* y *Diwān-e Shams Tabrizi* son mundialmente conocidas.
- The Mathnawi* (Rumi), R.A. Nicholson (ed.). Luzac: Londres 1925-40.