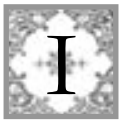




La doctrina de Ibn 'Arabi sobre la Unidad del Ser.¹

William C. Chittick



Ibn 'Arabi, conocido como el «Maestro más Grande», fue el más influyente de todos aquellos sufíes que emplearon el lenguaje de la filosofía para expresar las enseñanzas del Islam. Nacido en Murcia, en la España musulmana, en el 560/1.165, exhibió sus sobresalientes dotes espirituales a temprana edad. En un pasaje citado frecuentemente, relata su encuentro con el famoso filósofo Averroes cuando este último era ya anciano. Averroes percibió en Ibn 'Arabi, un joven apenas imberbe, la sabiduría que él había estado buscando toda su vida. El encuentro es altamente simbólico, puesto que las obras de Averroes, que estuvo olvidado durante mucho tiempo en el mundo islámico, llegaron a ser uno de los mayores factores de influencia en Occidente para fomentar un racionalismo próximo a los reinos intermedios de la existencia, mientras que los escritos de Ibn 'Arabi armonizaron los modos de percepción racional y espiritual, y ayudaron a mantener abiertas a la luminosa presencia de ángeles y espíritus las mentes de los intelectuales musulmanes.

En el año 597/1.200, en una visión, le fue dicho a Ibn 'Arabi que fuera al Oriente. En 599/1.202 realizó el peregrinaje a la Meca y desde entonces viajó de ciudad en ciudad por las tierras centrales del islam, y acabó estableciéndose en Damasco, donde murió en 638/1.240. Dejó tras de sí unas 500 obras, entre las que se incluyen la monumental *Fotuhāt al-Maqūniya* (Las revelaciones de la Meca) y un breve resumen de sus enseñanzas, *Fusus al-bekām* (Los engarces de la Sabiduría), que llegó a ser el más famoso

de sus libros. Sus numerosos discípulos difundieron sus doctrinas por todo el mundo islámico: en dos siglos no hubo expresión de la intelectualidad islámica que no fuera afectada por su genio. Ha continuado influyendo en los intelectuales musulmanes hasta el presente siglo e, incluso hoy, muchos musulmanes le consideran el pensador más importante producido jamás por el Islam.

La Unidad del Ser

En la literatura posterior, Ibn 'Arabi es frecuentemente considerado como el fundador de la doctrina de la *wahdat-l-wojūd*, la «Unidad del Ser» o la «Unidad de la Existencia». Esta doctrina expresa, en el lenguaje ontológico de la filosofía, la enseñanza básica del Islam: la *tawhid* (afirmación de la Unicidad de Dios). Ibn 'Arabi mismo nunca empleó la expresión *wahdat-l-wojūd*, y si fue singularizado como el máximo exponente de este punto de vista, no lo fue tanto por el contenido de sus escritos, sino por las inclinaciones de sus seguidores y por la dirección en la que el pensamiento islámico se desarrolló después de él. Muchos estudiosos importantes de Ibn 'Arabi, empezando por su discípulo más influyente, Sadro'd-Din Qonawi (m. 673/1.274), trataron de armonizar la expresión intelectual del sufismo con la filosofía peripatética, y la *wojūd*, (existencia)², era el interés primordial de los filósofos. Así pues, el término concreto *wahdat-l-wojūd* (compuesto con la palabra *wahda*, derivada de la misma raíz que *tawhid*, o



(m. 659/1.270) en árabe y ‘Azizo’d-Din Nasafi (m. antes de 700/1.300) en persa, empleaban el término para aludir a la visión del mundo de los sabios y los sufíes. Posteriormente, el jurista hanbalí Ibn Taymiya (m. 728/1.328), famoso por sus ataques a todas las escuelas de la intelectualidad islámica, se hizo con el término, utilizándolo como sinónimo de las bien conocidas herejías del *ettehād* (unificacionismo) y del *holul* (encarnacionismo). Desde la época de Ibn Taymiya en adelante, *wahdato’l-wojud* fue usado, cada vez más comúnmente, para referirse a la doctrina entera enseñada por Ibn ‘Arabi y sus seguidores. Para juristas como Ibn Taymiya la expresión era un término culposo, sinónimo de «incredulidad» y «herejía», pero los más de los intelectuales musulmanes adoptaron *wahdato’l-wojud* como sinónimo de *tawhid* en un sentido filosófico y místico.³

Aunque Ibn ‘Arabi nunca emplea la expresión *wahdato’l-wojud* misma, frecuentemente hace afirmaciones que se le aproximan, y está ciertamente justificado el reivindicar que fundamentó la expresión *wahdato’l-wojud* en el sentido literal del término. No obstante, no podemos mantener que la «Unidad del Ser» sea una descripción suficiente de su ontología, ya que afirma con igual vigor la «variedad de la realidad». Por ello, encontramos que en muchos pasajes se refiere a la *wojud*, en su plenitud, como al Uno/muchos (*al-wābedo’l-kasir*).

Ibn ‘Arabi emplea el término *wojud* con variedad de significados en contextos diversos; dice escuetamente que la *wojud* es una *realidad singular* que puede ser percibida en muchos niveles diferentes; como su sinónimo cercano *luẓ* (*nur*), que es un nombre coránico de Dios. En el nivel más alto, la *wojud* es la Realidad absoluta e ilimitada de Dios, el «Ser Necesario» (*wājebo’l-wojud*) que no puede no existir. En los niveles más bajos, la *wojud* es la substancia elemental de «todo otro que Dios» (*mā sawā Allāh*), que es como los musulmanes definen el «cosmos» o «universo» (*al-‘alam*). Ibn ‘Arabi no intenta definir la *wojud* misma, puesto que es indefinible e incognoscible. Pero proporciona numerosas analogías a través de las cuales

podemos entender la naturaleza de la *wojud*. Por ejemplo, la luz es en sí misma una realidad singular e invisible, pero a través de ella todos los colores, formas y objetos son percibidos; de la misma manera la *wojud* es una realidad singular a través de la cual todas las cosas vienen a la existencia y se hacen presentes en el universo, a pesar de que ella misma permanece invisible y fuera de nuestro alcance.

Resumiendo, si decimos que Ibn ‘Arabi cree en la *wahdato’l-wojud*, la Unidad del Ser, estamos en lo cierto, puesto que afirma que la *wojud* es una *realidad singular* y que no puede haber dos. Como otros antes que él, glosa frecuentemente la declaración islámica de la *tawhid*, el aserto *No hay dios sino Dios*, para significar «No hay nada en la *wojud* sino Dios». No obstante, Ibn ‘Arabi dedica muchos de sus escritos a explicar la realidad de la variedad o multiplicidad (*kasra*) en el contexto de la Unidad Divina. Sería un gran error suponer, como lo han hecho algunos críticos cortos de miras, que simplemente afirme que la *wojud* es una y que atribuya la variedad que percibimos en el mundo a la ilusión o a la ignorancia humanas. La multiplicidad es casi tan «real» como la unidad. Sin embargo, afirmando la «realidad» (*haqiqa*) de la multiplicidad, Ibn ‘Arabi no quiere decir que ello implique que la multiplicidad exista en el mismo sentido que Dios existe, puesto que sólo hay una *wojud*. Volviendo a la analogía de la luz, podemos afirmar la realidad de los colores sin proclamar que cada color sea una cosa que exista independientemente. El rojo y el verde existen solamente mediante la luz, así que son uno en su substancia luminosa y dos en sus realidades específicas.

Si, por una parte, el universo existe a través de la *wojud* de Dios, por otra, las «cosas» (*shay*) o «entidades» (*‘ayn*) presentes en el universo poseen sus genuinas propiedades específicas. Esas cosas son «otras que Dios» y, como hemos visto, Dios es la *wojud*. De esto se sigue que las cosas en sí mismas no existen. Ibn ‘Arabi mantiene que todo lo que percibimos en el cosmos es inexistente en sí mismo, pero existente de alguna manera a través de la *wojud* de Dios. De igual forma, cada color

que percibimos es inexistente en sí mismo, pero existente a través de la existencia de la luz.

Si ignoramos por un momento la existencia de las cosas, podemos preguntarnos acerca de las cosas «en sí mismas». ¿Qué es una entidad, roca, árbol, ser humano, sol, mundo, en sí misma, sin referencia a su existencia? Ibn ‘Arabi nos dice que ninguna entidad posee existencia real, así que la realidad de la entidad permanece exactamente la misma, esté presente o no en el cosmos, en tanto que la existencia no le pertenece. Pero cada entidad tiene dos estados o situaciones. Cuando una entidad está presente en el mundo de los fenómenos despliega una cierta existencia prestada que es devuelta a Dios cuando desaparece, tanto cuando un hombre muere, como cuando una roca se vuelve polvo. De ninguna manera la realidad de la entidad cambia a lo largo de su existencia aparente; de entrada, no existe, es solo existencia prestada de Dios por un momento, y sin embargo, al mismo tiempo, no cesa de existir. Permanece en su estado original de «permanencia» o «inmutabilidad» (*sobut*).

Pero, ¿cómo podemos hablar de la inmutabilidad de una entidad que no existe? Dicho brevemente, Ibn ‘Arabi explica esas «entidades inmutables» (*al-a’yano’l-sābeta*) así: la «existencia» e «inexistencia» de las entidades de las que hemos estado hablando pertenecen al cosmos, el mundo fenoménico. Pero el mundo fenoménico es la manifestación del mundo no-fenoménico, que es, en última instancia, la *wojud* misma. En términos coránicos, Dios «crea» el universo y cada cosa en él. Y Dios no es solamente *wojud* infinita, es también conocimiento infinito y eterno. Él conoce todas las cosas desde siempre, incluso antes de crearlas, y las conoce en todos los detalles con los que se manifestarán durante su estancia en el cosmos. El conocimiento de Dios de las cosas corresponde precisamente a las cosas tal y como son en sí mismas. La «cosa-en-sí-misma» es conocida como la «realidad» (*haqiqa*) de la cosa existente o su «entidad inmutable». Así pues, las entidades permanecen por siempre inmutables en el conocimiento de Dios, que nunca

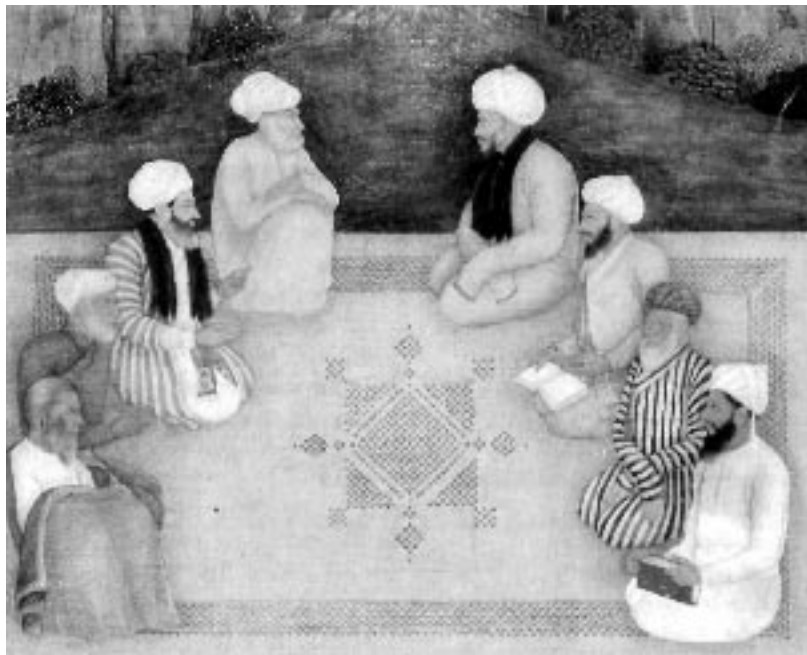
cambia, mientras que en relación con el cosmos pueden ser tanto existentes como no-existentes. Las cosas en el conocimiento de Dios son a veces llamadas los «conocimientos en potencia» (*al-ma'lumato'l-ma'duma*)⁴, su pluralidad no significa la pluralidad en la *wojud*, sino que, más bien, es la pluralidad de nuestras propias ideas la que obliga a nuestras mentes a distinguir muchas partes.

Ibn'Arabi explica la misteriosa relación entre la existencia cósmica y las cosas no-existentes en una amplia variedad de contextos. Podemos aquí considerar brevemente dos de esas

como el cosmos, hay muchos *loci* de manifestación menores, conocidos como las cosas o entidades que están presentes en el cosmos. Estos *loci* de manifestación son no-existentes en sí mismos, puesto que solamente Dios tiene *wojud*. Así, lo que percibimos es la *wojud* permeada por las propiedades de las entidades, que en sí mismas permanecen inmutables en la no-existencia. La situación es análoga a lo que sucede cuando la luz pasa a través de un prisma: percibimos muchos colores diferentes, pero lo único que existe es la luz una. Por ello, dice Ibn 'Arabi, Dios es No-manifiesto en cuanto a

y cada una de las cosas en el cosmos es la existencia, luego la existencia es la misericordia de Dios, puesto que mediante ella Él trae todas las cosas desde el estado de no-existencia en Su conocimiento, donde no disfrutaban de liberalidad alguna, al estado de existencia en el mundo, donde son capaces de percibir, disfrutar y experimentar sus propias realidades. Basándose en *hadiths* en los que el Profeta se refiere al «Aliento» de la Clemencia y en versos coránicos en los que se menciona el «Aliento» de Dios, Ibn 'Arabi compara el proceso de la creación al alentar de un alentador. El aliento mismo es

Asamblea de los sheijes, circa 1650. India



explicaciones, metafísica la primera y más cosmológica la segunda. El Qurán (57:3) afirma que Dios es lo Manifiesto, lo Externo (*aẓ-ẓāher*) y lo No-manifiesto, lo Interno (*al-bāten*). Esto significa que lo que vemos manifiesto ante nosotros es Dios o *wojud*. Sabemos que la *wojud* es una, pero, de hecho, vemos un cosmos de multiplicidad infinita, no un Dios. ¿Cómo podemos dar cuenta de la variedad que vemos? Ibn 'Arabi explica que, cuando la *wojud* se manifiesta en el cosmos, se despliega a Sí Misma en un «locus de manifestación» (*mazhar*) que es el cosmos mismo; no se despliega a Sí Misma como el No-manifiesto, puesto que, por definición, la *wojud* como No-manifiesto es inconcebible e incognoscible. Más aún, en este *locus* uno de manifestación conocido

su Sí Mismo, pero es Manifiesto en cuanto a sus *loci* de manifestación. Los *loci* son plurales en sí mismos, pero no respecto a la *wojud* que es Manifiesta en ellos. La Unidad reside en su (de ellos) manifestación, la cual es *wojud*, mientras que la multiplicidad reside en sus entidades, que no existen en sí mismas. Por ello, Dios es idéntico a la existencia de las cosas, pero no es idéntico a las cosas.

En el contexto que presta más atención a la estructura del cosmos, Ibn 'Arabi explica la relación entre la *wojud* y las entidades en términos del Aliento de la Clemencia (*nafaso'r-Rahmān*). En el lenguaje coránico, Dios es el Clemente y Su Clemencia abraza todas las cosas (7:156). Ibn 'Arabi apunta que la única realidad que abraza todas

como la substancia subyacente en la que todas las cosas asumen sus características específicas; mediante él las «entidades inmutables» (*al-a'yāno'l-sābeta*) se vuelven «entidades existentes» (*al-a'yāno'l-manʿjuda*), sin perder su inmutabilidad en el conocimiento de Dios y sin obtener verdadera existencia. En el mismo contexto, Ibn 'Arabi hace referencia también a muchos versos coránicos que mencionan el acto creativo de Dios en términos de Su Habla, y alude a las infinitas «palabras de Dios». Esas palabras de Dios, dice Ibn 'Arabi, son las entidades individuales o criaturas. Cuando Dios exhala el Aliento de la Clemencia, también habla. Dentro del Aliento el cosmos entero toma forma específica. Puesto que las palabras de Dios son realidades

Hubo un tiempo

Hubo un tiempo
 en que yo rechazaba a mi prójimo
 si su religión no era como la mía.
 Ahora, mi corazón se ha convertido
 en el receptáculo de todas las formas religiosas:
 es pradera de las gacelas y claustro de monjes cristianos,
 templo de ídolos y kaaba de peregrinos,
 Tablas de la Ley y pliegos del Qorán,
 porque profesó la religión del Amor
 y voy adonde quiera que vaya su cabalgadura,
 pues el Amor es mi credo y mi fe.

—Ibn ‘Arabi
 —Traducido por Emilio Galindo

individuales y distintas, la multiplicidad es real; pero, puesto que el Aliento de Dios es la realidad de la existencia, todas las cosas participan de esta realidad en tanto que ellas existen en el cosmos. Las palabras dependen absolutamente del aliento, pero el Aliento no tiene necesidad de las palabras; Dios habla, no porque un factor externo Le fuerce a hablar, sino porque Él es misericordioso y generoso por naturaleza y quiere traer a la existencia a las criaturas. Por ello, la *wojud* absoluta despliega sus cualidades innatas de misericordia y compasión mediante el difundirse y traer lo «otro» a la existencia.

Si nos adentramos un poco más en la analogía entre el Aliento divino y el aliento humano, nos cruzaremos con otra enseñanza primordial de Ibn ‘Arabi, respecto a la cual tenemos más que decir a continuación. ¿Es el aliento del ser humano lo mismo que éste? No se puede responder a esta cuestión diciendo simplemente sí o no. En un aspecto, el aliento de la persona no es lo mismo que ésta. Pero un ser humano sin aliento es un cadáver, y el aliento sin un ser humano es aire húmedo. Así, de hecho, los dos términos, ser humano y aliento, son de alguna forma inseparables. De la misma manera, el Aliento de la Clemencia es lo mismo que Dios, aunque

sea diferente de Dios. Igualmente, las palabras que llegan a ser articuladas en el Aliento son lo mismo que el Aliento, aunque diferentes. Por ello, no hay una identidad absoluta, ni una absoluta diferencia, entre una entidad existente y Dios. La relación exacta se mantiene siempre en el misterio, incluso aunque podamos obtener un cierto vislumbre de ella mediante la investigación y la ayuda de Dios.

El hombre perfecto: la ontología de los Nombres divinos

Pero ¿Qué sabemos de la *wojud* como tal? De entrada, no sabemos nada; o, mejor, sabemos que la *wojud* es indefinible e inconcebible, puesto que sólo podemos conocer de ella lo que de ella tenemos en nuestras manos; es más, en sentido estricto, no tenemos nada, puesto que somos no-existentes. Dicho de otra manera, ¿cómo pueden las palabras abarcar al hablante? ¿Cómo puede un color visible comprender la realidad de la luz invisible? Aún a pesar de esto, podemos, de hecho, conocer algo de la *wojud*, precisamente porque tenemos un cierto conocimiento de nosotros mismos y del cosmos a nuestro alrededor, y todas estas realidades nos dan indicaciones de la

Realidad Absoluta desde la que han sido emitidas.

Analizar las cualidades de la *wojud* en el cosmos para aprehender la naturaleza de la *wojud* en sí misma corresponde a un cierto tipo de aproximación filosófica, y aunque Ibn ‘Arabi no desdena esta aproximación, está, con mucho, más interesado en investigar la auto-revelación de la *wojud* en el lenguaje humano, es decir, en las sagradas escrituras. En la práctica, (pero no en la teoría, puesto que Ibn ‘Arabi reconoce la validez de las escrituras de otras religiones), las «sagradas escrituras» son el Qorán y los *Hadith*. A través de la escritura, la *wojud*, Dios mismo, se revela a Sí Mismo al hombre de forma lingüística con el fin de informarle de Su Naturaleza. Esta «información» relativa a Dios que recibimos mediante las escrituras es resumida en el territorio de los nombres de Dios, tradicionalmente cuantificados en noventa y nueve. Cada nombre de Dios mencionado en el Qorán y en los *hadith* nos dice algo sobre la Realidad última de la *wojud*, pese a que la Realidad última, en Sí Mismo, nunca puede ser conocida. Muchos de los escritos de Ibn ‘Arabi tratan de la explicación del Qorán y los *hadith*, puesto que está constantemente interesado en encontrar las «raíces divinas» (*al-osulo’elābiya*) o los «soporte divinos» (*al-mostanadāto’elābiya*) de todos los fenómenos del universo mediante la ayuda de la escritura. Dios en Sí Mismo, a menudo llamado la «Esencia» (*aḡ-Zāt*), trasciende absolutamente los fenómenos, pero hay algo en la manera en la que Dios trae al cosmos a las cosas existentes que nos dice algo de Dios y nos aclara la naturaleza de la *wojud*. Por una parte, este algo es expresado lingüísticamente por el Qorán, por otra, se expresa ontológica y epistemológicamente mediante el universo y nuestro propio autoconocimiento. Ibn ‘Arabi glosa frecuentemente versos coránicos que nos incitan a mirar atentamente el cosmos y nuestro interior para percibir los «signos» (*āyāt*) de la Realidad de Dios (41:53).

¿Qué podemos, entonces, conocer de la *wojud*? Sabemos lo que el Qorán nos ha dicho. Por ello sabemos, por ejemplo, que la *wojud* es Viva, Co-

nocedora, Voluntariosa, Poderosa, Hablante, Generosa y Justa. Estos siete Nombres coránicos de Dios son citados frecuentemente como los Atributos clave de los que dependen todos los demás nombres divinos. Mediante estos y otros nombres divinos podemos aprehender muchas de las características que fluyen desde la *wojud* y que pertenecen a la *wojud*, pero nunca podemos aprehender la *wojud* misma, que trasciende todos sus atributos al tiempo que los posee completamente. Esos nombres, se refieren pues a Dios por una parte, pero, por otra, se refieren también a las cosas o entidades, puesto que, para venir al mundo, las cosas deben de alguna manera reflejar la *wojud*, o no existirían en modo alguno.

Para Ibn 'Arabi los nombres divinos son el puente entre lo No-fenoménico y lo fenoménico, considerados ambos epistemológica y ontológicamente. En otras palabras, sin los nombres y atributos divinos tal como son revelados en la escritura, no podríamos tener un conocimiento cierto de la naturaleza de la *wojud*. Al mismo tiempo, esos nombres denotan la realidad actual de la *wojud*, y por ello, delimitan los modos en los que la *wojud* viene a manifestarse ella misma mediante sus «signos», las cosas del cosmos. Por una parte, solamente Dios posee vida verdadera, conocimiento verdadero, voluntad verdadera, poder verdadero, etc.... Por otra, cada cosa en el cosmos manifiesta ciertos aspectos de la Vida, Conocimiento, Voluntad y Poder de Dios por el mero hecho de que manifiesta la *wojud*. La vida que posee no es verdadera vida, puesto que la vida verdadera pertenece solamente a Dios. Pero, al mismo tiempo, nuestra vida posee una cierta realidad, o no podríamos conocer ni percibir.

Cuando Dios concede la existencia a las entidades, ellas vienen a la existencia según sus propias realidades. Esto significa, por ejemplo, que Dios da existencia a un árbol particular y éste entra en el cosmos exactamente como Él lo había conocido durante toda la eternidad, con todas las cualidades específicas relativas a este particular árbol, en estos particulares momento y lugar. Las entidades inmutables no

pueden ser comparadas con las ideas platónicas, porque las ideas son más universales que particulares. Pero podemos compararlas con los nombres divinos, puesto que cada nombre coránico de Dios denota un Atributo ontológico específico del que las entidades participan en algún grado. A veces, sin embargo, Ibn 'Arabi declara que los nombres de Dios son infinitos, pues cada entidad despliega una propiedad de la *wojud*, significando por eso la *wojud* y «nombrándola»; en este sentido cada cosa es un Nombre de Dios; así los nombres son particulares. Estas dos perspectivas de los nombres divinos llevan a algunos de los seguidores de Ibn 'Arabi a distinguir entre los noventa y nueve nombres de Dios y las entidades inmutables, llamando a los primeros «los Nombres universales de Dios» y a las segundas «los nombres particulares de Dios».

De acuerdo con Ibn 'Arabi, cada entidad existente participa de todos los atributos divinos, puesto que cada uno despliega la existencia, y la existencia es Dios, la Esencia nombrada por todos los nombres. Pero cada entidad no manifiesta todos los Atributos y, así, el cosmos entero está escalonado en grados de excelencia, de acuerdo con la amplitud con la que las entidades existentes despliegan los atributos de Dios en el universo. Algunas criaturas tienen una vida mayor, otras una menor y algunas parecen no tener vida alguna, pese a que los sufíes pueden percibir una vida invisible incluso en las piedras, mediante el ojo del «desvelamiento» místico (*kashf*). Así también, todos y cada uno de los atributos de Dios se manifiestan ellos mismos en intensidades variables: conocimiento, voluntad, poder, habla, generosidad, justicia, misericordia, perdón, etcétera. Cada entidad tiene una «aptitud» (*este'dād*) específica que le permite manifestar los Atributos de la *wojud* en mayor o menor grado. Una piedra manifiesta poder de una cierta manera pasiva. Una planta manifiesta trazos de vida, conocimiento, voluntad y poder activo. Un animal manifiesta todos esos atributos con mucha mayor intensidad. En la cima de la jerarquía visible de la existencia, el ser humano

tiene el potencial de manifestar todos los nombres divinos.

Un famoso *hadith* nos cuenta que Dios creó a Adán según Su propia imagen, e Ibn 'Arabi recalca el hecho de que aquí se emplea el nombre *Allāh*, puesto que *Allāh* es el «Nombre omniabarcante de Dios» (*al-esmo'l-jāme*) al que se refieren todos los otros Nombres. Así, los seres humanos fueron creados con el potencial de realizar todos los nombres de Dios, mientras otras criaturas en el cosmos pueden sólo manifestar algunos nombres de Dios. Pese a que todas las criaturas son *loci* de manifestación para la *wojud*, la *wojud* puede manifestarse a Sí Misma en su pleno esplendor solamente en el ser humano. Esto puede verse fácilmente si miramos de nuevo los siete Nombres primarios de Dios enunciados anteriormente. Los humanos comparten con los animales el hecho de manifestar la Vida, el Conocimiento, la Voluntad y el Poder. Pero los seres humanos pueden manifestar esos Atributos con mucha mayor intensidad que los animales. ¿Quién compara el poder de un elefante con el de Genghis Khan? ¿O el conocimiento de una abeja con el de Buda? Es más, solamente los humanos pueden manifestar los tres restantes en el mundo sensorial. El «Hablá» es una cualidad humana específica, mientras que la «Generosidad» y la «Justicia» no pueden ser aplicadas a los animales, salvo metafóricamente.

Pero no todos los seres humanos emplean su habla de manera apropiada para la plena perfección de la *wojud*, y poca gente es generosa y justa. Ni poseen los hombres en igual medida conocimiento, voluntad, poder, o cualquier otro de los atributos divinos. Puesto que las gentes realizan los atributos divinos y los manifiestan en sus vidas de maneras diversas, Ibn 'Arabi distingue cinco categorías básicas de seres humanos: el no-creyente (*kāfir*), el fiel (*mu'min*), el amigo de Dios (*wālī*), el profeta (*nabī*) y el mensajero (*rasūl*). Dedicó cientos de páginas a explicar cómo las diferentes clases de gentes manifiestan en diferentes grados los nombres divinos. Así pues, su antropología es, de hecho, una ontología firmemente basada en la doctrina

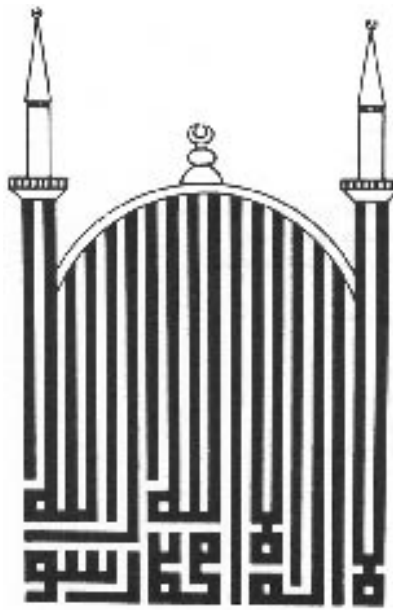
coránica de los nombres y atributos de Dios.

Es importante recalcar que para Ibn 'Arabi, así como para otros muchos pensadores musulmanes, la moral y la ética, al igual que la antropología, están enraizadas en la ontología. En otras palabras, un ser humano que quiera realizar su plena humanidad debe hacer brotar las cualidades divinas que están latentes en su interior mismo. Las cualidades de un auténtico ser humano son cualidades de Dios, lo cual es decir que pertenecen a la misma *wojud*. Esas cualidades divinas son cualidades morales en las que se proporciona el modelo para cada acto adecuado, compasivo y humano. El Qorán nos cuenta que Dios es Generoso, Justo, Indulgente, Amable, Paciente, Clemente, etc., y esos son precisamente los atributos que un ser humano debe obtener para lograr la perfección moral y espiritual. Por ello, Ibn 'Arabi identifica el camino sufí con la «asunción de los rasgos característicos de Dios» (*tajalloq be ajlaqe'llāb*), e identifica esos rasgos característicos con los nombres divinos. Dicho de otra forma, hay patrones absolutos para el comportamiento ético y social asentados en los mismos principios que gobiernan el mundo natural. Como resultado, la *wojud* solamente puede encontrar su manifestación plena en un orden moral apropiado establecido entre los seres humanos.

Ibn 'Arabi vincula más claramente al ser humano la manifestación plena de la *wojud* en su famosa doctrina del «hombre perfecto» (*al-ensāno'l-kāmel*). En un sentido, el hombre perfecto, que es contrastado con el «hombre animal» (*al-ensāno'l-hayawān*), es la encarnación de cada cualidad humana digna de alabanza; es modelo de sabiduría, compasión y de todos los bienes morales y espirituales humanos. Guía a los individuos y a la sociedad hacia un equilibrio ideal con el Bien último. Representa a Dios entre los seres humanos, dirigiéndoles hacia su suprema felicidad en el mundo venidero. En su manifestación humana se le encuentra en forma de profetas y de grandes amigos de Dios.

En otro sentido, el hombre perfecto es la meta del cosmos, puesto que

Dios manifiesta todos Sus atributos solamente mediante el hombre perfecto; sólo en él llega la *wojud* al florecimiento pleno. Ninguna otra criatura, sino el hombre perfecto, posee la «aptitud» (*este'dad*) requerida para manifestar todos los rasgos morales de Dios en el cosmos. Si la *wojud* en Sí Misma es lo absolutamente No-fenoménico, solamente se atiene a su plena manifestación en el mundo fenoménico mediante el hombre perfecto, que despliega cada nombre de Dios en perfecta armonía y



equilibrio. Es por ello por lo que Ibn 'Arabi dice que los amigos de Dios «mohamadianos» -esto es, aquellos que han heredado las ciencias y trazos morales [de la realidad] de Mohammad, el más perfecto de los hombres perfectos- poseen «la morada de la no-morada» (*maqām lā maqām*). En otras palabras, han realizado cada perfección presente en la existencia, y así, no pueden ser identificados con ninguna perfección específica en un sentido limitado. Otros amigos de Dios son dominados por nombres divinos específicos, o perfecciones específicas de la *wojud*, tales como Conocimiento, Habla, Generosidad, Justicia, Compasión, Amor, Paciencia, Perseverancia, etc. Pero los amigos de Dios mohamadianos realizan cada Nombre y cada perfección; por ello no están dominados por un Nombre, una perfección, «una

morada». Por el contrario, actúan en perfecta concordancia con las necesidades de cada situación, puesto que manifiestan la Realidad última de la *wojud* misma. Como la Esencia divina, son incognoscibles e inasibles, pues exceden todos los bienes imaginables.

Incomparabilidad y Similaridad

Por una parte, la *wojud* en Sí Misma es incognoscible y trasciende absolutamente las cosas existentes y no-existentes, que son infinitas en número. Por otra parte, la *wojud* se muestra a Sí Misma mediante las entidades existentes y las escrituras reveladas, de forma que los seres humanos pueden adquirir conocimiento de Sus cualidades. En la terminología desarrollada por la teología escolástica islámica, *kalām*, la incognoscibilidad y transcendencia de Dios son consideradas como *tanẓih* o «incomparabilidad». En otras palabras, Dios no puede ser comparado con nada; ninguna cosa existente está al mismo nivel que la *wojud* en sí misma. Nuestro único conocimiento de Dios es que no conocemos verdaderamente nada de Él. Esta posición fue afirmada por los teólogos mucho antes de Ibn 'Arabi, y él la aceptó como verdad. Sin embargo, plantea que esta descripción de la Realidad divina no nos provee de un retrato completo de la *wojud*, puesto que no da cuenta satisfactoriamente de los «signos» de Dios que aparecen en el cosmos. De hecho, dice Ibn 'Arabi, los teólogos basan sus análisis de la naturaleza divina en el intelecto (*al-'aql*), y el intelecto funciona de tal manera que puede inteligir solamente lo que Dios no es. Por su propia naturaleza, el intelecto no puede obtener un conocimiento positivo de los atributos de Dios. Por ello, las escrituras nos proveen de este conocimiento positivo, y el intelecto no irá descaminado si sigue las escrituras. Pero la mayoría de los pensadores intelectuales, en particular los teólogos, insisten en interpretar (*ta'wil*) la escritura de acuerdo con su propia percepción intelectual de lo que puede ser atribuido adecuadamente a Dios. Como resultado, rehúsan aceptar el valor del perfil de cualquier

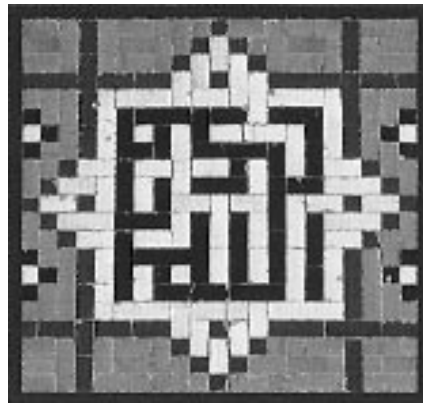
descripción de Dios que sugiera que Él es similar a las cosas del cosmos.

Si el intelecto, por su auténtica naturaleza, quiere negar los atributos de Dios y afirmar su Incomparabilidad, la *imaginación* (*jīyāl*) tiene el poder de captar la similaridad (*tashbīh*) de Dios. No podemos aquí describir la comparación extremadamente detallada que Ibn 'Arabi facilita de las dos clases de conocimiento adquirido mediante el intelecto y la *imaginación*, pero podemos resumir sus conclusiones: el conocimiento perfecto de Dios debe declarar a Dios simultáneamente incomparable y similar. Dios en Sí Mismo, *wojūd* absoluta, es incomparable con todas las cosas existentes, pero Dios manifiesta también las propiedades de la *wojūd* en el cosmos, y en este sentido hemos de decir que Dios es similar, de alguna manera, a las cosas creadas.

¿Qué es, entonces, el cosmos? Es lo «otro», puesto que es definido como toda otra cosa que la Esencia de Dios. Pero no es otro en todos los sentidos, puesto que es todas las palabras articuladas en el Aliento de la Clemencia, y el Aliento es algo idéntico al Alentador. De nuevo, el cosmos es auto-desvelamiento (*tajallī*) de Dios en Sus *loci* de manifestación. Mediante el cosmos, la *wojūd* despliega sus características y propiedades, esto es, Sus nombres universales y particulares: los noventa y nueve nombres de Dios y las entidades inmutables. Por ello, el Aliento del Clemente trae las realidades invisibles al plano visible. En un sentido, el universo es otro que Dios, puesto que la Esencia yace infinitamente más allá de él. En otro sentido, el universo es idéntico a Dios, puesto que nada hay presente en él que no Lo nombre. Las inagotables palabras habladas por Dios son lo mismo que el Aliento, y el Aliento es lo mismo que el Clemente; así, las palabras son lo mismo que el Clemente. Ibn 'Arabi se mueve constantemente entre estos dos puntos de vista: la identidad y la diferencia. Resume su posición con la afirmación engañosamente simple: «Él /no-Él» (*Hu lā Hu*). Cada entidad en el cosmos es idéntica a la *wojūd*, y, simultáneamente, otra que la *wojūd*.

La realidad de «Él /no-Él» puede ser percibida más claramente mediante

la *imaginación*. Ibn 'Arabi discurre sobre la *imaginación* en muchos niveles y juega ésta tan importante papel en sus enseñanzas que mantiene que nadie puede obtener conocimiento verdadero sin entenderla. Una realidad imaginal (no «imaginaria») es una que mora en un dominio intermedio entre otras dos realidades, de forma que podemos afirmarla y negarla al mismo tiempo. Uno de los ejemplos más corrientes es una imagen en un espejo. Tu reflejo en un espejo actúa como una clase de puente entre tú mismo y el espejo; tienes que afirmar que la imagen es tú y el espejo, y que ni es tú ni el espejo. Igualmente, los sueños son realidades imaginales. Si ves a tu padre en un sueño, has visto a tu padre y no a tu madre ni a un hermano; al mismo tiempo, lo que has



visto no es otra cosa que tu propio yo. Así, la realidad imaginal que has percibido es un puente o «*isthmus*» (*barzaj*) entre tu yo y tu padre. La afirmación más sucinta que puedes hacer sobre la imagen del sueño es «él /no-él».

Ibn 'Arabi contempla la imaginación en tres niveles cósmicos diferentes. En el nivel humano, el mundo de la experiencia interior del hombre es la imaginación. Este es el «alma» (*nafs*), que mora en un estadio intermedio, o *isthmus*, entre el espíritu, que de acuerdo con el Qorán (32:9) deriva del Aliento de Dios, y el cuerpo, que Dios moldeó con arcilla. El espíritu es una realidad compuesta de luz pura, vida, conocimiento y los demás atributos divinos, mientras que el cuerpo es una multiplicidad de partes, dominado por la oscuridad, la materia inanimada, la ignorancia, y la falta de atributos divinos. El alma es una mezcla de las dos partes. Ni pura luz ni pura oscuridad,

sino un estado intermedio entre la luz y la oscuridad. Posee cada atributo divino en un cierto grado ambiguo. Cada ser humano representa una mezcla única de cualidades y una posibilidad única de ascensión hacia la perfección de la «no-morada», donde todos los atributos divinos son poseídos en la medida más plena posible. Pero cada humano puede también descender hacia la multiplicidad y la oscuridad, llegando, así, a perderse en la dispersión y pasar a un estado infrahumano. La totalidad del reino intermedio del alma es un reino de imaginación y ambigüedad, de mezcla y perplejidad. El único camino de salvación en este laberinto de afirmación y negación es la ruta establecida por los profetas.

En un segundo nivel, Ibn 'Arabi percibe la imaginación en el macrocosmos, el mundo fuera del hombre. Hay dos mundos creados fundamentales, el mundo invisible de los espíritus y el mundo visible de los cuerpos, que se corresponden con el espíritu y con el cuerpo en el microcosmos. El mundo de los espíritus está habitado por ángeles, de los que en el simbolismo tradicional se dice que están creados de «luz», mientras que el mundo de los cuerpos está habitado por animales y humanos, cuyas partes visibles están hechas de «arcilla». Entre estos dos mundos hay otros muchos mundos que combinan las cualidades de los dos mundos básicos y que son conocidos en su conjunto como el «Mundo Imaginal». Por ejemplo, se dice de los *jinn* (genios) que habitan en alguno de esos mundos intermedios. Están hechos de «fuego», que es, claramente, un puente entre la luz y la arcilla. El fuego es luminoso como la luz, aunque no puede arder sin combustible del mundo de la arcilla. Trata de ascender, pero está retenido por sus raíces en el mundo de la oscuridad. Los seres angélicos descienden desde el mundo de la luz al mundo de la *imaginación* y son percibidos [bajo imágenes] en visiones por los profetas y los amigos de Dios. También aquí los profetas reciben las escrituras, que traen juntas la luminosidad cognitiva de mundo superior y una cristalización lingüística mediante la cual los seres humanos, dominados por la dispersión

y la oscuridad, pueden percibir la luz del espíritu.

En un tercer sentido, la *imagination* se refiere a la más grande de todas las realidades intermedias, que es el cosmos entero, o el Aliento de la Clemencia. El cosmos permanece a medio camino entre la *wojūd* absoluta y la no-existencia absoluta. Todo cuanto «existe» en el universo es Él /no-Él, ello mismo /no-ello mismo. Es más, esta descripción se aplica al cosmos no sólo como realidad estática, sino también como realidad dinámica. En otras palabras, cada momento es simultáneamente idéntico y no-idéntico a los momentos precedente y siguiente. Ibn 'Arabi apunta a la infinitud de la *wojūd* y cita el axioma *El Auto-desvelamiento nunca se repite a sí mismo*, puesto que Dios, en Su infinita efusión, no está bajo constreñimiento alguno; por ello, ni dos cosas ni dos instantes son exactamente los mismos. Esta es la famosa doctrina de Ibn 'Arabi de la «renovación de la creación a cada instante». Como escribe acerca del cosmos:

Todo otro que la Esencia de Dios permanece en el estado de transmutación, rápida y lentamente. Todo otro que la Esencia de Dios es imaginación en acción y sombra que se desvanece... sufriendo transformación de forma en forma, constantemente y por siempre. Y la imaginación no es otra cosa que esto... Así, el cosmos se vuelve manifiesto solamente mediante la imaginación. (*Fotubāt*, vol. II, p. 313)

La *wojūd* es una en su Esencia y varía mediante Sus nombres y auto-desvelamiento; es simultáneamente incomparable con todas las entidades y similar a todas las cosas creadas. La *wojūd* encuentra su más completa expresión exterior en el hombre perfecto, que manifiesta en su plenitud todos los nombres de Dios. Al igual que Dios tiene dos perfecciones, la de la Esencia y la de los Nombres, así el hombre perfecto tiene dos perfecciones, la de su realidad esencial como imagen de Dios Mismo y la de sus manifestaciones accidentales, mediante las cuales despliega los nombres de Dios en contextos particulares. Respecto a la primera perfección, todos los hombres perfectos son esencialmente uno, y se

puede hablar del «hombre perfecto» como una realidad única, o como el «logos». Respecto a la segunda perfección, cada hombre perfecto tiene una función específica que jugar en el cosmos; así, hay muchos hombres perfectos desempeñando los roles que Dios les ha asignado. Respecto a la perfección esencial del hombre perfecto, el Qorán dice que *no hay distinción entre los enviados de Dios* (2:285), pero respecto a su perfección accidental, declara que Dios *los ha jerarquizado en grados de excelencia* (2:253). Dicho brevemente, los hombres perfectos son firmes en sus esencias, que no son otras que la Esencia de la *wojūd* misma; al mismo tiempo, sufren una constante transformación y transmutación al participar en el desvelamiento incesante de Dios y al manifestar las propiedades de los nombres divinos en una inacabable variedad de situaciones cósmicas. El corazón (*qalb*) del hombre perfecto experimenta fluctuaciones sin fin, puesto que es el *locus* en el que él percibe los auto-desvelamientos de Dios, que nunca se repiten.

Dios creó el universo para manifestar la plenitud de Su propia Naturaleza. Como lo expresa la famosa tradición sagrada, Dios dice: *Yo era un tesoro oculto; quise ser conocido; por ello creé las criaturas, para que Yo pudiera ser conocido*. En otras palabras, mediante el cosmos, la *wojūd* desvela las infinitas posibilidades latentes en ella misma, aunque se manifiesta a Sí Misma en su plenitud solamente mediante el hombre perfecto, puesto que él, sólo, convierte en acto cada cualidad ontológica, cada nombre o atributo de Dios. El hombre perfecto, sólo él, ha alcanzado la meta de la vida humana, que es manifestar la imagen divina en la que el hombre fue creado.

Ibn 'Arabi dedica la mayor parte de su atención no tanto a la ontología como a la «antropología», esto es, a describir la naturaleza del hombre perfecto y la manera en que los seres humanos pueden alcanzar la perfección. Los aspectos prácticos de la enseñanza de Ibn 'Arabi, que son, con mucho, más detallados que los teóricos que hemos estado considerando, describen como un ser humano puede

disciplinar el intelecto y la imaginación para combinar la visión de la incompatibilidad con la de la similaridad. Un entendimiento meramente racional de la realidad de Él /no-Él no ayudará a una persona a ascender al mundo de la luz. El mundo interior de la imaginación no puede ser transformado en un lugar de auto-desvelamiento de la *wojūd* a menos que sigamos la guía de aquellos humanos que han alcanzado la perfección antes que nosotros: los mensajeros, los profetas y los amigos de Dios.

Resumiendo, la Realidad última de la *wojūd* está infinitamente más allá de nosotros y, al mismo tiempo, siempre-presente con nosotros. En su incomparabilidad, la *wojūd* es Una con una Unicidad absoluta, pero, en su similaridad, se manifiesta a Sí Misma mediante la pluralidad real que percibimos en el cosmos. Lo No-fenoménico permanece incomparable por siempre, igual que la luz permanece luz por siempre, pero lo No-fenoménico trae lo fenoménico a la existencia mediante la misericordia y la compasión hacia todo lo que tiene potencialidad de existir. El cosmos, en correspondencia, despliega todas las propiedades de la *wojūd* de manera diferenciada. Los seres humanos son capaces de regresar por el camino de sus propios sí mismos a lo No-fenoménico, realizando, así, su estado original como entidades inmutables no-existentes, pero, de la misma manera, los hombres perfectos vienen a manifestar la plenitud de la *wojūd*, puesto que sus entidades no-existentes fueron hechas a imagen divina, que es la Imagen de la *wojūd*. «No-morada» es, al cabo, cada morada. No-Él es Él. La Unidad se vuelve manifiesta en la pluralidad de las perfecciones del hombre.



Nota

1.- Para explicaciones detalladas de las ideas manejadas en este artículo, véase: W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1.989.

2.- Traducir, en el contexto de los escritos de Ibn 'Arabi, el término *wojūd* como «existencia», en vez de como «ser» o «presencia», sus sentidos literales, suscita un cierto número de problemas que son