

hombres no sabe”³¹. Según Chittick, los comentaristas suelen interpretar esta aleya en el sentido de que, al ser creados, los seres humanos veneraban a Dios de la manera apropiada³².

Recuperar esta disposición original que tiene en estado de semilla en su interior es lo que llevará al hombre a viajar, o más bien, a regresar del estado de separación, que es fuente de toda enfermedad, al estado de unión, que es fuente de salud y de toda dicha. Sin embargo, para hacerlo es preciso que el alma aprenda a interpretar el mundo simbólico en el cual vive y que erróneamente toma como real. La sabiduría consiste precisamente en este conocimiento que es liberador, pues proporciona el conocimiento y experiencia directos de los objetos de la fe. Según refiere Corbin, el momento en que el alma se descubre como extranjera en esta gran “cripta cósmica” que es el mundo está en sincronía con la aparición del Yo superior, que actuará de guía para sacar al alma de la prisión. La exégesis simbólica será el camino de vuelta y el medio liberador³³.

La Unidad del Ser y sus planos ontológicos

En el Corán aparece una relevante aleya ampliamente citada en los textos sufíes: “Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios”³⁴. Es esta una premisa fundamental según la cual la creación entera es Epifanía (*taýalli*), es decir, paso del estado de ocultación y de potencia al estado manifestado y revelado. El mundo es considerado así como un símbolo o metáfora que revela a Dios a la vez que lo esconde; como apunta Corbin: “El universo entero de los mundos es a la vez Él y no Él (*buwa lā buwa*). El Dios manifestado en las formas es a la vez sí-mismo y otro que sí-mismo, puesto que siendo manifestado, es el limitado que sin embargo no tiene límite, el visible que sin embargo no puede ser visto”³⁵. Es decir, las cosas del mundo son y no son Dios, porque Dios es inmanente y trascendente al mundo. Según esto, el Amado único se muestra en una Forma que es su epifanía, que al mismo tiempo le oculta, pues él está todavía más allá. El concepto de *taýalli* o autorevelación es así

un concepto clave por el cual sufíes como Ibn ʿArabī describen el surgimiento del cosmos y del alma.

El cosmos, por tanto, aunque es “diferente de Dios”, nos dice algo acerca de Él, pues Sus signos se perciben dentro de aquél. En otras palabras, el cosmos es en cierto sentido la automanifestación o auto-revelación de Dios, ya que muestra a Dios igual que una imagen en un espejo muestra la realidad del que se mira en el espejo³⁶. Toshihiko Izutsu, en su estudio sobre Ibn ʿArabī, describe de la siguiente manera este proceso: “El *taʿyalli* es el proceso mediante el cual lo Absoluto, que es, en sí, completamente incognoscible, se manifiesta sin cesar en las formas concretas”³⁷. Y esta manifestación tiene lugar en forma de grados ontológicos o planos del Ser, concepto clave en la obra de grandes sufíes como Ibn ʿArabī. El Ser absoluto corresponde al nivel ontológico antes de la creación en el que todavía no hay ningún atisbo de manifestación. En esta fase Dios está más allá de toda descripción. Es a este nivel ontológico al que se refiere el pronombre *huwa* (‘Él’), cuya primera letra árabe, la *hāʾ*, representa simbólicamente la Ipseidad divina (*huwiyya*), la Esencia (*dāt*) incognoscible, oculta e incondicionada de Dios³⁸. Se verá que la Esencia, aunque incognoscible en sí misma, es lo que despierta la maravilla y el amor en el ser humano.

Así pues, el Ser, que corresponde al término *wuḥūd*, es Uno, pero se manifiesta o da a conocer en distintas modalidades o niveles de realidad, de ahí la doctrina de la “Unidad del Ser” (*waḥdat al-wuḥūd*) de Ibn ʿArabī. Como apunta Chittick: “En el plano más elevado, el *wuḥūd* es la realidad absoluta y no delimitada de Dios, el “Ser Necesario” (*wāyib al-wuḥūd*) que no puede no existir. En este sentido, el término *wuḥūd* se refiere a la Esencia de Dios o de lo Real (*dāt al-ḥaqq*), la única realidad que es real en todos los aspectos. En planos inferiores, el *wuḥūd* es la sustancia subyacente de “todo aquello que no es Dios” (*mā siwā Llāh*), definición de Ibn ʿArabī y otros autores para el “cosmos” o el “universo” (*al-ʿālam*)”³⁹. Así, todas las criaturas son lugares de manifestación del *wuḥūd*. Como tal, cada una de ellas es una “forma” (*ṣūra*) del *wuḥūd*⁴⁰. Esto indica que todos los seres reciben su realidad total

de Dios y que por tanto en su naturaleza esencial no tienen realidad fuera de Su realidad⁴¹.

En la cosmovisión sufi se distinguen cinco ‘mundos’ o planos básicos del Ser o *wuḥūd*. De hecho, el Ser Absoluto se revela en una infinita cantidad de grados o etapas del ser, los cuales pueden clasificarse en cinco niveles principales. Ibn ‘Arabī denomina a cada uno de esos planos *ḥaḍra* o ‘presencia’. Cada *ḥaḍra* es así una dimensión ontológica particular en que el Ser absoluto (*al-wuḥūd al-muṭlaq*) se manifiesta. Esta actividad de manifestación de lo Absoluto es lo que Ibn ‘Arabī denomina *taḥalli*, una palabra que significa literalmente ‘descubrir algo oculto tras un velo’⁴². La primera *ḥaḍra*, pues, como ya se ha apuntado, corresponde a lo Absoluto antes de que empiece a manifestarse. Los cuatro niveles restantes son las formas esenciales en que lo Absoluto «desciende» de su absolutidad y se manifiesta en distintos niveles. Los primeros tres planos son puramente espirituales, en contraste con el quinto, que es sensible, mientras que el cuarto representa la frontera entre ambos. Véase a continuación el esquema presentado por Al-Qāṣānī, discípulo tardío de Ibn ‘Arabī:

1. La primera *ḥaḍra* corresponde a lo Absoluto en su absolutidad. Es el plano de la Esencia (*dāt*), el mundo de la absoluta ausencia de manifestación (*al-gayb al-muṭlaq*) o el Misterio de Misterios. Es por tanto no-*taḥalli*.
2. La segunda *ḥaḍra* corresponde a lo Absoluto manifestándose como Dios. Es el plano de los Atributos y Nombres, la presencia de la Divinidad (*ulūbiyya*).
3. La tercera *ḥaḍra* corresponde a lo Absoluto manifestándose como el Señor. Es el plano de las Acciones, la Presencia del Señorío (*rubūbiyya*).
4. La cuarta *ḥaḍra* corresponde a lo Absoluto manifestándose como cosas medio espirituales y medio sensibles. Es el plano de las Imágenes (*amṭāl*) y la Imaginación (*jayāl*).
5. La quinta *ḥaḍra* corresponde a lo Absoluto manifestándose como el mundo sensible. Es el plano de los sentidos y la experiencia sensible (*muṣāhada*)⁴³.

Estos cinco planos constituyen un conjunto orgánico, actuando las cosas de un plano inferior como símbolos o imágenes de los planos superiores. Es decir, como apunta Izutsu, “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 (*ṣūra*) 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 ʿArabī llama «develación» (*kaṣf*) o intuición mística⁴⁴.

Cabe decir que Ibn ʿArabī a veces prefiere presentar esta estructura sólo en dos tipos principales de *taḥallī*: la «santísima emanación» (*al-fayḍ al-aqdas*) y la «santa emanación» (*al-fayḍ al-muqaddas*). La primera, consiste en la aparición en potencia de las formas de todos los existentes posibles. En contraste con la Unidad real en que no hay ni siquiera un atisbo de los Muchos, o sea la Unidad denominada *aḥadiyya*, esta Unidad potencialmente plural recibe el nombre de *wāḥidiyya* o Unicidad. Al-Qāṣānī define esta manifestación esencial de la siguiente manera: “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 (*aḥadiyya*) a la Presencia de la Unicidad. Y ésta es la «santísima emanación» de lo Absoluto”⁴⁵. La segunda etapa de la manifestación, la «santa emanación» significa que lo Absoluto se manifiesta en las formas infinitamente diversas de los Muchos, en el mundo del ser concreto. Por eso se dice que esta segunda etapa es también llamada «manifestación sensorial»⁴⁶. Izutsu resume todo el proceso 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”⁴⁷. Estos lugares consisten así en una «preparación» que el Espíritu divino impregna y hace aparecer como cosa existente y concreta⁴⁸.

Otra forma similar de presentar este esquema ontológico es la clásica división de los tres mundos común a místicos sufíes y teósofos chiítas. Así, existen tres mundos:

- 1) el mundo inteligible puro (*‘ālam ‘aqlī*) o de la existencia espiritual, conocido también como *Ībarūt* o mundo de las puras esencias querubínicas, que es el mundo de las Formas inteligibles (*ṣuwar ‘aqliyya*) o de los arquetipos y por tanto objeto del conocimiento inteligible.
- 2) mundo del Alma y de las almas, que es el mundo *imaginal* (*‘ālam miṭālī*) o mundo de las Formas *imaginables* (*ṣuwar miṭāliyya*), conocido como *Malakūt*, y que es por tanto objeto de la percepción imaginativa. Este mundo *imaginal* (o *mundus imaginis*) corresponde al cuarto *ḥadra* según el esquema presentado por Al-Qāṣānī.
- 3) el mundo sensible (*‘ālam ḥissī*), que es el mundo humano terrenal y de las cosas materiales, conocido también como *Mulk* o *Nāsūt* y que es objeto de la percepción sensible, es decir, es el mundo de las Formas sensibles (*ṣuwar ḥissiyya*) que podemos ver a través de los sentidos⁴⁹.

Corbin apunta que tanto en la teosofía chiíta del šayjismo como en Ibn ‘Arabī hay otro universo que se superpone a estos tres: el de *lābūt*, la esfera de la deidad⁵⁰. Ésta correspondería a la Esencia de Dios y a la primera determinación de la *aḥadiyya* o Unidad indivisible, en la cual las cualidades divinas no son todavía discernibles. Los tres mundos empezarían por tanto a partir de la segunda determinación de la Esencia divina, es decir, *al-wāḥidiyya* o Unicidad, en la que las cualidades divinas ya son discernibles. Como apunta Chittick, en rigor, el universo manifestado no “empieza” sino por debajo del nivel de la Unicidad, pero resulta cómodo hablar de la manifestación como todo lo que es distinto de la Esencia⁵¹.

Cada mundo consiste en una “octava” más elevada, donde todo lo de los mundos inferiores se vuelve a encontrar, pero a una altura distinta, es decir, en un modo de ser superior. Esta sucesión de octavas es lo que va a permitir la verdadera puesta en práctica del *ta’wil* o hermenéutica espiritual, que consiste en oír un mismo sonido (una misma aleya, un mismo hadiz, e incluso todo un contexto) a distintas alturas⁵², concepto que se desarrollará más adelante. Y es a este principio al que se refiere el hadiz: “Quién se conoce a sí mismo conoce a su Señor”. Es decir, el autoconocimiento lleva al conocimiento de Dios, puesto que el microcosmos del ser humano está diseñado según los mismos principios que el macrocosmos de los mundos superiores.

Podemos ver un esquema similar también en el planteamiento ontológico del sufi andalusí Ibn Masarra, el cual presenta, según Lomba, un esquema gnóstico-neoplatónico del mundo, concibiendo a Dios como Unidad Absoluta que proyecta su luz sobre la «niebla indiferenciada», la cual es emanación de la «materia prima universal» (común a cuerpos y espíritus). De esta iluminación surgirán emanativamente el Intelecto Universal, el Alma Universal, la Naturaleza Pura y la Materia Segunda o Cuerpo del mundo físico. Lomba hace notar que esta tesis de la Materia Universal, como diferenciadora entre la creación y Dios, influirá poderosamente en la filosofía andalusí posterior, por ejemplo, en Ibn ‘Arabī y en el filósofo judío Ibn Gabirol⁵³.

Merece ser remarcada aquí cierta similitud entre el pensamiento de Ibn ‘Arabī y el de Platón respecto a este tema de los prototipos o ejemplares eternos. Y es que esta idea de que cualquier atributo o cualidad que muestre una cosa concreta no puede existir *in actu* excepto como individualización de un Universal, corresponde a la teoría de las ideas de Platón. Ibn ‘Arabī señala dicha necesidad de la siguiente manera: «De no ser por esas realidades universales e inteligibles, nunca aparecería nada en el mundo de los seres individuales concretos»⁵⁴. Es decir, lo Absoluto se manifiesta en el mundo de los fenómenos no de forma fortuita sino en formas determinadas por las realidades eternas que se han producido en el primer *ta’jalli*. Así, como apunta Izutsu, si suponemos, por ejemplo, que en el plano de los arquetipos no hubiera

sino «caballo» y «hombre», no habría en el mundo nada más que caballos y hombres⁵⁵. La correspondencia con Platón es clara, pues este sostiene la existencia eterna del mundo de las Ideas, de las cuales las cosas del mundo son un reflejo.

Ibn ʿArabī echa mano también de la filosofía aristotélica para dilucidar este punto, pues compara el carácter intermedio de los ejemplares eternos con la teoría aristotélica del hilemorfismo. Así, la relación entre el mundo en potencia, que es el mundo de los arquetipos, y el mundo fenoménico o sensible, es comparable a la relación, por ejemplo, entre la madera y las diversas cosas fabricadas con madera, como una silla, una mesa, un mueble, etc. Así, puesto que no puede existir ningún objeto o trozo de madera sin una forma determinada, quiere decir que la materia prima o “madereidad” cobra existencia gracias a la forma en que se manifiesta. La «madereidad» es así una realidad inteligible universal que no disminuye ni se divide. Así, el mundo en potencia o mundo de los ejemplares eternos consiste en todas esas realidades en sus respectivas perfecciones, que Ibn ʿArabī llama realidad de realidades, o *hayūlā* [en griego *hylē*], o Materia Prima⁵⁶.

Volviendo al concepto con el que abríamos este punto, estamos ahora en condiciones de entender mejor el concepto de “rostro” o “Faz” de Dios referido en la citada aleya. De la misma forma que los universales determinan a los particulares, como por ejemplo en el caso, dice Al-Qāṣānī, del «conocimiento» en una persona determinada que depende del «conocimiento universal», pues de no ser por éste, no habría «conocedor» alguno en el mundo, exactamente del mismo modo cada ser existente, individual y determinado, depende de la Existencia de lo Absoluto, siendo así la Existencia la «Faz» o Forma de lo Absoluto. Sin la Existencia de lo Absoluto, nada existiría, ni podría afirmarse la existencia de nada⁵⁷, como también se ha visto en el ejemplo del arquetipo de la «madereidad», sin la cual no podría existir en el mundo ninguna cosa de madera.

Lo Absoluto o Esencia divina es, por tanto, lo único Real, y como tal preserva toda la creación. Ibn ʿArabī hace referencia a este aspecto en

su definición del nombre divino *al-Ḥafīz* (el Preservador): “Él es el que preserva Su propia Esencia y preserva todo lo demás”⁵⁸, y alude al sistema alfanumérico convencional, en el cual se asigna a cada letra un valor, para explicar la relación entre la Esencia divina y el universo, pues ambos son simbolizados numéricamente por los números cinco y veinte respectivamente. Beneito señala que la letra *bāʾ* equivale a cinco y la letra *kāf* a veinte. Así, la letra *kāf*, como primera letra de la palabra *kawn*, simboliza lo creado en tanto que ente generado por el divino imperativo existenciador “¡sé! (*kun*). En palabras de Ibn ʿArabī: “... la *bāʾ* se preserva a sí misma y preserva a otros (*gayr*) [...] y este ‘otro’ (*gayr*) que la *bāʾ* preserva es [en especial] la *kāf* de la creación efectiva (*kāf al-kawn*)...”. La Esencia divina, por tanto, se preserva a Sí misma y preserva el universo”⁵⁹.

Los Bellos nombres de Dios

Uno de los *badices* más citados en la literatura sufi es el del ‘Tesoro oculto’, según el cual Dios era un Tesoro oculto y quiso darse a conocer. Por eso creó al hombre para que Le conociera, y esa es pues la finalidad principal del ser humano: conocer al Omnisciente⁶⁰. Esta noción de tesoro oculto hace referencia a la trascendencia de Dios, a su aspecto no manifestado, como ya se ha comentado. En su Esencia incognoscible, Dios no puede ser conocido por el ser humano. El *wuḥūd* en sí es incognoscible y trasciende absolutamente las entidades. En la terminología del *Kalām*, la incognoscibilidad y la trascendencia de Dios se denomina *tanzīb* o “incomparabilidad”. Esto significa que Dios es distinto de todos los seres y que absolutamente nada se Le puede comparar⁶¹. Una aleya del Corán así lo especifica: “No hay nada que se Le asemeje”⁶². Es decir, Dios está siempre más allá de lo que el ser humano pueda pensar o decir de Él; la realidad divina no es asible en este sentido. Ibn ʿArabī, en su definición del nombre divino *al-Mutaʿālī* dice lo siguiente: “El sublime Enaltecido es aquel que, cuando tú Le atribuyes alguna cosa de cuantas requieren la declaración de Su trascendente incomparabilidad (*tanzīb*), siendo ésta verdadera (*ḥaqq*), Él se eleva más allá de tal atribución hacia otra cosa por encima de ella que tu