

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 *bā'* 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 ‘Arabī: “... la *bā'* se preserva a sí misma y preserva a otros (*gayr*) [...] y este ‘otro’ (*gayr*) que la *bā'* 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 ‘Arabī, en su definición del nombre divino *al-Muta‘ālī* 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

saber (*ilm*) no puede alcanzar”⁶³. Por eso las afirmaciones de los sufíes son afirmaciones en forma de negación, como sucede en la *Šabāda* “no hay más dios que Dios”. Afirmar algo significa cosificarlo. En cambio, si la afirmación es una negación, abre las posibilidades. Nótese aquí cierta resonancia con la teología negativa del neoplatonismo.

Sin embargo, por Su amor y Su compasión, Allāh, “Oculto” en tanto que Esencia incognoscible, Se epifaniza en el cosmos, en el hombre y en el Libro revelado, lugares de Su manifestación, dándose a conocer al ser humano en tanto que “Manifiesto”⁶⁴. Este es el aspecto del tesoro manifestado. Y esta manifestación permite que los seres humanos adquieran conocimiento respecto a sus cualidades. El conocimiento perfecto de Dios requiere que se Le reconozca como incomparable a la vez que semejante: Dios en Sí —*wuḥūd* absoluto— es incomparable a todas las cosas, pero el *wuḥūd* manifiesta sus propiedades en el cosmos y, a este respecto, Dios es en cierto modo similar a las cosas creadas. Esta similitud de Dios se denomina *tašbih*. Es decir, en su incomparabilidad el *wuḥūd* es uno con una unidad absoluta, pero en su semejanza se manifiesta por medio de la pluralidad real percibida en el cosmos⁶⁵. Uno de esos aspectos es que Dios “escucha y ve”, es decir, tiene una dimensión de proximidad en virtud del teomorfismo humano.

Ibn ʿArabī, por tanto, y como ya se expuso antes, dice que el cosmos es “Él/no Él” (*huwa lā huwa*). Dios está más allá en su incomparabilidad, pero se manifiesta o revela en el cosmos, donde se muestran las características y propiedades de Sus nombres. Así, Sus nombres —que Ibn ʿArabī considera ‘relaciones’ (*nisab*)— permiten al hombre llegar a conocerLe en Su similaridad y tener conocimiento de Su incomparabilidad, conciliando inmanencia y trascendencia en una vía intermedia consistente en la reunión de los opuestos⁶⁶.

Los nombres divinos se manifiestan según grados de excelencia, como explica Chittick: “El cosmos entero está ordenado en grados de excelencia (*tafāḍul*), dependiendo del grado en el que las entidades existentes reflejen los atributos de Dios. Algunas criaturas poseen vida con mayor intensidad y otras con menos, y algunas parecen no

tener vida alguna, aun cuando los amigos de Dios pueden percibir una vida invisible incluso en las piedras, por medio del ojo de la revelación. Todos y cada uno de los atributos de Dios —conocimiento, voluntad, poder, habla, generosidad, justicia, misericordia, perdón u otros— se manifiestan con intensidades variables en las cosas del cosmos. Cada entidad posee una “disposición” (*isti‘dād*) específica que le permite mostrar los atributos del *wu‘ūd* en mayor o menor grado. Una piedra manifiesta poder, en cierta manera, de modo pasivo. Una planta muestra indicios de vida, conocimiento, deseo y poder activos. Un animal muestra todos estos atributos con mucha mayor intensidad. En la cumbre de la jerarquía visible del *wu‘ūd*, los seres humanos poseen el potencial para manifestar todos los nombres divinos”⁶⁷.

Antes se ha introducido la noción de teología negativa del neoplatonismo, que lleva implícita la idea de los nombres divinos como realidades absolutas que las realidades del mundo reflejan en mayor o menor medida. En el modelo de filosofía moral que propone la filósofa del siglo xx de corte neoplatónico Iris Murdoch, vemos expresada esta idea en términos de la relación entre el arte y la moral, pues ambos son aspectos de una única lucha. Tanto el artista como el hombre bueno quieren encontrar la realidad subyacente a un aparente relativismo. La bondad y la belleza forman parte de una misma estructura, y si nos remitimos a Platón vemos que él también trata la belleza como una parte introductoria del bien. La virtud, nos dice Iris Murdoch, es la misma en el artista que en el hombre bueno, en tanto que es una atención desinteresada sobre la naturaleza. No en vano nos dice la autora que Rilke dijo de Cézanne que no pintaba “me gusta”, sino “ahí está”; y es por eso que podemos entender el arte como una analogía de la moral. Ambos tienen su razón de ser en una *idea de perfección*, cuya realización tienen afán de materializar tanto el artista como el hombre bueno. Un entendimiento profundo de cualquier área de la actividad humana, nos dice Murdoch, lleva consigo una progresiva revelación de grados de excelencia; es decir, existe una escala, una dirección, de peor a mejor. Es esta concepción de la perfección con la que el trabajo del verdadero artista se vincula constantemente. Y en el campo de la conducta humana pasa exactamente igual, vemos también

una progresión con respeto a las conductas, de menos a más virtuosas. Así la idea de perfección, que aquí podríamos sustituir por la idea de Bien, produce orden, aportando la luz necesaria para distinguir por ejemplo que A, que superficialmente se parece a B, es realmente mejor que B. Y todo esto ocurre sin que hayamos “aprehendido” la idea del Bien; en esto consiste la “indefinibilidad” del Bien, en que siempre se encuentra más allá, no es representable, y sin embargo se nos presenta como algo misterioso y magnético que ejerce su autoridad inspirando amor en la parte más preciada de nosotros⁶⁸.

El Corán establece esta gradación o escala de perfección. En relación a la Belleza, por ejemplo, encontramos una aleya que distingue la voz del ser humano de la del asno cuando rebuzna, situando esta última en el extremo inferior de la escala: “Sé moderado en el caminar y baja la voz, pues ciertamente la más desagradable de las voces es la del asno”⁶⁹. Esta aleya implica por tanto una gradación de la Belleza, independiente de criterios estéticos subjetivos, pues todo el mundo encuentra más bonito el cantar de un ruiseñor o de una bella voz humana que el rebuznar de un asno. Esto no puede rebatirse con ningún criterio darwiniano de adaptabilidad al medio, pues si así fuera se encontraría más bonita la voz del asno, ya que éste ha contribuido más a la adaptabilidad de la especie humana que un ruiseñor encima de un árbol sin ninguna utilidad aparente relacionada con la supervivencia del hombre. Hay, pues, una Belleza Absoluta, que es la única Belleza existente por sí misma y que corresponde al nombre o atributo divino ‘El Bello’ (*al-Īmil*), del que las distintas realidades del mundo son expresión, es decir, que reflejan en mayor o menor grado. De ahí el hadiz “Dios es Bello y ama la Belleza”.

Para los pensadores sufíes los Bellos nombres o atributos divinos pueden ser adoptados por el hombre. Es decir, la misión del ser humano es actualizar su verdadera naturaleza, y esto significa permitir que emerjan las cualidades divinas latentes en su interior. Esto equivale a decir que las cualidades de la verdadera humanidad son las cualidades de Dios. Es aquí donde cobra sentido la idea según la cual el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Este punto es

de vital importancia en el sufismo, y por ello Ibn ʿArabī dice que el camino sufí consiste en la “adopción de los rasgos de carácter de Dios” (*al-tajalluq bi-ajlāq Allāh*), e identifica estos rasgos con los nombres de Dios⁷⁰. En el Corán aparecen estos atributos cuando dice que Dios es Justo, Generoso, Paciente, etc., y éstos son los atributos que debe desarrollar el ser humano: justicia, generosidad, paciencia, etc. Los distintos aspectos de la esencia humana son pues los nombres divinos, y el ser humano debe llegar a manifestar dicha esencia.

En la tradición islámica se identifican, en conformidad con el hadiz, noventa y nueve nombres divinos, con los que Dios, en su perfección eterna, se revela al ser humano. Estos se dividen en dos grandes grupos: uno que hace referencia a los aspectos de belleza eterna (*Ŷamāl*), de ternura y misericordia, y otro relativo a los aspectos de majestad eterna (*Ŷalāl*) y cólera, de poder y represalia. Ambos se reúnen o coinciden en el concepto de *Kamāl*, «perfección eterna»⁷¹.

La guía de los profetas

Otro aspecto importante es que para los autores sufíes los atributos viles son, en realidad, un desarrollo incompleto, desequilibrado y mal orientado de los nombres o atributos divinos. Rūmī señala que los rasgos de carácter tienen su raíz en los atributos divinos, y que es el uso que se hace de ellos lo que los vuelve positivos o negativos: “Dios nos creó a Su imagen; nuestras cualidades están instruidas por las Suyas. En la medida en que el Creador desea el agradecimiento y la glorificación, también está dentro de la naturaleza del hombre anhelar elogios, especialmente el hombre de Dios, activo en excelencia: se llena de ese viento (de loa) como una bolsa de cuero; pero si no es merecedor, la bolsa se desgarrará con el viento de la falsedad: ¿cómo iba a recibir lustre?”⁷².

También Ibn ʿArabī sostiene que lo que llamamos rasgos despreciables y censurables en realidad son nobles y loables. Es decir, el rasgo en sí es noble porque pertenece o está arraigado en el *wuṣūl*, pero es