

humanas. Según el planteamiento científicista, ahora la ciencia está mucho más preparada para dar argumentos que justifiquen el ateísmo, es decir, la falta de sentido del mundo, pero, como hemos visto, en realidad esta postura es un arquetipo que se ha ido repitiendo a lo largo de la historia.

Si miramos atrás, pues, encontramos invariablemente repetido este arquetipo consistente en negar la dimensión trascendente del ser humano y del cosmos. Si seguimos leyendo el *Fedón* vemos que, según Platón, la no creencia es en realidad lo que hay en la base de esta búsqueda incansable de causas materiales. Sin nombrarlos, habla de diferentes filósofos presocráticos que buscaban causas materiales a los acontecimientos macrocósmicos, y dice que ellos no creían que existiera una fuerza divina detrás¹¹⁹. Platón toca aquí un punto muy importante también en la perspectiva del sufismo: si aquellos filósofos esperaban encontrar una causa material era porque de entrada ya no creían en el fundamento divino, y esta premisa inicial condicionaba su investigación. Es decir, no es que las pruebas materiales les llevaran a conclusiones ateas, sino que el ateísmo les llevaba a buscar sólo causas materiales y no espirituales. La descreencia, por tanto, estaba en el origen de este uso reductivo de la razón que les llevaba a hacer todo tipo de hipótesis de índole materialista, igual que lo está en el discurso científicista actual.

Finalismo platónico o ciencia de la manifestación divina

Tanto el Sufismo como el Platonismo tienen sus raíces en una concepción espiritual muy diferente de la visión materialista del científicismo, pues en ambas existe la premisa de un sentido inherente al mundo. Así, según el planteamiento conocido como *finalismo platónico*, el mundo está ordenado de acuerdo a finalidades, es decir, contempla la relación causal en términos de finalidad, propósito, motivación o intención, y sitúa, por tanto, la verdadera causa de



los acontecimientos en un orden espiritual. Esto implica que las causas últimas de los acontecimientos deben buscarse en el futuro, y no en el pasado como lo hace el modelo mecanicista propio de las ciencias naturales.

En la cosmovisión sufí el mundo es contemplado como un símbolo que apunta a la unidad divina. Esta idea de la Unidad tiene su fundamento escriturario en el Corán:

«Vuestro Dios es un Dios Uno. No hay más dios que Él, el Compasivo, el Misericordioso»¹²⁰.

Es decir, Dios es Uno y no hay otro a su lado, y el Cosmos, como se ha apuntado, es la automanifestación o autorevelación de esta Unidad en diferentes grados o niveles ontológicos. Esto implica que a pesar de la aparente diversidad presente en el cosmos, también en el fondo éste es Uno. Según esto, las causas materiales de los hechos son velos que esconden la verdad esencial de dicha unidad, y por tanto deben considerarse como causas secundarias que tienen un valor simbólico. Así, el modelo mecanicista tradicional de las ciencias naturales, según el cual la causa de un acontecimiento debe buscarse en el pasado, es aquí sustituido por el modelo finalista, que la sitúa en el futuro. En la terminología sufí este modelo finalista corresponde a la *ciencia de la manifestación divina*, cuya premisa fundamental es que las causas materiales de los acontecimientos son en realidad medios para que llegue a manifestarse algo predeterminado de antemano.

La primera formulación coránica de esta idea la encontramos en una aleya perteneciente al primer período de la revelación:

«¡Proclama la infinita gloria del nombre de tu Sustentador: el Altísimo, que crea [cada cosa], y luego la forma con arreglo a su función, y determina la naturaleza [de todo cuanto existe], y luego lo guía [hacia su plenitud]»¹²¹.



En revelaciones posteriores encontramos el mismo principio:

«Y, ¿quién es ese Sustentador vuestro, Oh Moisés?. Respondió: Nuestro Sustentador es Aquel que da a todo [lo que existe] su verdadera naturaleza y forma, y luego lo guía [hacia su plenitud]»¹²².

Es decir, primero la cosa es creada en el ámbito no manifestado y después se ponen los medios necesarios para que llegue a manifestarse y desarrollarse plenamente. Cabe apuntar aquí que el término *Rabb*, que habitualmente se traduce como ‘Señor’ tiene una significación más profunda que la de simple relación amo-servidor, pues vemos en estos pasajes que el término implica también la idea de “guía” (*hādī*), que conduce a todos los seres a manifestar plenamente todo el potencial para el que han sido preparados. Veremos que este potencial se trata en realidad de los nombres divinos, y que los seres del universo están en un continuo proceso de ascenso.

La idea de la creación en el sufismo está por tanto estrechamente relacionada con la idea de manifestación (*taʿyallī*). Entre las aleyas más significativas al respecto están las que hablan de la orden existenciadora que Dios da a las cosas:

«Cuando queremos algo, Nos basta decirle: “¡Sé!”, y es»¹²³

«Su orden, cuando quiere algo, le dice tan sólo: “¡Sé!”. Y es»¹²⁴.

Ibn ‘Arabī comenta estas aleyas y hace claro un punto importante: la creación de la cosa, dice, pertenece a la cosa misma, y no a Dios. Es decir, ante la orden imperativa de Dios, la cosa responde pasando a existir. Esto que a primera vista parece incoherente se entiende si se analiza la cosmovisión de Ibn ‘Arabī sobre este punto, que, aunque ya se ha apuntado anteriormente, se vuelve a

exponer resumidamente a continuación para abordar esta importante cuestión.

Según la cosmovisión akbarí, pues, Dios es la Unidad absoluta, y todo el mundo del Ser es manifestación del Absoluto. Sin embargo, cuando Dios se automanifiesta lo hace siguiendo un esquema ontológico definido. Aunque todo el mundo es la manifestación de Dios (*Allāh*) considerado en tanto que Absoluto, debe distinguirse entre cinco planos ontológicos o niveles de Ser organizados jerárquicamente y relacionados entre sí. El primero sería el de Dios considerado como Absoluto, antes de cualquier atisbo de manifestación, es decir, la Esencia divina. Luego Dios, en tanto que Esencia, se manifiesta como presencia de la Divinidad, es decir, como Dios. Luego se manifiesta como presencia del Señorío. Luego como mundo imaginal o mundo del Alma, y luego como mundo material.

Desde este punto de vista tiene sentido decir que Dios y el mundo son distintos, y que las cosas obedecen al mandato divino y pasan a existir. Es decir, si bien todo es manifestación del Absoluto, éste se manifiesta o se da a conocer como Dios y como mundo. Y según el esquema presentado Dios tiene un grado más que el mundo. Por ello las cosas son en cierto sentido distintas de Dios y le obedecen, aunque en un sentido último sean también formas de lo Absoluto, es decir, de Dios en tanto que Esencia. El mundo depende por tanto de la Esencia divina, que lo rige y sustenta, y de ahí la relación Dios-mundo. Si el mundo no existiera, dice Ibn ‘Arabī, el concepto de Dios tampoco existiría, pues es cuando el Absoluto o Esencia divina se automanifiesta creando el mundo que se establece la relación Dios-criaturas. El Absoluto como Dios necesita un objeto a quien ‘diosear’, que es el Absoluto como mundo. Es decir, el mundo es creado en base a unas formas determinadas de automanifestación del Absoluto. Por ello el mundo es inconcebible sin Dios, pues su misma constitución son los nombres divinos, que son las formas en que el Absoluto o Esencia divina se articula para crearlo, y de ahí el concepto de ‘Señorío’.



Así, cada cosa o ser del mundo está regida por una autodeterminación concreta de la Esencia divina, y por ello se habla del Señor particular de cada criatura. Y por ello también el ser humano sólo puede conocer a Dios conociendo la forma en que se le manifiesta. De ahí el conocido hadiz “Quién se conoce a sí mismo conoce a su Señor”¹²⁵, que se verá con detalle más adelante. Es decir, si conocernos a nosotros mismos es conocer a nuestro Señor esto implica que en cierta manera nosotros somos nuestro Señor, lo que no significa que seamos *Allāh* (que reúne la totalidad de los nombres), sino una forma concreta de manifestación de la Esencia divina, forma que se convierte en nuestro canal para conocer a Dios al nivel máximo que como criaturas se nos permite. Por tanto nosotros sólo podemos conocer al Absoluto como Dios para nosotros, y de ahí la importancia de la idea de servidumbre y de adoración, propia de todas las tradiciones espirituales.

Otra de las ideas fundamentales del pensamiento sufí que tiene relación con el tema del finalismo platónico y la ciencia de la manifestación divina se encuentra en el conocido hadiz que habla de la “renovación constante de la creación a cada instante por el aliento o hálito (divino)” (*tašdīd al-jalq bi-l-anfās*). Varias aleyas exponen este principio, por ejemplo:

«Él inicia la creación y luego la repite»¹²⁶.

Según esto, el mundo está siendo recreado de nuevo constantemente, aunque no percibamos dicha renovación porque se mantiene igual en apariencia. Así, dice Ibn ‘Arabī, el hombre ordinario no es consciente de la permanente Manifestación de Dios que asegura la renovación de la Creación a cada instante¹²⁷. Este hadiz concuerda con la idea de que es Dios, considerado en tanto que Absoluto, quién en un proceso de descenso ontológico se manifiesta incesantemente en las formas del mundo. En cada momento se reproduce el mismo proceso eterno de aniquilación y

recreación. Por tanto, no podemos experimentar el mismo mundo dos veces en dos momentos distintos, ya que fluye perpetuamente y cambia en cada momento. Pero este cambio continuo y perpetuo se produce de una forma tan ordenada, de acuerdo con esquemas tan definidos que nosotros, observadores superficiales, imaginamos que nos rodea un mismo mundo. El hecho de que las cosas se mantengan iguales en apariencia se debe a que sus esencias arquetípicas son inmutables. Y aquí cobra pleno sentido la idea del proceso de ascenso ontológico, pues todos los seres reciben las teofanías sucesivamente y van manifestando progresivamente sus esencias arquetípicas, que en el origen se hallaban en el estado no-manifestado. Vemos así un proceso de descenso-ascenso ontológico por parte del Absoluto.

De esta idea de la renovación constante del mundo deriva la idea de que los acontecimientos son en realidad conjunciones o sincronicidades que se dan en el tiempo, y que por tanto carecen de una relación causal absoluta. Cabe señalar aquí que algunos descubrimientos científicos modernos avalan indirectamente esta concepción; entre otros, el descubrimiento de la física cuántica de que las partículas subatómicas desaparecen y reaparecen muchas veces por segundo. Otros autores sufíes citan el mismo hadiz; Rumi, por ejemplo, dice que a cada momento todo ser muere y revive, es decir, en cada momento se renueva el mundo, pero no percibimos la renovación porque se mantiene igual en apariencia. La vida llega así constantemente, como un río, aunque en el cuerpo tenga aspecto de continuidad¹²⁸.

Como se apuntó más arriba, la concepción sufí, así como la platónica, difieren de la concepción aristotélica deísta del mundo, según la cual Dios es el motor inmóvil o primera causa a partir de la cual se genera todo el movimiento del mundo, pero no interviene en él. Esta posición filosófica, aunque acepta la existencia de Dios, niega su providencia, ya que lo sitúa como ser estático y simple testimonio pasivo de su Obra. Y según Platón, esta es también otra



de las formas del ateísmo, aunque él hable de la intervención de los dioses y no del Dios Único. Platón está, por tanto, más cerca de la concepción teísta de autores sufíes como Ibn 'Arabī, según los cuales la creación comporta el desvelamiento de la divinidad, que es intensamente dinámica y no estática, pues como dice una aleya:

«Los que están en los cielos y en la tierra Le imploran. Siempre está ocupado en algo»¹²⁹.

Según esta concepción, las causas de los hechos son medios para que se pueda ir manifestando plenamente aquello creado de antemano. Ibn 'Arabī dice que este proceso es difícil de captar para la mayoría de personas, pues la razón superficial no puede entender que la causa de un fenómeno esté en el futuro. Pero la ciencia de la manifestación divina afirma lo contrario, es decir, que la causa aparente está en realidad causada por aquello de lo que ella es la causa¹³⁰. Rumi, por su parte, pone el ejemplo de un árbol frutero: la rama es anterior al fruto, y es su causa aparente, pero en realidad el fruto es la causa final del árbol, aquel es superior, va primero y el árbol después¹³¹. Es decir, el fruto es el objetivo final, por lo que el árbol es la causa secundaria o medio para que llegue a manifestarse lo que ya estaba determinado de antemano.

Este planteamiento no excluye el modelo mecanicista, pero lo sitúa o supedita en un plano inferior. Según Platón, la causalidad material de los hechos es sólo secundaria, es decir, es un medio material que obedece a una intención o finalidad superior. Esta idea va unida a una concepción metafísica del mundo según la cual detrás de las acciones humanas hay un alma que no es material y que no está sometida a las leyes físicas de la materia, y que, por tanto, tiene libertad para actuar; pues si el alma fuera, como postula el materialismo científico, una simple cadena de reacciones físico-químicas, esto anularía la libertad del ser humano, y quedarían sin sentido todas las prescripciones de los



libros sagrados. Y de la misma manera, detrás de los acontecimientos del mundo hay la voluntad divina que los ordena y los conduce hacia un fin determinado. Tanto la filosofía platónica como la sufí asumen esta perspectiva.

Uno de los seis principios de la fe (*imān*) musulmana es el de la creencia en la providencia o intervención divina en el mundo, es decir, en creer que Dios es el fundamento de todo acontecimiento y de toda acción en el mundo, que todo viene de Dios, tanto lo bueno como lo aparentemente malo. Algunas aleyas ponen de manifiesto este principio, por ejemplo:

«No tenéis gracia que no proceda de Dios. Cuando sufrís una desgracia, acudís a Él»¹³².

«Dondequiera que os encontréis, la muerte os alcanzará, aun si estáis en torres elevadas. Si les sucede un bien, dicen: “Esto viene de Dios”. Pero, si es un mal, dicen: “Esto viene de ti”. Di: “Todo viene de Dios”. Pero ¿qué tienen éstos, que apenas comprenden lo que se les dice?»¹³³.

Este planteamiento no anula la libertad humana, como se podría pensar, ya que si todo viene de Dios surge la pregunta por la libertad del ser humano. Los autores sufíes responden diciendo que el ser humano tiene libertad para tomar decisiones y actuar, porque, si esto no fuera así, entonces los libros revelados, como se ha dicho, no tendrían sentido de existir, ya que ellos dan el criterio para discernir entre lo justo y lo injusto, y dejan, por tanto, libertad al ser humano para poder escoger, presuponiendo así la libertad humana. Como apunta Rumi, si esto no es así, entonces no le digas a nadie: “¿Por qué has actuado así?”¹³⁴. Una aleya dice:

«Lo bueno que te sucede viene de Dios. Lo malo que te sucede viene de ti mismo»¹³⁵.



Según esto, el ser humano es el responsable último de su conducta y recibe las consecuencias de sus actos, pues Dios es quien crea las consecuencias de los actos en función de una ley inmutable.

Ibn 'Arabī, en la definición del nombre divino *al-Jāliq* (El Creador) dice que el ser humano es tanto quien predetermina (*muqaddir*) como quien da existencia (*mūyid*) a aquello que previamente ha determinado; pues si así no fuere —lo cual no es posible— quedaría abolida la realidad última (*haqīqa*) de la sujeción del siervo a prescripciones legales (*taklīf*) y sería invalidada Su Palabra —Enaltecido sea—: “Quien obra bien lo hace para sí mismo (*nafs*)” (C. 41:46). Ibn 'Arabī resume esta idea diciendo que cuando el ser humano tiene voluntad (*irāda*) de realizar un acto, Dios crea el acto¹³⁶. Es decir, nada en la existencia sucede sin el poder creador de Dios, que es el Creador absoluto, pero esto no anula la libertad del ser humano. Este punto de la doctrina sufí combina así libertad y destino. Rumi propone una parábola para ilustrar este punto:

«Por ejemplo, la diferencia entre una mano que tiembla involuntariamente por enfermedad y cuando sacudes la mano de otra persona. Ambos movimientos los crea Dios, pero no se pueden comparar. Tú sientes haber sacudido su mano»¹³⁷.

El Corán insta constantemente a levantar la vista por encima de las causas secundarias y ver la providencia detrás. Rumi destaca esta función del Corán y pone como ejemplo los milagros de los profetas, ya que la capacidad de hacer prodigios implica que la causalidad material no es una ley absoluta:

«¿Por qué hemos fijado nuestros ojos en causas si hemos aprendido de los de ojos hermosos (los santos) cómo se mira con amor? Sobre las causas (que podemos ver) hay otras causas: no mires esta causa aquí, deja caer tu mirada en aquélla. Vinieron los Profetas para sajar causas, lanzaron sus milagros contra

Saturno. Sin causa (material) hendieron el mar, sin sembrar encontraron montones de grano. Arena fue también convertida en harina por su obrar, pelo de cabra llegó a ser seda al ser sacado. El Corán todo entero consiste en el sajar causas»¹³⁸.

Según esto, por tanto, las causas secundarias son velos que esconden este hecho esencial de la unidad divina. Todos los efectos se manifiestan por alquimia divina, como dice Rumi: “donde había una piedra, por Él se convirtió en jaspe. Él es un alquimista”¹³⁹. Y dice que la búsqueda del intelecto y de los sentidos tiene que ver con los efectos y las causas secundarias, mientras que la búsqueda espiritual es maravillarse. La iluminación del espíritu sucede, y no queda ni conclusión ni premisa contradictoria o necesaria. Porque el que ve y en quien brilla Su Luz es independiente de las pruebas lógicas que son como el bastón de un ciego¹⁴⁰.

Sin embargo, esto no significa que las causas materiales no tengan valor y que no se puedan reproducir y ‘utilizar’, puesto que son los medios que según la concepción sufí Dios ha dado a la humanidad, y son estas causas materiales las que la ciencia genuina descubre, estudia y utiliza para recrear los resultados; pero según el Corán es Dios quien las crea y las hace operativas. En la cosmovisión sufí, pues, Dios es el principio continuo de la causalidad universal.

La relación causal entre los acontecimientos es así un aditivo conceptual que surge del costumbre de ver siempre los mismos acontecimientos sucediéndose en el mismo orden temporal, y que lleva a formular la correspondiente ley científica. Dicha ley sirve al propósito de recrear los acontecimientos, pero no puede decirse que sea una ley absoluta. Toda ley científica describe la relación que hay entre las cosas o entre los acontecimientos, pero no pone de manifiesto la fuerza creadora que hay detrás de cada eslabón de la cadena de causas-efectos. Gracias a la ley científica se ponen así de manifiesto los medios que deben seguirse para que los efectos sean concedidos. Pero el punto crucial es que la concesión de los efectos es un don.



Y es que según el Corán Dios (*Allāh*) es el único Creador en sentido absoluto. Si no fuera así significaría que existiría otro dios aparte del Único Dios, cosa que es contraria a la idea de Unidad. Ibn 'Arabī dice que si esto fuera así, las voluntades de muchos creadores chocarían y se anularían, y no permitirían que nada existiese u ocurriese. Por tanto, si nosotros y toda la existencia existimos, es porque el Uno y Único Creador existe y no tiene nadie asociado con Él. Una aleya del Corán apunta en esta dirección:

«Si hubiera habido en ellos [en los cielos y en la tierra] dioses distintos de Dios, se habrían corrompido»¹⁴¹.

Los Nombres divinos como causas reales de los fenómenos

*La ciencia divina es aquella que estudia las causas primeras de las existencia (wujūd), la causa de las causas y el principio de los principios, o sea, Allāh, exaltado sea.*¹⁴²

Como se ha señalado más arriba, la Esencia divina es independiente del mundo, es decir, de las criaturas. Sin embargo, cuando se manifiesta o autorevela en las cosas o seres del mundo lo hace a través de los Nombres divinos; así, toda cosa creada es la manifestación de uno o varios Nombres. Por tanto, según esta perspectiva, los Nombres poseen la propiedad de la causalidad (*'illiyya* o *sababiyya*), es decir, son la "causa" (*'illa* o *sabab*) de la existencia del mundo¹⁴³. En el modelo platónico también las Ideas son en cierta manera la causa de las cosas del mundo, pues el Demiurgo se basa en ellas para crearlas. Sin embargo, recordemos que Platón no parece contemplar todavía la idea sufí del mundo como manifestación (*taʿallīf*) divina.

En base a esta premisa conceptual, podemos afirmar que las causas materiales de los hechos no son sino causas secundarias, y

por tanto tienen un valor simbólico que apunta a los Nombres divinos y, en última instancia, a la Esencia divina (pues los Nombres, como hemos visto, son el modo como la Esencia se articula o autodetermina a sí misma para autorevelarse en el mundo de la manifestación). Ibn 'Arabī dice al respecto lo siguiente:

«El mundo es, sin la menor duda, dependiente de las causas segundas, de una dependencia que alude a su esencia misma. Su Causa suprema es la causalidad divina, pero la única causalidad que pertenece a Dios y de la que depende el mundo es la de los Nombres divinos. De entre los nombres divinos, todo Nombre del que depende el mundo, [...] es Dios y nada más. Por eso, Él ha dicho en el Corán: Hombres, vosotros sois los pobres con respecto a Dios y Dios es aquel Independiente de todo, el Infinitamente Alabado¹⁴⁴. Es bien sabido que dependemos los unos de los otros. Nuestros nombres son Nombres de Dios Altísimo, porque es de Él de quien en definitiva dependemos. Nuestras esencias son en realidad Su Sombra, nada más: Él es nuestro Yo interior, y no lo es»¹⁴⁵.

Por tanto, todo ser en el mundo y toda causa secundaria puede considerarse como la manifestación de uno o varios Nombres divinos. El Corán remite en múltiples pasajes las causas secundarias de los acontecimientos a su origen real. Por ejemplo, en varias aleyas se refiere a Dios como causa última de los fenómenos naturales, en este caso de la lluvia:

«Él es Quien ha hecho bajar para vosotros agua del cielo. De ella bebéis y de ella viven las matas con que apacentáis. Gracias a ella, hace crecer para vosotros los cereales, los olivos, las palmeras, las vides y toda clase de frutos. Ciertamente, hay en ello un signo para gente que reflexiona»¹⁴⁶.

