

Estudios Islámicos

Estudios Islámicos

Humberto Martínez

Colección Ensayos 38



GERNIKA



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - AZCAPOTZALCO
SECCION EDITORIAL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General

Dr. Gustavo A. Chapela Castañares

Secretario General

Dr. Enrique Fernández Fassnacht

UNIDAD AZCAPOTZALCO

Rectora

Dra. Sylvia Ortega Salazar

Secretario

Ing. Enrique Tenorio Guillén

Coordinador de Extensión Universitaria

José Lever

Jefa de la Sección Editorial

Mtra. Silvia Pappe

Diseño de la portada

Luisa Martínez

ISBN 970-620-172-6

© 1992 Humberto Martínez González

© 1992 Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Azcapotzalco

San Pablo 180

Azcapotzalco, D. F., 02200

© Ediciones Gernika, S. A.

Paseo de la Reforma 11

México D. F., 06030

Tel. 566 92 22

Fax 566 94 51

Impreso en México

Printed in Mexico

8. Introducción a la metafísica islámica

I

La llamada "filosofía" (*falsafa*) en el Islam, sí concluyó, como cuentan la mayoría de las historias, con el filósofo cordobés Averroes (1126-1198). Pero a su muerte, el Sayj al-Akbar, Ibn Arabi (1165-1240), nacido en Murcia, en el Andalus, viajó a la parte oriental del Islam, donde revivificó la otra vertiente de la filosofía que se remontaba a Avicena (980-1037), e influyó grandemente en los pensadores musulmanes, fortaleciendo una tradición islámica de metafísica que se ha perpetuado en Irán hasta nuestros días. Sabemos que un punto de apogeo se alcanzó durante la época safávida con Sadr al-Din Shirazi, a quien se le conoce bajo el nombre de Molla Sadra (1571-1640).

Hablamos aquí, desde luego, de dos clases de filosofía completamente diferentes. La primera es la llamada filosofía peripatética, de herencia griega, principalmente aristotélica, y cuya estructura de base se fundamenta en el aspecto racional del conocer humano. Este tipo de filosofía tuvo un desarrollo más o menos amplio dentro de las diversas facetas culturales de la civilización islámica. Iniciada por Al-Kindi en el siglo III de la Hégira, culminó con Averroes. De éste

pasó a Occidente, donde se continuó, en sus premisas esenciales, hasta nuestros días a través de la modernidad y su pensamiento científico y filosófico. En tierras del Islam, por el contrario, Averroes no fue tomado prácticamente en cuenta. No tuvo sucesores. Allí venía trabajándose en la otra vertiente de la filosofía, la que debemos considerar gnóstica e iluminativa, mística y filosófica a la vez (teo-sofía), de corte platónico, pero apegada a una tradición plenamente islámica en la que entran en juego la Revelación y la Profecía como elementos fundamentales para la comprensión metafísica de la realidad. Esta última vertiente fue alimentada en su mayor parte por el esoterismo sufi, la gnosis chiíta y, sobre todo, por la obra del gran Sayj al-Israk, Suhrawardi, muerto en 1191 en Alepo, Siria. Pero fueron las grandes "visiones" espirituales y místicas de Ibn Arabi, las que proporcionaron las bases para la construcción sistemática de esa concepción metafísica del universo. A él se debe el concepto de *Wahdat al-Wujud*, que se traduce por "Unidad de la Existencia" o "Unicidad de la Existencia", y que creará una escuela de pensadores a los que se les podría identificar con ese título.

II

La separación, en filosofía, del conocimiento y del ser que conoce, tal y como se experimenta en el occidente moderno, nunca se ha concebido en las tradiciones orientales, quienes sólo consideraron legítima una forma de conocimiento que pudiese transformar el ser del conocedor. En este sentido, la enseñanza filosófica de pensadores islámicos como Hamadani, Ibn Arabi, Suhrawardi, Mulla Sadra, Haydar Amoli y casi todos los sufis, coincide con la de las escuelas de hinduismo y budismo, especialmente el vedanta y el zen. Ellos mantienen que el estudio filosófico y la experiencia

espiritual o práctica mística no deben disociarse. A los ojos de Suhrawardi, una investigación filosófica que no culmine en una realización espiritual personal es una empresa estéril, una pérdida de tiempo. Pero también es verdad, para él, que quienes se comprometen en una vía espiritual y no tienen una seria formación filosófica, se exponen a todas las trampas, a todas las ilusiones y a todos los problemas que designamos hoy bajo el nombre de esquizofrenia. Para Mulla Sadra, la filosofía que se toma como un juego o como una disciplina mental, y que no transforme el ser de uno, debe considerarse sin significado y de hecho peligrosa. Un investigador iraní reciente J. J. Ashtiyani, lo dice de esta manera: "Lo que mejor conviene es que el peregrino hacia Dios haga la síntesis de dos métodos. Que su accesis interior no esté nunca vacía de meditación filosófica y, recíprocamente, que su meditación filosófica nunca se encuentre sin un esfuerzo de purificación espiritual". Hay, además, en este tipo de filosofía, un presupuesto que es esencial: el matrimonio indisoluble de la investigación filosófica del Conocimiento y la realización espiritual, implica una conversión, una metamorfosis interior del hombre. Se trata, obviamente, no de un conocimiento técnico, sino de un conocimiento salvífico, lo que, desde siempre, ha sido el sentido dado a la palabra gnosis.

Podemos destacar, entonces, tres postulados básicos que subyacen en este tipo de filosofía islámica:

- 1) Sólo a través de la intuición intelectual, no de la razón, se puede comprender la Realidad Última;
- 2) el grado de comprensión en el Conocimiento depende del modo de ser del conocedor, y
- 3) no hay metafísica teórica sin realización práctica.

III

En este contexto, la correlación entre metafísica y epistemología refleja la relación de *identidad* entre lo que está establecido como estructura objetiva de la realidad y lo que se admite de manera habitual que toma lugar subjetivamente en la conciencia humana. Esto significa que no hay distancia, que no debe haber distancia, entre el "sujeto" y el "objeto". Ahora bien, no sería exacto decir sólo que el estado del sujeto determina esencialmente el aspecto bajo el cual el objeto es percibido, o que este objeto tiende a aparecer de manera diferente según los puntos de vista diferentes que el sujeto adopta. La posición de los filósofos de la escuela de la *Wahdat al-Wujud* es más precisa, pues se sostiene que el estado de conciencia es el estado del mundo exterior. En otros términos, la estructura objetiva de la realidad no es otra que la otra cara de la estructura subjetiva del espíritu. Esto es precisamente la realidad metafísica. De esta manera, se supone que la visión metafísica integral del mundo no es posible más que sobre la base de una forma única de relación sujeto-objeto. En la filosofía islámica, como en otras filosofías orientales, la metafísica o la ontología está indisolublemente ligada al estado subjetivo del hombre, de tal manera que para ella la percepción de la Realidad será distinta según los diferentes grados de conciencia.

Esta relación sujeto-objeto se presenta en el Islam como la "unificación del que conoce y de lo conocido". Cualquiera que pueda ser el objeto de conocimiento, el más alto grado de éste sólo se alcanza cuando el sujeto humano, que conoce, se unifica e identifica completamente con el objeto; además, no debe quedar ninguna diferenciación entre los dos, ya que diferenciación o distinción significa distancia, y la distancia

en esta relación de conocimiento significa ignorancia. Un conocimiento perfecto no puede realizarse si existe la menor distinción entre el sujeto y el objeto. Como podemos ver, esto es todo lo contrario de los principios de la epistemología general y de la filosofía moderna occidental. El objetivo y la búsqueda son completamente distintos. Ahora bien, ¿cuál es el objeto de conocimiento más elevado para este tipo de filosofía islámica? La Existencia, *Wujud*, es aquí la palabra clave.

IV

Se trata de conocer, de saber qué es la "existencia". Ahora bien, el hombre, siendo existencia misma, no debe conocer la "existencia" desde el exterior como se conoce un objeto de conocimiento, sino desde el interior, por un proceso de realización de sí. El hecho es que el hombre no puede realizar una "unificación del conocedor y lo conocido" al nivel de su experiencia cotidiana, donde el sujeto y el objeto están en perpetua oposición. Aquí el sujeto sólo puede captar la "existencia" como objeto. Objetiva la "existencia" como objetiva todas las otras cosas, mientras que, según los filósofos islámicos, la "existencia" en su realidad, en tanto que *actus essendi* rechaza categórica y absolutamente ser un "objeto". Hay, según ellos, una experiencia trascendental de la Realidad que no se tiene por los medios normales de aprehensión. Y es precisamente esa experiencia trascendental de la Realidad, vivida desde el interior por el filósofo mismo, la que constituye la base del conocimiento más alto con el que se puede establecer una estructura del sistema metafísico de dicha Realidad. La Realidad metafísica, en su grado último, es el Absoluto Indeterminado, que nuestros filósofos asimilan a la Existencia y que, como tal, desafía toda

objetivación, ya que la objetivación implica determinación. Desde el instante en que la "existencia" se capta como objeto, deja de ser ella misma. Esta es el Sujeto Ultimo y, por tanto, no puede ser realizada más que como sujeto de todo conocimiento bajo la forma de la realización de sí del hombre.

Volvamos a señalar este hecho importante: la "existencia", en este contexto particular, no es la noción común que cada uno de nosotros tiene. No es la "existencia" tal y como ella se refleja en nuestra conciencia ordinaria y empírica. Se trata de la "existencia" tal cual se revela a una conciencia trascendental, es decir, tal y como la percibe un hombre que trasciende la dimensión empírica de la cognición en una dimensión trans-empírica de la conciencia.

Nos encontramos en un dominio donde ha ocurrido un desplazamiento del acento que la filosofía peripatética ponía en lo "existente", hacia el de "existencia". Y esto sucedió después que la filosofía islámica atravesó, por así decirlo, el fuego de una experiencia mística profunada en la persona de Ibn Arabi. Pero es necesario explicar la situación histórica y mental en la que se dio ese cambio. Por influencia de Aristóteles, la "existencia" se consideraba un accidente o un atributo de la *quiddite* (esencia). Avicena lo trata así, pero comprendió que no era un accidente ordinario, sino una especie completamente particular de accidente, que no podía, de hecho, ser tomado como accidente común. Sólo al nivel del análisis lógico o gramatical de la realidad puede afirmarse la accidentalidad de la existencia. Sin embargo, ni Averroes ni Santo Tomás comprendieron así la tesis de Avicena, y pensaron que él consideraba la "existencia" como una propiedad inherente a la sustancia, al nivel mismo de la realidad objetiva, exterior (plano ontológico). Es decir, la

"existencia" sería un accidente de la cosa, algo que existe en otro, no por sí mismo, sino como una propiedad que califica a sustancias, como las propiedades ordinarias cuales son el color de una flor, el frío del hielo, etc. Aquí la esencia (o sustancia) tiene primacía sobre cualquier predicado e incluso sobre la existencia, pues si ésta no se da, en esencia el objeto o la cosa sigue siendo lo que es. Pero si se considera a la existencia como un accidente, se puede llegar a un absurdo como lo vieron los mismos Averroes y santo Tomás, pues habría que suponer que antes de que un objeto llegue a tener tal y cual propiedad, debe existir, es decir, existir antes de ser existente, según la proposición "x es existente", donde existente es un predicado. La cuestión es que, a nivel de la experiencia empírica, nosotros tenemos naturalmente tendencia a pensar que la existencia del objeto precede esencialmente a la existencia de sus atributos. Esto es, la existencia de los atributos depende de la del objeto, mientras que la existencia de los objetos no descansa sobre la de los atributos. Por ejemplo, decimos "la flor es blanca". Es evidente que aquí el atributo "blanco" no se actualiza más que cuando el objeto, la flor, existe ya, mientras que la existencia de la flor no es afectada aun cuando perdiese su cualidad de blancura o cambiase de color. Esta situación se modifica cuando la misma "existencia" se plantea como un atributo, como un accidente. Así, en la proposición "la flor es existente", obviamente la manifestación del atributo no presupone la manifestación anterior de la flor; por el contrario, es el atributo quien le daría a la flor la existencia. Hay, entonces, una naturaleza muy particular de este accidente "existencia". Por ello Avicena decía que no era un accidente ordinario y se comporta de una manera totalmente diferente a los otros accidentes. Pero los problemas que entraña considerar a la

"existencia" como accidente y contraponerlo al de esencia en el plano ontológico no fueron aclarados por Avicena. Será la llamada escuela de *Wahdat al- Wujud*, cuyo tema central es la "existencia", quien retomará la cuestión y concluirá afirmando una tesis contraria al proceso mental que normalmente se estructura como sujeto-predicado. Afirmará que en realidad la "existencia" no es, de ninguna manera, un accidente, aunque pueda aparecer como tal en una forma lógica o gramatical, sino la Única sustancia, la única y verdadera Esencia, la Única Realidad. Con esto se introduce un cambio fundamental, pues todo lo que aparece en el orden lógico y gramatical como sujeto o sustancia, deberán ser considerados como accidentes de la única sustancia que es la "existencia". En una proposición como "el libro es existente", el sentido de la relación accidente-sustancia se vuelve absurdo, pues en el dominio de la realidad exterior no hay ninguna sustancia llamada "libro" que subsista por sí, ni accidente real llamado "existencia" que venga a ser inherente a dicha sustancia. La estructura de la realidad exterior que corresponde a esta proposición, según los filósofos que pertenecen a la escuela de pensamiento mencionada, difiere totalmente de la que es sugerida normalmente por esa proposición. Pues, en este dominio, la "existencia" es la única realidad. El "libro" no es más que una modificación interna de esta realidad, una de sus determinaciones. Es necesario, entonces, permutar el sujeto y el predicado. El "libro", sujeto gramatical o lógico de la proposición "el libro es existente", no es en este dominio un sujeto, sino un predicado. El sujeto real es la "existencia", mientras que el "libro" no es más que un accidente que determina al sujeto como un objeto particular. De hecho, todas las autodichas "esencias", como el hecho de "ser una flor", "una mesa", etc., no son, en la más

profunda, podríamos decir, Realidad, sino accidentes que modifican y delimitan en una multitud de cosas una sola y única realidad llamada "existencia". El Sujeto real último de todo es la "existencia", mientras que "flor" o "libro" o cualquier otro objeto, no son más que cualidades o atributos que determinan de manera variable ese Sujeto último, eterno, que es la "existencia". Gramaticalmente, "mesa", por ejemplo, es un nombre sustantivo, sustancial, pero metafísicamente es un adjetivo.

Ahora bien, en tanto que la conciencia humana permanece en el nivel de la experiencia cotidiana ordinaria, no puede tener una visión tal de la Realidad. Para acceder a ella, el espíritu debe sufrir una transformación decisiva. La conciencia debe trascender la dimensión ordinaria en la cual el mundo del ser es aprehendido como constituido de cosas sólidas y subsistentes, teniendo cada una por base ontológica lo que se llama esencia. Debe surgir en el espíritu una clase de conciencia por completo diferente, en la que el mundo se revele bajo un aspecto totalmente distinto. Es aquí que el filósofo se vuelve a su otra cara complementaria del misticismo.

V

¿Cuál es, entonces, y de acuerdo con lo anterior, la concepción de la Realidad Última según esta metafísica de la escuela de la *Wahdat al-Wujud*? En primer lugar, es importante no olvidar que esta metafísica es también una antropología, pues el hombre está aquí comprometido por entero. Si todas las cosas en el mundo son accidentes de la "existencia", el hombre también lo es. Nosotros mismos no somos más que adjetivos del Ser, atributos o accidentes de la Exis-

tencia; de Dios, somos epifanías (*tajalli*). Todo es una forma de la manifestación del Ser. Todo son sus atributos. Todo es Ser. Pero hay que distinguir, como lo hacen los filósofos de esta escuela, que todo sin excepción en el mundo tiene dos aspectos: el aspecto divino, donde cada cosa es la Realidad Absoluta misma, y el aspecto de creatura, desde el cual toda cosa es algo relativo, algo distinto de la Realidad Absoluta. Hay identidad, pero hay también alteridad. Ibn Arabi dice: "Tú no eres Él, pero eres Él", y Abdul-Karim al-Jili agrega: "Sabe que la comprensión de la Esencia Suprema consiste en reconocer, por medio de la intuición divina, que tú eres Él y que Él es tú, sin que ello comporte una fusión (*ittihad*) o una encarnación (*hulul*), porque el servidor permanece servidor y el Señor Señor". Esta situación se puede describir diciendo que todo en este mundo es, en un cierto sentido, Dios, y en otro sentido creatura. La creatura, en tanto que creatura, puede y debe distinguirse de Dios. Pero el estado de naturaleza es en definitiva reducible a la Naturaleza divina.

La comprensión de estas afirmaciones, que rebasan la lógica racional, son difíciles, porque se requiere, según estos pensadores, un parejo estado de ser. Pero es posible decir que no se trata, como se lo ha caracterizado algunas veces, de panteísmo o monismo existencial, pues hay aquí un elemento de dualismo, en el sentido que se reconocen dos dimensiones diferentes de la realidad en la estructura metafísica del Absoluto. Pero tampoco se lo podría considerar como dualista, pues las dos dimensiones diferentes de la realidad son, en última instancia, es decir, en la forma de *coincidentia oppositorum*, una sola y misma cosa. En tanto que visión metafísica de la Realidad basada sobre una experiencia existencial particular, que consiste en ver la Unidad

en la Multiplicidad y la Multiplicidad en la Unidad, es algo mucho más sutil y dinámico que el monismo o el dualismo filosóficos. Los filósofos musulmanes proponen, para explicar esta relación sutil, un cierto número de metáforas, o más bien símbolos, entre los cuales destaca, por conocida, la del mar y las olas, en la que se muestra la mismidad y la distinción al mismo tiempo.

Intentemos, en lo que sigue, dar un resumen muy aproximativo y general. Tenemos que la "existencia" (*wujud*) es una sola Realidad (*haqiqa*) que tiene numerosas formas epifánicas (*mazahir*). La tesis reposa en la "visión" que el filósofo tiene de la "existencia" en acto, penetrando el universo todo entero y produciendo el mundo del Ser en tanto que formas variadas de acuerdo con su propio desplazamiento. El sistema metafísico elaborado por esta escuela trata de explicar estos grados diferentes de desarrollo o de manifestación, es decir, explicar cómo ocurre este desplazamiento o efusión, como algunos lo llaman, de la "existencia". En principio, y como ya se ha señalado, no hay en definitiva más que la sola realidad de la "existencia" que atraviesa todos los grados manifestándose de forma diferente en cada grado. Pero el Absoluto se presenta bajo dos aspectos opuestos, el *batin* y el *zahir*, es decir, el "interior" y el "exterior". El primero es el aspecto del Absoluto que se oculta, mientras que el segundo es el aspecto epifánico.

Esta distinción incide en los diferentes grados o estados de que se compone la estructura de la Realidad. En el lugar más alto estaría el Absoluto como misterio metafísico eterno, el desconocido, el incognoscible. El Dios oculto de la teología negativa, pues es negativo desde el punto de vista del conocimiento humano, aunque en la perspectiva del

mismo Absoluto ello es la plenitud, incondicionada. Pero en cuanto se presenta en su aspecto exterior, el espíritu humano lo capta positivamente, y lo ve como el Origen metafísico o religioso del mundo fenomenal. En su aspecto interior, el Absoluto, pues, es puro y sin partes. Ontológicamente hablando se lo designa como *Dhat al-Wujud*, la "existencia" misma en su pureza absoluta. Desde el punto de vista teológico será *Dhat Allah*, esto es, la esencia misma de Dios. Hay, sin embargo, necesidad de distinguir cierto grado o momento que se presenta entre la "existencia" como "Unicidad absoluta", lo que se designa con el término técnico de *Ahadiyah*, y el Absoluto, como trascendencia absoluta en el sentido que no está incluso condicionado por la condición de ser incondicionado. Debe estar más allá de la condición de ser incondicionado y de ser trascendente. Según algunos, el último nivel del Ser estaría más allá de todo lo pensable y discernible. Desde el punto de vista del conocimiento humano sería el Sobre Ser, que está más allá del Ser y el No-Ser, o bien, la Nada, como algunos la llaman, absoluta, el "Misterio de los Misterios". A este nivel, el Absoluto no es todavía Dios, pues Dios es ya una determinación del Absoluto. Tenemos entonces ese estado de incondicionalidad extrema, absoluta, anterior a la que se designa como *Ahadiyah* (Unidad), siendo esta última el Absoluto pero en tanto que ya es condicionado negativamente, lo que quiere decir que es condicionado al menos por el hecho de ser no condicionado por ninguna determinación.

Del centro mismo del Ser, considerado en estado de *Ahadiyah*, es donde tendrá comienzo la actividad creativa del Absoluto, la manifestación a partir de ese estado que es la "existencia" pura. Esta "existencia" en manifestación es conocida como "Emanación muy santa", la primera. El produc-

to de esta emanación es el grado metafísico siguiente que se denomina *Wahidiyah*, que también quiere decir Unidad. Pero se distingue de la *Ahadiyah* en que mientras ésta es una Unidad pura existencial, la *Wahidiyah* es ya una Unidad articulada que comprende una infinidad de cosas diferentes. Desde luego, todavía no se está en el nivel de la existencia del mundo empírico, de las cosas espacio-temporales. Aparecen aquí sólo Nombres, Atributos y Arquetipos eternos. El mundo de la experiencia de los sentidos humanos será el siguiente grado, el cual se denomina *Fardaniyya*. La escala de estos cuatro estados de la procesión desde la Nada al mundo de las cosas empíricas será, entonces, la siguiente:

- 1) *Dhat al-Wujud*, la "existencia" misma en su pureza absoluta. Misterio de los Misterios.
- 2) *Ahadiyah*, La Unicidad absoluta; la "existencia" sin articulaciones.
- 3) *Wahidiyah*, la Unidad de la Multiplicidad; la "existencia" con articulaciones internas; el estado de los Nombres, Atributos y Arquetipos eternos.
- 4) *Fardaniyya*, la "existencia" fenomenal; el mundo empírico.

Cada uno de estos estados (a comparar con los mundos de la cábala hebrea) tiene una cara vuelta hacia su propio interior (*batin*) y una hacia su propia exterior (*zahir*), una relación de interioridad y otra de exterioridad que se relacionan entre sí, dos aspectos vueltos en direcciones opuestas. Esto es lo que, podríamos decir, produce la comunicación entre los estados. La *Ahadiyah* vendría a ser el lado exterior de *Dhat al-Wujud* y, a su vez, el lado exterior de la *Ahadiyah* sería la *Wahidiyah*, y en ésta se daría lo mismo. Los estados interiores tienden hacia el que los precede y los exteriores

hacia los que los suceden. Esto no es estático, sino dinámico, pues hay un proceso de producción, un proceso de emanación distinto en cada grado. Ahora bien, es la función ontológica del Amor, según esta escuela, la que produce el movimiento creador o la irradiación epifánica del Absoluto. Dicho proceso aparece al nivel de la *Ahadiyan*, es en su aspecto exterior (no vuelta hacia su "interior", hacia su propio origen que es el Misterio de los Misterios, el *Dhat al-Wujud*, pues ahí, como se ha dicho, no es otra cosa que la Unicidad pura) que se la considera como "el tesoro oculto" del que habla el famoso *hadith qudsi*:

Yo era un tesoro oculto y deseaba ser conocido.

Por eso creé el mundo, para que yo pudiese ser conocido.

De esta manera, existe una especie de fuerza motriz (el Amor) que está en el Absoluto y con el que a través de emanaciones santas se produce la existencia fenomenal. Finalmente, es importante señalar que para esta escuela de filosofía no hay una distancia temporal entre el grado más alto o elevado, es decir, el del Misterio de los Misterios, o de la "existencia" en su pureza incondicionada, la Nada absoluta, y el grado más bajo, el de las cosas empíricas o fenomenales. Esto es, no se trata de un proceso de desarrollo temporal. El tiempo aparece sólo en el grado del mundo de las cosas empíricas. Pero entre la existencia pura y la fenomenal no hay corte temporal, como no lo hay entre la aparición del sol y la aparición de la luz, aunque esencialmente la luz dependa del sol y aunque esencialmente el sol sea anterior a la luz. Así, la misma clase de relación esencial, de anterioridad-posterioridad no temporal, debe reconocerse para la "existencia" en estado puro y en estado fenomenal. Dicho con una metáfora, como suelen hacerlo estos filóso-

fos, las olas no pueden existir sin el mar, pero el mar es inseparable de las olas. La realidad de la "existencia", del Ser absoluto, es inseparable del mundo fenomenal. No puede más que manifestarse en diversas formas fenomenales; la misma Nada original no puede ser si no se determina en una infinidad de cosas concretas y divergentes. El evangelio gnóstico según Tomás dice: "porque no hay nada oculto que no se manifieste" (Dicho 5). En suma, el mundo todo entero del Ser, que comprende lo visible e invisible a la vez, es la Realidad Una de la Existencia*. En términos religiosos, un musulmán diría que "Dios es y Dios será; y no hay otro que El", pues, en verdad, no hay en todo el mundo del Ser (Existencia) nada que pueda legítimamente ser considerado como "otro" que Dios.

* Hemos usado Existencia, con mayúscula, y "existencia", entre comillas, como designando lo mismo.

Bibliografía consultada

Balyani, Awhad al-din, *Épître sur l'Unité Absolué*, présentation et traduction de l'arabe par Michel Chodkiewicz, Paris, Les Deux Océans, 1982.

Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique* (Coll. "Idées"). 1a. partie: "Des origines jusqu'à la mort d'Averroes (1198)", Gallimard 1964; 2a. partie: "Depuis la mort d'Averroes jusqu'à nos jours", Encyclopédie de la Pléiade, *Histoire de la philosophie III*, Paris, Gallimard, 1974. (Reunidos en 1986 por la misma Gallimard en su Col. Folio/Essais).

Corbin, Henry, *La Philosophie iranienne islamique, aux XVII et XVIII siècles*, Paris, Editions Buchet/Chastel, 1981.

Corbin, Henry, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1978, 4 vols.

Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley University of California Press, 1984.

Izutsu, Toshihiko, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, Paris, Les Deux Océans, 1980.

Nasr, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages, Avicenna, Suhrawardi, Ibn'Arabi*, New York, Caravan Books, 1976.

Nasr, Seyyed Hossein, *Islam and the Plight of Modern Man*, London and New York, Longman, 1975.

Nasr, Seyyed Hossein, *Sadr al-Din Shirazi & His Transcendent Theosophy*, Thera, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.

Sadra Shirazi, Molla, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, traduit de l'arabe, annoté et introduit par Henry Corbin, Paris, Editions Verdier, 1988.

Schaya, Leo, *La doctrine soufique de l'unité*, Paris, Librairie D'Amérique et D'Orient, Adrien Maisonneuve, 1981.

Ventura, Alberto, *L'esoterismo islamico*, Roma, Casa Editrice Atanòr, 1981.

Ventura, Alberto, *La métaphysique de l'esotérisme islamique dans le traité "Lumière sur les choses difficiles à percer"*, Arché, Milano, 1978 (Cahiers de l'Unicorne, 3).