

UNIÓN DE CONTRARIOS: LA NATURALEZA PROFUNDA DE LA REALIDAD SEGÚN IBN ‘ARABĪ

Vivo sin vivir en mí, rayo de tiniebla, noche luminosa, mediodía oscuro en medio de una noche clara, fuego helado, hielo abrasador, tierna herida, música callada, regalada llaga, rayo de tiniebla, soledad sonora... son algunas de las declaraciones, aparentemente contradictorias, que reflejan el hecho de que la comprensión mística, así como la percepción poética, son coincidencia de opuestos o unión de contrarios, puesto que intentan comunicar lo incommunicable, transmitir lo intransmisible, expresar lo indecible.

En el terreno de la filosofía, la *docta ignorantia*, un oxímoron muy querido para Nicolás de Cusa, tiene que ver con el conocimiento de Dios, el cual es un no-conocimiento, puesto que Dios trasciende todas las categorías lógicas y no se deja atrapar por nuestros conceptos limitados, siendo coincidencia de lo máximo y lo mínimo, del todo y la nada, de conocimiento e ignorancia.

Por último, pasando al ámbito de la alquimia, no estará de más recordar que Ibn ‘Arabī también recibe el apelativo alquímico de «Azufre Rojo» (*al-kibrīt al-aḥmar*), el cual designa a la única materia capaz de transformar el plomo en oro –es decir, de transmutar y hacer confluir los opuestos–, llegándose a declarar que la exploración espiritual, en el contexto del sufismo, no es sino la búsqueda del azufre rojo.

Uno de los ejemplos más evidentes en el ámbito espiritual de la llamada «unión de contrarios» es lo que se denomina «teofanía». Recordemos que, en griego, teofanía significa «aparición divina», lo que, en árabe, es *taḡallī*, palabra vinculada etimológicamente al verbo *ḡalwa*, que quiere decir «quitar el velo a la novia en la noche de bodas», aunque la definición más técnica que aporta Ibn ‘Arabī consiste en declarar que teofanía es «aquello que se revela al corazón desde las luces de lo invisible». La expresión «luz de lo invisible», obviamente, es otra muestra evidente de unión de contrarios.

Tal como señala, por su parte, el filósofo medieval Juan Scoto Erígena (c.810-c.877), refiriéndose a la escurridiza naturaleza de las teofanías y abundando en la idea de conciliación de los opuestos, teofanía es la aparición de alguien que, sin embargo, no aparece, lo cual constituye el colmo de la antítesis, la esencia de las paradojas, la síntesis de todas las contradicciones. Por medio de la teofanía –sigue exponiendo Scoto–, lo infinito deviene finito, lo incomprensible se torna inteligible, el silencio se convierte en

clamor, mientras que la eternidad se transforma en tiempo, términos paradójicos, todos ellos, que describen, dicho sea de paso, el proceso de la creación divina del universo.

Existe una conocida cita de Juan Scoto, plagada de expresiones antitéticas, que apunta hacia la auténtica naturaleza de la más alta realidad, y que, sin lugar a dudas, suscribirían tanto Ibn ‘Arabī como cualquier otro exponente de la tradición sufí, la cual reza así: «Todo lo que es entendido y sentido no es nada más que la aparición de lo no aparente, manifestación de lo oculto, afirmación de la negación, comprensión de lo incomprensible, clamor de lo inefable, acceso de lo inaccesible, sentido de lo ininteligible, cuerpo de lo sin cuerpo, esencia de lo superesencial, forma de lo sin forma, medida de lo inmensurable, número de lo innumerable, peso de lo que no tiene peso, materialización de lo espiritual, visibilidad de lo invisible, lugar de lo que no tiene lugar, tiempo de lo que no tiene tiempo, definición de lo infinito, circunscripción de lo incircunscrito...». Vemos pues que Juan Scoto nos obsequia con toda una panoplia de oxímoron, de locuciones contrapuestas, que tratan de comunicarnos lo incomunicable y de transmitirnos la elusiva naturaleza no-dual de la existencia.

En lo que concierne al gran Šayj, apreciamos ya desde su más temprana juventud una abierta querencia por las formulaciones paradójicas en su visita al gran sabio Averroes, a quien había acudido a visitar, a instancias de su padre, después de su primer retiro, en el que había alcanzado algún tipo de experiencia iluminativa. Esto es lo que refiere el joven Ibn ‘Arabī, que en ese momento no debía tener más de catorce o quince años, pues según él mismo refiere era todavía «un muchacho imberbe». Nada más ver al joven, Averroes, tras abrazarlo, le espetó un «sí», a lo que el muchacho le respondió también con un «sí», ante lo cual Averroes pareció en extremo complacido por la respuesta del joven. Pero al percatarse Ibn ‘Arabī por el motivo de su alegría le dijo entonces: «No». «En ese momento –refiere Ibn ‘Arabī–, Averroes se apartó de mí, su color cambió y pareció dudar de la opinión que en principio se había forjado de mí. Entonces me formuló la siguiente pregunta: “¿Cuál es la solución, pues, que te ha aportado la iluminación mística y la inspiración divina? ¿Coincide con lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?” Le respondí: “Sí y no. Entre el sí y el no, los espíritus vuelan más allá de la materia y las cervices se separan de sus cuerpos”. Palideció Averroes, sobrecogido de terror, y le vi temblar mientras recitaba: “No hay poder salvo Dios”, pareciendo entender el sentido de mi alusión».

Si nos fijamos más detenidamente en el desarrollo de este conciso diálogo, observamos que, tras el intercambio inicial de un «sí» y un «no», que por cierto no van precedidos por pregunta alguna, el viejo filósofo plantea abiertamente la cuestión de si filosofía y religión, razón y corazón, arriban a las mismas conclusiones en sus pesquisas. Tras agotar todas las posibilidades lógicas («sí, no, sí y no»), el joven concluye con lo que, en terminología técnica sufí, recibe el nombre de alusión (*išāra*), la cual constituye una llamada de atención que intenta despertar la comprensión del interlocutor para que capte aquello no contenido abiertamente en la expresión literal, que en este caso es la frase que señala que «entre el sí y el no, los espíritus se separan de la materia, y los cuerpos de sus cervices». La palidez y el estupor de Averroes evidenciaron, según nos transmite Ibn ‘Arabī, que había comprendido plenamente el profundo sentido de tan escueto intercambio de palabras. Esa afirmación, seguida de una negación y coronada por una afirmación y una negación simultáneas, se mueve plenamente en el terreno de la unión de contrarios.

Por otra parte, la concurrencia de incomparabilidad y semejanza –de trascendencia e inmanencia, o lo que en teología islámica se conoce como *tanzīh* y *tasbīh*– es otra de las múltiples facetas que asume la referida confluencia de opuestos, suministrando uno de sus ejes fundamentales a la visión akbarí de la divinidad y del cosmos. Es el delgado y resbaladizo filo de la navaja que recorre el aspirante a la sabiduría divina, sin acomodarse de manera unilateral en ninguna posición, ya sea afirmativa o negativa, siempre arriesgándose a perder la propia cabeza, como el propio Ibn ‘Arabī advirtiese al gran filósofo cordobés. Dios es incomparable y semejante al mismo tiempo. Es «sí» y «no», pero también está más allá de ambos extremos porque ninguna declaración –positiva o negativa– es capaz de circunscribirlo.

Preguntaron al célebre maestro sufí Abū Sā‘id al-Jārraz (m. *circa* 890): «¿Por medio de qué conoces a Dios?» Y él respondió: «Le conozco por ser coincidencia de opuestos». Y es que la totalidad del cosmos es a la vez Él y no Él; el Dios manifestado en las formas es, al mismo tiempo, no-manifiesto, el limitado que sin embargo no tiene límite, el visible que, no obstante, no puede ser visto. Él, Dios, según nos dice el Corán, es «el Primero y el Último, el Exterior y el Interior» (57:3) y «la totalidad de los nombres contrarios». Al-lāh entonces carece de opuesto porque es la confluencia de todos ellos. Negación y afirmación no lo contradicen, aunque tampoco lo explican por completo. En términos filosóficos, no es posible ninguna demostración palmaria acerca de la naturaleza de Dios porque Él admite todas las

aserciones y refutaciones, estando de acuerdo con cualquier cosa que se diga o calle acerca de Él. Siempre es parte indisociable de la definición, de lo que define y de aquello que es definido, dado que Él es cognoscible e incognoscible, visible e invisible, manifiesto y no-manifiesto, próximo y lejano, no viéndose constreñido por ninguna categoría conceptual, positiva o negativa, y no estando limitado siquiera por la ausencia de límites.

Así pues, Al-lāh, como acabamos de apuntar, muestra nombres que congregan sentidos paradójicos, como, por ejemplo, el Abatidor-Elevador (*al-Jāfiḍ al-Rāfi*), el Ennoblecador-Envilecedor (*al-Mu'izz al-Mudhill*), el Adelantador-Retardador (*al-Muqaddim al-Mu'ajjir*), el Primero-Último (*al-Awwal al-Ājir*), o el Manifiesto-Oculto (*al-Zāhir al-Bātin*). También hay otras polaridades que se dan entre diferentes nombres, tales como el Vivificador (*al-Muhyī*) y el Mortificador (*al-Mumīt*), o el Castigador (*al-Muntaqim*) y el Indulgente (*al-'Afī*). Esta coincidencia de aspectos contrapuestos también se muestra sin ambages en el hecho de que Él posee un aspecto oculto –la existencia pura siempre inaccesible o Dios tal como es en sí y para sí mismo– y un aspecto manifiesto, que se refiere a aquello que Él es para otros seres y que se aparece a estos de acuerdo a su capacidad de reconocimiento, ya sea en el horizonte del mundo exterior o en la intimidad de su propio ser, pues tal como nos dice el Corán: «Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la Verdad» (41:53).

Por otro lado, la palabra divina, al igual que Dios mismo, también es encuentro de paradojas y armonización de sentidos enfrentados. Si nos adentramos en el Corán, nos topamos, como no podía ser de otro modo, con formulaciones en apariencia contradictorias, como cuando el texto sagrado señala, refiriéndose a Al-lāh: «No hay nada que se Le asemeje. Él es el Oyente, el Vidente» (42:11). Así pues, tras declarar que Dios está más allá de toda posible comparación con las cosas creadas, nos asegura que Él es capaz de ver y de oír, una afirmación que nos introduce de pleno en el terreno de las comparaciones. Y es que Al-lāh no está limitado siquiera por la ausencia de límites, y, en ese sentido, es capaz de determinarse con todas las constricciones posibles, lo cual constituye, dicho sea de paso, parte del proceso creador que propicia la manifestación del cosmos, visible e invisible. Por consiguiente, sabiendo que la absoluta ausencia de restricciones lleva a Al-lāh a asumir cualquier tipo de límite, el conocedor trata de adorarlo de todas las maneras posibles y de reconocerlo, a cada instante, en cada una de sus irrepetibles expresiones teofánicas. El gran Šayj subraya de nuevo que

cualquier tentativa de definir a Dios –ya sea por vía negativa o positiva– está abocada de antemano al fracaso.

Ibn ‘Arabī también aplica un método de lectura coránica, basado en la comprensión última de todos los sentidos implicados en la palabra divina, que pretende sintetizar los términos contradictorios, según el cual, por ejemplo, los enemigos de la religión son equiparados, por obra de una sutilísima alquimia de la palabra, a los amigos de Dios o santos más elevados. En la siguiente cita, nos revela, en parte, la naturaleza de su enfoque hermenéutico exponiendo que las cualidades reprobables o negativas deben ser devueltas a su estado de indeterminación primordial –es decir, el Aliento del Todo-Misericordioso– con el fin de dotarlas de una adecuada determinación y transformarlas en dignas de alabanza.²⁹ Y es que tal como no se cansa de subrayar una y otra vez: «En el Corán o en cualquier otra cosa, los hombres de la intimidad, la belleza y la misericordia sólo perciben la perfección y la belleza»,³⁰ porque solamente prestan atención a la raíz divina de las cosas y sustentan una visión pura y extremadamente positiva de la existencia.

La comunión de contrarios también se torna patente en el ámbito del conocimiento, pues a pesar de que Dios, tal como es en y para sí mismo, es incognoscible, no podemos dejar de conocerlo, a través de sus manifestaciones teofánicas, en todas y cada una de las facetas del mundo y de nosotros mismos. En el ámbito del amor, se refleja en el imponderable de que, amemos lo que amemos, siempre amamos en última instancia a Dios; y, paradójicamente, aunque en todos los amados tan sólo amamos a Dios, nunca amamos a la existencia absoluta, es decir, a Dios tal como Él es en sí mismo, sino que tan sólo amamos lo que Él muestra de sí mismo a través de sus teofanías, o lo que concebimos de Él de acuerdo a nuestra capacidad.

Podemos afirmar entonces que Al-lāh se encuentra más allá de todos los conceptos humanos, tales como ser y no-ser, conocimiento y desconocimiento, presencia y ausencia, etcétera, aunque también cabe señalar que en Él todos esos contrarios se unifican. Es a la vez conocimiento e ignorancia porque es conocido en su manifestación y desconocido tal como es en sí mismo y porque, por mucho que se lo conozca, nunca llegará a ser completamente conocido. Está más allá de todas las definiciones y palabras, si bien todas ellas tienen que ver con Él. Es ilimitado, aunque se reviste de todas las limitaciones. Trasciende toda forma, pero es el origen de todas las formas, y así sucesivamente.

La confluencia de presencia y ausencia, de unión y separación, nos

remite de nuevo a la extraordinaria visión de Dios de que disfruta el místico arrebatado por el celo divino y de la cual nos explica de nuevo Ibn ‘Arabī: «Su alejamiento es idéntico a su proximidad, lo mismo que su proximidad es idéntica a su alejamiento. Él es el Alejado-Próximo. En Él, la unión con nosotros es, pues, irrealizable. Él admite la separación sin por ello alejarse, lo mismo que admite la unión sin acercarse realmente. La unión en su esencia es idéntica, en Él, a su alejamiento. Pero sólo lo entenderá aquel que Le vea».

El conocimiento de Dios es, como no podría ser de otro modo, un ejemplo ostensible de unión de contrarios, puesto que el conocedor exclama, de nuevo por boca del gran maestro: «¡Gloria a Él que sólo es conocido por el hecho de que no puede ser conocido! El conocedor de Dios no sobrepasa sus propios límites. Sabe que sabe que es uno de los que no saben». En lo que a Al-lāh respecta, existe una tensión primordial entre el conocimiento y lo que está más allá del conocimiento, pues el tesoro oculto (el misterio de los misterios, su naturaleza más recóndita) que aspira darse a conocer siempre permanece en esencia desconocido. Es un misterio inviolable que no puede contemplar absolutamente nadie, si bien, paradójicamente, su máxima aspiración es, como decimos, darse a conocer. Este, sin duda, es otro de los innumerables matices que asume la coincidencia de los opuestos. Sin embargo, como matiza Ibn ‘Arabī, la imposibilidad de conocer el conocimiento ya es conocimiento, luego, querámoslo o no, todo es conocimiento. Junto a la vida, es el atributo más universal y el nombre que subyace al resto de los nombres.

Asimismo, como reza la *šahāda* o testificación de la unidad divina: «No dios, sino Dios», o, dicho de modo más explícito, el Dios que ha sido purificado de todos nuestros artefactos ideológicos y preconcepciones acerca de lo que creemos que es Dios, está más cerca del Dios real. La *šahāda* misma, en tanto que formada por la negación y la afirmación divinas, constituye un ejemplo de perfecta combinación de negación y afirmación, o de comunión de contrarios.

Insistiendo en el resbaladizo terreno de la confluencia de sentidos antagónicos, nos detendremos ahora en la naturaleza evasiva del amor, el cual –según nuestro autor– es una de las realidades, junto a la existencia pura, que permanece por siempre inaccesible a las definiciones humanas, puesto que, al igual que ocurre con todo aquello que de más profundo tiene nuestra experiencia, escapa a cualquier tipo de categorización. Así nos lo comunica, en el capítulo 178 de las *Futūḥāt al-makkiyya*, que versa sobre la naturaleza del amor y en el que vierte palabras que parecen contradictorias a simple

vista, como, por ejemplo: «¡El Amado está en mí y, no obstante, no lo está!».

Pero ¿cómo es posible que el amor concilie principios antagónicos? Una posible respuesta –nos adelanta el gran maestro– reside en que el amante no sólo busca la unión con el amado, sino que también desea lo mismo que él, y si este se decanta por la separación y el distanciamiento, el amante acatará de pleno su voluntad, obrando en contra de los dictados naturales del amor, el cual persigue por naturaleza la unión con el amado.

Otra faceta de la conciliación de contrarios, propiciada por este amor completo y sin restricciones, por este amor integral e íntegro, es que el anhelo de unión con el amado permanece cuando el amado está ausente y se acrecienta si está presente. Por eso escribe otra vez el gran Šayj: «Ese es el estado sentido por el enamorado en el momento de la unión con el amado. Nunca queda colmada su necesidad de contemplarle sin que pueda, no obstante, deshacerse del deseo insaciable que suscita en él. Cada vez que vuelve su mirada hacia el Amado, su emoción extática y su deseo ardiente se acrecientan, aunque sea en su presencia, tal como ha cantado el poeta: «¿No es sorprendente que por ellos suspire / y que yo les pregunte acerca del deseo ardiente, / cuando nunca dejaron de estar en mi presencia? / Mis ojos los lloran, y con todo están en mis pupilas. / ¡Mi alma los anhela, aunque estén a mi lado!» Y, abundando en lo dicho, añade el gran Šayj: «Las premisas del amor me revisten con su esencia, el ropaje de los contrarios, como presencia y ausencia».

La unión de contrarios también se torna patente en la experiencia del Viaje Nocturno y la Ascensión, puesto que en este viaje inmóvil –según nos explica– el viajero se desplaza hasta la más íntima proximidad a Al-lāh, si bien Al-lāh permanece con él en cada etapa del camino. Dios ha dicho: «Él está con vosotros dondequiera que estéis» (57:4). Y añade Ibn ‘Arabī en el capítulo 175 de *Las iluminaciones de La Meca*: «Él me ha informado que está conmigo en mi estado de movimiento y cambio, y que también está conmigo en el estado de quietud [...]. ¿Por qué entonces moverse si cualquier movimiento para alcanzarle no es más que un signo de que no lo he descubierto en el estado de inmovilidad? ¡Por consiguiente, encontraré su Faz en el lugar donde me hallo! [...] ¡Este es el viaje de quien abandona el viaje aun cuando esté destinado al viaje!».

Y, asimismo, la coincidencia de opuestos también se plasma en su concepción del ser humano perfecto, el árbol que conecta cielo y tierra, el istmo que une lo visible y lo invisible. En consecuencia, aquel que es capaz de sustentar simultáneamente los aspectos contrarios –sin excluir a ninguno

de ambos—, es decir, el que soporta las contradicciones y aprende de ellas, está en vías de llegar a ser verdaderamente humano, un principio aplicable tanto a la vida íntima como a la colectiva. La plenitud del ser humano significa también que este es masculino y femenino al mismo tiempo, puesto que ha reintegrado el *yin* y el *yang* de su naturaleza. Adán, según nos transmite el gran Šayj, era un alma única que encerraba dentro de sí la polaridad masculino-femenina, a partir de la cual ha sido creada toda la humanidad. Tal como escribe el gran Šayj: «Con el alma mía / yo me desposé, / y era mi marido / siendo mi mujer».

Otro de los ejemplos más radicales de cohabitación de los opuestos es la declaración de que, para ser en plenitud, debemos asumir nuestra nada, puesto que somos «la nada que es». El ser humano es el único capaz de abrazar al unísono, de manera plenamente consciente, los atributos contradictorios de existencia e inexistencia. Es por ello que el camino de reconocimiento de lo Real discurre, paradójicamente, por la constatación de la propia nada y por la extinción de cualquier cualidad considerada como propia. La persona ha de convertirse en nada, ya que ese es el atributo que le corresponde originalmente, lo cual alude al proceso de aniquilación y de simultánea subsistencia en el que deja de ser lo que nunca ha sido y es lo que nunca ha dejado de ser, quedando tan sólo la Faz inasible del Misericordioso, insinuándose en todas las direcciones de la mirada. Según cierta definición, el proceso de aniquilación-subsistencia (*fanā'-baqā'*) supone quedar cara a cara con la Faz del Todo-Misericordioso, aunque eso en realidad es imposible pues, ante Él, la única actitud posible es la postración, la cual no permite mirar directamente al rostro del otro.

La estructura de la unión de contrarios también se torna patente en la disposición de las estaciones (*maqamāt*) y contraestaciones del camino espiritual, a las que el gran Šayj consagra la sexta sección de su gran obra *Las iluminaciones de La meca*. Todas las estaciones de que consta el sendero espiritual se ven reemplazadas a la postre por la llamada «estación de la no-estación» (*maqām la maqām*), una de cuyas principales características es, precisamente, la ausencia de signos identificatorios, si bien puede evidenciar, por la misma razón, cualquiera de las características de las estaciones precedentes. La denominación de estación de la no-estación ya es de por sí una muestra evidente de confluencia de opuestos.

El viaje espiritual es una peregrinación a través de los nombres divinos, un viaje de servicio y adoración en el que el ser humano va invistiéndose de las cualidades de cada nombre. En cada una de las

estaciones que recorre este camino gobierna un determinado nombre, se desarrolla una serie precisa de experiencias y se manifiesta un conjunto concreto de comprensiones que van trascendiéndose e integrándose a medida que se va progresando de estación en estación. Pero, una vez alcanzada la llamada estación de la no-estación, el viajero se inviste al unísono de todos los atributos de la existencia, sin que ninguno de ellos predomine sobre el resto. Por ese motivo, los *afrād*, llamados también muḥammadīes perfectos y gentes de Yaṭrib –o Medina– (en referencia a Corán 33:13, donde dice: «Oh, gentes de Yaṭrib, no tenéis ningún lugar en el que permanecer. Volved, pues»), han trascendido todas las etapas espirituales y ya no tienen ninguna estación específica en la que asentarse, como tampoco se aferran a ninguna experiencia espiritual o de cualquier otro tipo.

Lo que nos indica esta llamada estación de la no-estación es que, a la postre, ningún nombre, rasgo o atributo, predomina sobre el resto. La estación de la no-estación es la totalidad en la que se reconcilian todos los opuestos, pues solo asumiendo sus aparentes contradicciones y dicotomías puede el ser humano realizarse de manera completa. Por eso, aconseja Ibn ʿArabī: «Mira en tu esencia para reunir tus pares». Este mirar en la propia esencia para conciliar las contradicciones no es sino otro modo de referirse a la unión de contrarios.

Por eso, una de las características más reseñables de la estructura de las estaciones espirituales es la disposición en pares de opuestos de muchos de los capítulos en que es tratado este particular en las *Futūḥāt al-makkiyya*. De ese modo, cada capítulo relativo a una determinada estación del camino espiritual se ve contrabalanceado por la correspondiente sección en la que se aborda el abandono de dicha estación. Este abandono no debe ser considerado como un signo de imperfección de la estación dejada atrás, sino como un proceso de integración cuyo propósito es liberar al viajero espiritual de cualquier vestigio de dualidad en el sendero que conduce a la culminación del viaje, que es la morada que trasciende todas las moradas. Por eso, explica: «Cada estación lo reviste de una luz y de un resplandor sin comparación con la estación precedente, hasta que arriba al último confín, tras haber recorrido todas las estaciones. Reposa entonces con el Verdadero sin estación, ni lugar, ni nombre, ni trazo ni cualidad ni pretensión ni visión ni contemplación ni búsqueda. Como ha sido dicho, es como si nunca hubiese sido y como si el Verdadero nunca hubiese dejado de ser».

De ese modo, quien se consagra de entrada a la soledad y el retiro espiritual, descubriendo la presencia de Dios en su propio ser, ya nunca está

solo y, por tanto, para él el retiro deja de ser factible. El que alcanza el término del viaje espiritual constata que Dios lo ha acompañado en cada etapa de su itinerario. Aquel que busca el silencio no deja de escuchar, en la medida en que acalla su corazón, sonidos cada vez más sutiles que le llevan a cobrar conciencia de que hasta las piedras claman y están traspasadas por la vida, y así sucesivamente. En cualquier caso, la idea fuerza compartida por todos estos capítulos organizados por pares es que el estado de iluminación –o el reconocimiento de la presencia de Dios en todos los seres y todas las cosas sin excepción– forma parte de lo que se conoce como realización descendente, el viaje de vuelta a la vida cotidiana, el cual acaece después de reconocer y experimentar a Dios aislado de las criaturas y del mundo.

El que alcanza la postrera etapa del camino no se halla limitado por ninguna cualidad específica, sino que las abarca todas, puesto que refleja la totalidad de los nombres divinos y personifica el atributo divino que resulta apropiado en cada circunstancia. Tras haber asumido primeramente los rasgos de los nombres particulares, relacionados con las estaciones individuales, expresa ahora el nombre global de Al-lāh. Ese ser humano – que no es nada en sí mismo– puede llegar a serlo todo. Por eso escribe el gran maestro: «Lo único que distingue al muḥammadī es que no posee ninguna estación específica. Su estación es la no-estación [...] la relación del muḥammadī con las estaciones es como la relación de Dios con los nombres: no está determinado por ninguna estación con la que se relacione. Por el contrario, en cada respiración, en cada momento, en todos los estados, asume la forma requerida por esa respiración, momento o estado. Su limitación carece de continuidad temporal. Las determinaciones divinas varían a cada momento y así él varía con esta variabilidad. Dios está «cada día ocupado en una nueva obra» (55:29), y también el muḥammadī». E insiste de nuevo el gran maestro: «Cuando el servidor se ha despojado de todos sus nombres, tanto de los que le confiere su servidumbre ontológica como de los que le otorga su forma divina original, no queda nada más que su esencia sin cualidad y sin nombre. Entonces es de los «próximos» [...]. Nada se manifiesta en él y por él que no sea Dios».

A fin de cuentas –como escribe Mircea Eliade, especialista en símbolos y religiones comparadas–, es el anhelo de restaurar la unidad perdida el que impele al ser humano a concebir los opuestos como aspectos complementarios de una realidad única. Este es el motivo –prosigue diciendo– por el cual la formulación de la *coincidentia oppositorum* resulta

aplicable al intento de expresar una situación inconcebible en nuestro ámbito vital habitual. Prueba de ello son, aparte de ciertas manifestaciones poéticas, como hemos visto al principio de esta charla, algunas formulaciones de las místicas de todos los tiempos y lugares, como, por ejemplo, los llamados evangelios apócrifos, donde leemos: «Cuando hagáis de los dos uno, y hagáis el interior como el exterior y el exterior como el interior y lo de arriba como lo de abajo, y cuando establezcáis el varón con la hembra como una sola unidad, de tal modo que el hombre no sea masculino ni la mujer femenina [...], entonces entraréis en el Reino» (*Evangelio de Tomás*). Todo lo anterior no es sino una fórmula sugerente para transmitir la completa inversión de valores propiciada por una situación trascendental, que, al resultar inconcebible para nuestro limitado intelecto, no puede más que terminar siendo expresada mediante imágenes contradictorias o paradójicas.

Una última palabra de cautela. La superación de los opuestos atañe a la experiencia mística o contemplativa profunda. Para el resto de los mortales, es obvio que existen arriba y abajo, dentro y fuera, masculino y femenino, y el resto de polaridades a las que estamos habituados y que nos permiten llevar una vida más o menos cómoda y aceptable.