

POR UNA "PSICOLOGÍA AKBARIANA": LA DIMENSIÓN COTIDIANA DE LOS NOMBRES DIVINOS

Sandra Benato

Todos los que tuvimos hijos, o vimos un niño nacer, sabemos que trae consigo algo indescriptible, que lo define, una presencia específica, aún más evidente en el caso de gemelos: delante de la misma condición genética, social, afectiva, cultural, etc., la singularidad de cada uno es única. Un nacimiento, como todo lo que aparece en el mundo, es, para Ibn 'Arabī, una señal del desvelamiento del Ser, una correlación, tanto desde el punto de vista ontológico cuanto epistemológico, que se establece en la reciprocidad amorosa entre pares de opuestos; el niño y el medio en el que nace, su momento histórico y la Presencia que él trae, están uno al otro, en estado de transitividad, como el cruce entre dos márgenes de un río. Esto se remite a su concepto de *wujūd*: "el encuentro de lo Real en *wajd*", que también describe la interrelación entre el Ser Necesario, el que de Él necesita y el Amor primordial. Partimos, por lo tanto, de una realidad trina: el Interior y el Exterior - lo subjetivo/objetivo, el yo y el mundo - y la mutua atracción de la paridad.

Él está más cerca de ti que tu vena yugular (50:16), recuerda el Corán. La yugular, el puente que aproxima los dos márgenes del Sí mismo, la correlación más próxima del sentido de unicidad personal. Para Ibn 'Arabī, la presencia de la proximidad se revela por el lugar que ocupa y este lugar es la *'aynīyya*.

Conocemos la gama de posibilidades que *'ayn tābita* posee en Ibn 'Arabī: el ojo, la conciencia, el punto focal, el lugar vacío de sí que recibe el desvelamiento del ser, la entidad y la identidad, la fuente, el flujo luminoso de las aguas de la Vida. Como sugieren esos símbolos, el camino que aproxima el ser del ente - y el juego de palabras - es tan real como infirme¹. Si *'ayn* es fluido, *tābita*, fijo, estable, determina una especificidad, una configuración que identifica la cualidad de la correlación y de la singularidad que emerge en esta fuente. Volvemos a la paridad de la correlación: el flujo-fijo, un proceso creativo continuo-discreto, eterno-histórico, visible-invisible, recreado a cada instante.

Este vacío flujo-fijo se caracteriza por la receptividad hacia los Nombres y atributos de lo Real según una configuración (*naša'a*) y una predisposición (*ist'idād*) específicas. Es esa forma (*sūra*) que el niño trae al mundo: una expresión determinada de las cualidades de la existencia, que emerge donde necesita y es necesaria. Según la traducción de Henry Corbin:

Los nombres, que son los nombres de la Esencia - porque, aunque no sean la esencia en sí, los atributos que ellos designan no son diferentes de ella - existen eternamente: estos Nombres son llamados "Señores" (*arbāb*) que frecuentemente tienen la apariencia de hipóstasis aunque no se puedan definir así. Nosotros los conocemos solamente por el conocimiento que tenemos de nosotros mismos. Dios se describe a través de nosotros mismos, lo que significa que los Nombres Divinos son esencialmente relativos a los seres a quien nombran, ya que estos seres los descubren y experimentan en su propio modo de ser. Estos nombres son llamados Presencias (*hadarāt*), es decir, los niveles en los cuales lo Divino se auto-revela al creyente en la forma de uno u otro de Sus infinitos Nombres. Así, los Nombres tienen significado y realidad plena solamente *a través y para* los seres que son sus formas epifánicas (*mazāhir*), es decir, las formas en las cuales están manifiestos. Estas formas son, eternamente, substratos de los Nombres divinos, existiendo en la

¹ "Inferme" e "Infermidad" son neologismos que traducen "inferme" e "infirmidade", también neologismos en portugués. Se trata de la carencia de firmeza, de estabilidad. En la nota 9 se amplía el sentido de estas palabras. (N.T)

Esencia Divina. Son estas individualidades latentes (*'ayn tābita*) que desde la eternidad, anhelan por volverse seres concretos *in actu*²

En este sentido, *'ayn tābita* puede ser entendida como el punto receptivo al influjo³ de *wujūd*, y constituye nuestra "Identidad Esencial", el núcleo espiritual, a partir del cual todos los demás niveles de presencia adquieren realidad *in actu* simultáneamente a los tres mundos: el espiritual, el imaginal, y el físico. Es el flujo de esta fuente, vacía de sí, pero plena de receptividad, que nos permite tanto conocer lo Real cuanto volvernos "reales", vinculando tránsito y permanencia.

Wujūd está en "encuentro", un acto eminentemente creativo, y, por lo tanto, todo ser "atrae y encuentra su vida": si el Nombre es El Generoso, la vida del individuo por Él entificado se da como expresión de Generosidad, osea, los hechos y circunstancias experimentados por el sujeto son marcados o inscritos por la Generosidad. Si el Nombre es el Justo, la vida de este individuo genera cuestiones o actos de Justicia. Así, el Nombre no define solamente una identidad/ipseidad, lo que una cosas es, sino el como, porqué, donde, cuando y cuanto un determinado sujeto vive, sucede en el mundo, la "esfera/arca/órbita de su Vida (*falāk al-hayy*). Una vez más, como afirma el Corán, cada criatura trae su destino colgado en el cuello.

Del mismo modo como lo Real es Uno/Múltiple, así también la *'aynīyya*. El sujeto es, entonces, múltiple⁴, intrínsecamente relacional en sí mismo, una condición a la que Ibn 'Arabī refiere como *Tarjumān*: por un lado, es multifacético, congregando diversos Nombres, que describen sus potencialidades creativas. Por otro, como estos Nombres pertenecen, de hecho, al Señor - la singularidad específica a cada forma divina - cada nombre, conforme expreso en el ser humano, es un "interprete", un actor de lo Real y un "traductor" del flujo de la Realidad. Así conocerse a sí mismo, como afirma Ibn 'Arabī, implica conocer El Señor, la configuración divina de cada uno de nosotros que, descrita por un número determinado de Nombres, atraviesa lo múltiple y nombra lo Real, lo único nominado. Sin embargo, el propio acto de conocimiento depende de las cualidades de las presencias de *wuyūd* que responden por nuestra entificación: El Generoso no sólo entifica la Generosidad sino que conoce, comprende y abarca lo Real por medio de la Generosidad.

Para Ibn 'Arabī la observación de esas presencias incluye tres fases⁵. La primera es la comprensión de que lo Real conoce lo que las criaturas mantienen en secreto, pues es Él mismo quien desciende en todo lugar de emergencia o aparición. Esto indica que, por más que una situación nos sea incomprensible, encontró *wuyūd*, existencia. Para contemplarla es necesario volver la atención a lo Real. El segundo modo es la certeza de que lo Real también nos contempla y ello exige "observar al observador", estar atento al propio comportamiento. Sobre el tercer modo, la observación del corazón, también incluye la atención a los otros, al medio ambiente o al espacio exterior, pues la circunstancia externa indica la necesidad de una presencia determinada que entra en correlación con aquella que se desvela en cada uno. Ibn 'Arabī escribe:

La tercera modalidad de observación (*murāqaba*)⁶ es aquello que tu observas en tu corazón y en tu alma, el interior y el exterior, de modo que se vea el influjo de tu Señor (Cuidador) en aquello que ves, y

2 Alone with the alone, p307 - nota 40, capítulo I

3 *Fayd*, normalmente traducida por "efusión". En este texto uso la palabra "influjo" para sincronizar el sentido de "flujo", "interioridad" y "unicidad"

4 *Fusūs*, trad. Austin, p.210: El hombre es múltiple y no singular en su esencia, mientras que Dios es singular en su esencia pero múltiple en relación a los Nombres Divinos.

5 Según un proceso de auto-observación. Cuando describe los Nombres Divinos, el Šaiḥ usa una perspectiva del *ta'alluq* (dependencia), del *tahaqquq* (realización) y *tajalluq* (adopción, revestimiento)

6 La palabra *murāqaba* es usada en los círculos sufíes, de modo equivalente a las prácticas meditativas, con el objetivo de autoobservación y el autoanálisis, y como proceso devocional de aproximación a lo divino.

actuar apropiadamente. Eso es así en relación a los seres exteriores que observas, para a través de ellos, encontrar la presencia de tu Señor, conforme Su palabra: "*Les mostraremos Nuestros signos en los horizontes y en ellos mismos* " (Corán 41:53) En esa observación hay una ligazón con lo Real, pues no hay ningún agente gramatical activo, sino solamente lo Real (El Verdadero) (Trd. Eric Winkel, *The Inter-Actions*, p.355)

"Ningún agente gramatical activo" indica la Presencia sin referencia pronominal histórica actuante, un influjo de ser no delimitado por una experiencia de la biografía, sino actualizado en el instante, lo que le confiere la condición de "testigo" presencial. Tenemos por lo tanto, dos márgenes del Yo Soy: uno potencial, el Yo que responde por "Él", el Sí mismo, el Señor; y otra que Lo actualiza, el siervo, llamado yo-mortal, o *yo-bašarī*, la cara exterior que sirve, prueba o experimenta lo Real de acuerdo con su "Identidad Esencial". Como escribe Philippe Moulinet:

El testigo es aquel que está presente en el evento. El evento existe para mí bajo la forma de mi presencia. Asume la forma de mi imagen. Conozco lo que soy en el momento en que el evento me toca, cuando recibo la información. No es el evento que sucede; lo que sucede, lo que es conocido, es la forma de mi ser. La imagen en el espejo es la imagen del ser que la contempla, y, por lo tanto, todo lo que él testimonia es el ser que le da forma (2010, p.379)

Esto equivale a decir que los eventos del mundo, los desvelamientos divinos, a partir de la especificidad de cada Nombre de la Identidad, asumen forma de acuerdo con el testimonio inherente a cada criatura - la diferencia entre los atributos testimonia la especificidad de cada uno. Por otro lado, cada uno de nosotros también se reconoce a partir de la interacción con el otro, del mismo modo que en la metáfora del espejo, donde el otro nos refleja a partir de lo que él es, de lo que ve de nosotros, y del modo como nos proyectamos sobre él. Si recordamos que la imagen aparece en el espejo de acuerdo con la forma del espejo, nos reflejamos mutuamente en la medida de nosotros mismos: si el espejo es pequeño, grande, cóncavo, convexo, pulido o herrumbroso, así será su modo de reflexión. Y esto nos lleva a entender que lo que aparece en cada evento es siempre el Sí mismo pero su aparición depende del lugar de manifestación o reflejo especular, de la capacidad del *yo-bašarī* de actualizar los mandatos de su Señor, que unifica los aspectos de la Identidad, describe y expresa el propósito de la existencia y concede la oportunidad de la mejor situación de vida posible para la plenitud de sí.

Escribe el *Šaiḥ*:

Si tu miras para las esencias de las cosas posibles verás que no hay nada que determine el predominio tanto de la existencia cuanto de la no-existencia. El Señor es quien da preferencia o a la existencia o a la no-existencia, a la llegada a la existencia en un tiempo, lugar y posición determinados; es Él quien establece las relaciones entre las cosas y su tiempo, lugar y circunstancias de la vida. Él asume lo que más adecuado es para las criaturas y hace que ellas aparezcan en aquello, pues Él sólo hace que aparezcan para que Lo glorifiquen y que Lo conozcan de acuerdo con su capacidad. Esto es todo. Y es por ello que tu verás algunas cosas anteceder a otras en el tiempo, algunas inferiores y otras elevadas, pues pasan por variaciones a través de diversos estados o niveles (F.IV 199.15)⁷

Así, la aparición posee diversos niveles (*marātib*) y realidades (*haqā'iq*) y cada uno de estos niveles exige tanto una relación específica con lo real cuanto una relación entre las criaturas. Escribe el Šaiḥ: "Él es el Compasivo, el Perdonador, el Generoso, el Vengador. Es imposible que los efectos de los Nombres se encuentren dentro de Él o que Él sea un lugar (*mahall*) para sus efectos. Así, ¿para quien Él es Compasivo? ¿A quien Él perdona? ¿Para quien Él es generoso? ¿A quién perdona? ¿De quién se venga? Por lo tanto tenemos que decir que el Creador demanda por el creado y el creado exige el Creador" (F.III, 616.27). Si lo Real es el perdonador, habrá una criatura que Lo lleva al mundo, hacia otra criatura que necesita Perdón. En ese sentido, es importante volver la faz al Señor, lo que significa volver el *yo-bašarī* receptivo a la Identidad Esencial, para que la Presencia del Perdón se haga de acuerdo con la necesidad del momento.

Este proceso, del mismo modo que los niveles, posee diversas etapas, e implica estados de identificación que el individuo establece en sus relaciones: si identificado con las necesidades inmediatas del cuerpo, su conciencia se mantiene en esa esfera; si identificado con la autoafirmación del yo, ahí está su límite, y así sucesivamente. Los niveles de identificación equivalen a velos que tanto encubren cuanto desvelan la realidad y, según el Šaiḥ, sólo conocemos lo Real por detrás de una cortina, o de una "sombra", que son nuestra propia condición y punto de visión. Un modo inmediato de la presencia de esa cortina es *naḥs*, de la raíz *naḥas*, que significa "aliento", "respiración". El aliento indica desde la capacidad respiratoria más básica hasta el influjo del atributo esencial o la presencia del Nombre divino que rige un instante y mantiene el Cosmos "Vivo". De este modo, el "yo" es un soporte de una Realidad: cuanto más velado, más restricta e infirme esa realidad y cuanto más amplíe su capacidad de testimoniar lo Real, mayor su inclusión y su "firmeza/fluida" ancladas en lo Real. El paso por esas diversas etapas, o niveles, depende de la habilidad del corazón de presenciar el Sí mismo a partir del aliento más fundamental que es el influjo de los Atributos que se manifiestan en la Identidad Esencial, la cualidad del flujo de la existencia que resuena al ritmo del corazón.

Si, por un lado, el yo recibe el influjo de la Identidad, por otro, puede estar inconsciente⁸ de esta realidad e, ignorando su condición de dependiente, de "sujeto" al "acto" del Nombre, se juzga una realidad independiente en sí misma: es el estado de "pretensión", poseyéndose de aquel atributo. Con la faz vuelta hacia el mundo, tanto "se sujeta" al mundo, recibiendo la influencia de otros y fragmentando su sentido interior de "yo", cuanto temporalmente se "distancia" de la presencia de la Identidad. El estado de presencia con el Señor, la permanencia en la esfera de la vida del corazón, núcleo del sí mismo, es condición de *tawḥīd*, de individuación entendida como "unicidad", mientras la identificación con el mundo, con los otros, es una fragmentación, lo que significa enfermarse, pues tiene el sentido de identificación con una "infirmidad"⁹. En este proceso

8 El sentido de la palabra "inconsciente" no es el mismo que el usado en la psicología. Ibn 'Arabī dice que los seres humanos son predispuestos al olvido pues todo fenómeno es un velo sobre sí mismo y el mayor de los velos es el yo-mortal. "Inconsciente", por lo tanto, tiene el sentido de olvido, pérdida o fragmentación de la conciencia de sí.

9 He consultado con Sandra Benato sobre los matices de la palabra "infirmidad". Según sus indicaciones se trata una cuestión compleja en el pensamiento akbarī que al considerar las diversas raíces de las palabras permite una comprensión ampliada e insospechada. *Īlla* no significa sólo causa sino también "infirmidad", la propiedad de ser infirme, inestable, de la misma manera que *ma' lul* significa no sólo cosa causada o efecto sino también "infirmidad". Así escribe Ibn Arabī: "La raíz del cosmos es infirme, y la enfermedad le es adherente. No hay remedio alguno que pueda librarlo de esta "infirmidad". En el capítulo dedicado a Elías del *Fusus al Hikam* Ibn Arabī escribe: "Una de las cosas que te muestran la debilidad de la especulación intelectual cuando se limita a la reflexión es que el intelecto juzga que la causa no puede ser causada por aquello de lo que ella es la causa. Tal es el juicio del intelecto. La ciencia de la manifestación divina afirma lo contrario, es decir, que la causa está causada por aquello de lo que ella es causa" (Pág 220, trad. Andrés Guijarro). Dice Sandra Benato en conversación que "Considerar, por lo tanto, causa como una precondition no es viable" y citando a Ibn Arabī: "profesar la causa es un efecto (una "infirmidad")" (SDG, p.19). Continúa Sandra: Para el Šaiḥ Al Akbar la "cura" o el correcto entendimiento, la "cosa firme" es el conocimiento de lo condicionado/incondicionado. (N.T)

el individuo oscila en extremos, ora acentuando el influjo de un Nombre esencial, ora rechazándolo, en función de identificarse ora con la propia sombra, ora con la sombra ajena, permaneciendo, en ambos casos, inconsciente u "olvidado" de sí mismo.

Tomemos, por ejemplo, el Compasivo, la capacidad de aceptación y acogida. Alguien caracterizado por este atributo experimenta situaciones en que necesariamente precisa dejar de lado la voluntad propia y priorizar al otro. Estas situaciones se repiten en intensidad creciente y, como el individuo desconoce el influjo de ese atributo esencial sobre él, ora acepta todo pasivamente, ora se vuelve intolerante, oscila en extremos, generando estados de dolor, tristeza, angustia, miedo o irritabilidad, ira, etc. Esa oscilación es señal de su infirmitad, de que su conciencia no está en reciprocidad con lo Real, pues, si fuese así, sabría que la expresión "equilibrada" del Compasivo es la medida de la necesidad, esto es, correlata a la situación. Como la Compasividad es innata en tal individuo, su inconsciencia del proceso es observada como una repetición de patrón¹⁰ de comportamiento donde la exigencia de la Compasividad es vista como una sobrecarga para el yo.

También es común la comparación de esas dificultades con otras personas. Sin embargo, lo que no se realiza, es que personas distintas vivencian las mismas circunstancias a partir de Nombres distintos. Esta actitud, en vez de aliviar la presión esencial sobre el yo, la intensifica, pues el sujeto se siente fragmentado, "fuera de sí", y su dolor es aún mayor que la intensidad de la exigencia del atributo esencial. "Obedecer" o "Desobedecer" a lo Real no significa, por lo tanto, una "legalidad" instituida cultural o religiosamente, sino una condición del sujeto en relación a la propia Identidad. Si la Compasividad caracteriza la esencialidad de un determinado individuo, quien más sufre con la intolerancia es él mismo, al paso que el "otro", aquel que provocó en él una reacción de intolerancia, va a recibir esta reacción a partir de un Nombre diferente y, por lo tanto, con una percepción distinta de la realidad.

Un estado de infirmitad también se puede dar cuando una circunstancia exige más de que un Nombre o cuando varios Nombres son accionados simultáneamente para lidiar con una realidad; o el individuo se identifica con sus sombras, sus procesos reactivos históricos. Todo eso lleva a la enfermedad, que comienza exactamente por la desconexión esencial: cuando el individuo se identifica con otros que no la Identidad Esencial, él pasa a encubrir más y más la propia vida, es decir, en vez de eliminar los velos de las situaciones y entender lo que está de hecho sucediendo por detrás de cada circunstancia, el esconde, con motivos reactivos, aún más la realidad. Con ello el flujo de la vida deja de seguir libremente y tenemos el padecimiento de la enfermedad en varios niveles.

Otra característica de todo existente es la pasión. Ibn 'Arabī usa la palabra *hawa*, que en el sentido común denota impulso, pasión, deseo de cualquier especie, pero que cuando observamos sus raíces, también encontramos sentidos como viento, abismo, espacio, aire, soplar, abrir profundamente, morir. El conjunto de estos sentidos remite a un estado de amor arrebatador, tal cual la imagen del viento que se precipita en el abismo. El *Šaiḥ* asocia esta pasión al amor divino, *magabbab* - el deseo de automanifestación divina - el mismo concepto que confluye en el Aliento del Todo Misericordioso y en la pasión inherente a la determinación de cada Nombre Divino, lo que intensifica el impulso creativo del Atributo, haciendo que el individuo reaccione compulsivamente.

10 Por más que el influjo de los Nombres sea continuamente nuevo, eminentemente creativo, y eso resulte de circunstancias externas distintas, el individuo siente que repite, o atrae, un mismo patrón de comportamiento, los mismos errores y las mismas dificultades. Si eso es así, se debe al hecho de que el individuo tiene una identidad "fija", osea, el es el que siempre fue/será. Por no conocerse, desconoce el Nombre que se presenta en la recreación a cada instante.

Lo mismo se da en la distinción sí-mismo/otro. Si el sujeto humano es ignorante de la presencia de los Nombres divinos en la constitución de su Identidad Esencial, tiende a un separatismo apasionado entre sí y el otro, y no percibe las formas externas como formaciones múltiples de una misma realidad. El conflicto es inevitable. Por otro lado, este es el "nivel" en que su Señor se desvela a su percepción: hay una reciprocidad inherente a la existencia, al umbral imaginal entre el desvelamiento y el "retorno" de la identidad para el sujeto que se desvela. Este umbral funciona como un filtro donde la realidad es experimentada de acuerdo con la configuración y la preparación del sujeto que la contempla. Sin embargo, en el fenómeno de la reflexión, hay siempre una contra-partida, una reciprocidad de "inversión":

Cada vez que un gnóstico contemple una forma que le comunica un nuevo conocimiento que no poseía antes, esta forma será la expresión de su propia identidad (*'ayn*) y en nada extraña a él. Es del árbol de su propia alma que él coge los frutos de su cultivo, del mismo modo que su imagen reflejada sobre una superficie pulida no es otra que el mismo, aunque el lugar de reflexión - la Presencia Divina - que le confiere forma, provoque las inversiones según la Verdad Esencial inherente a tal Presencia¹¹

La raíz de la enfermedad está, por lo tanto, en la ignorancia o en el olvido (inconsciencia) de sí que lleva a la "herrumbre" del corazón. Como el corazón es el núcleo donde reside el aliento vital y el aliento deriva de la presencia esencial, el corazón es el espejo donde lo Real se contempla y ese espejo se oxida con sentimientos negativos, juicios, sombras, máscaras del yo, etc. El Šaiḥ escribe:

Algunas veces Él alerta (a las criaturas) sobre el letargo o la iniquidad a través de algo que hace descender sobre ellas como una "infirmidad" (*'illa*) y una "enfermedad". Cuando la persona pierde la salud y siente dolor, sabe que una aflicción descendió sobre ella... Otras veces, Él alerta a los siervos a través de una sabiduría que se manifiesta en ellos sin que haya una infirmitad de *nafs*. Como lo Real es idéntico con sus *'illa*¹² esto les acontece súbitamente, como un desvelamiento divino... Pero sobre todo, algunas alertas divinas son dolores y calamidades que a las almas disgustan por naturaleza y ellas se vuelven para un Nombre que unifica todas las alertas y, así, se vuelven a *'illa*. A fin de cuentas, la enfermedad es llamada *'illa* y es una de las más poderosas alertas para el retorno a Dios, por la fragilidad que ella confiere. Entonces Dios hace de las ocasiones un velo sobre Sí mismo y las criaturas se inclinan delante del velo. Dios entonces es olvidado y el crédito transferido al velo (F.II, 490.3:SDG,p.126)

Nótese la secuencia del ejemplo dado por Ibn 'Arabī: el letargo o la inquietud son polaridades de un mismo sentimiento y ese sentimiento se refiere a un desvelamiento divino en la forma de uno de Sus nombres. Y estos extremos son enfermos tanto porque oscilan cuanto porque son asociados a una causa que en sí misma ya es efecto del propio comportamiento o nivel de identificación del individuo. Recordemos que hablar de nivel de identificación implica tanto una ontología como una epistemología, un modo de ser y un modo de conciencia. Es en ese momento que el individuo se acuerda de llamar por el auxilio Divino. Nótese, sin embargo, que ese Nombre a través del cual el individuo clama por Dios, es invariablemente uno de los Nombres que lo entifican en su Identidad Esencial. Si la enfermedad surge a partir de un stress, por ejemplo, el individuo sabe que necesita de Paz, y, por lo tanto, clama por lo divino a través del Nombre El Pacífico o el Pacificador, "¡Dame Paz!". Así, la situación de stress es un velo que encubre la necesidad de la Paz. Cuando el individuo se vuelve para "Lo Real en la forma de la Paz", su dolor empieza a aliviarse

11 Fusus, trad. Burckhardt. p.53

12 Aquí simultáneamente "causa y efecto"

pues el se alinea con el influjo de la vida que constituye su Identidad Esencial según el aspecto de la Paz. Una vez que la Paz (Lo Real) retoma su influjo o su presencia, el remedio o el medio terapéutico usado, la "causa secundaria" del alivio del dolor, recibe el crédito de la "cura". El individuo nuevamente se olvida del flujo de la Paz. Lo mismo ocurre con cualquier otro Nombre, de modo que todo camino lleva tan sólo a lo Real, sea por el dolor, o por el amor, nadie escapa de sí mismo ni de la proximidad de Aquel que nos es más próximo que la vena yugular (Corán 50:16). Innumerables veces Ibn 'Arabī retoma este versículo del Corán para decirnos que, de un modo u otro, la Vida es siempre correcta y del modo que debe ser. Cuenta él:

Cierta vez tuve un dolor en el brazo. Me volví hacia Dios, quejándome - el retorno de Job - en cortesía a Dios para no resistir al yugo divino, como hace el pueblo de la ignorancia¹³, que, resistiendo, se juzga el pueblo de la entrega, de los que confían todo en Dios sin protestar por nada y así asocian dos ignorancias. Cuando realicé lo que Dios me hizo entender a través de aquel sufrimiento, hablé: "Reclamé a Él sobre mi brazo, por tener poca resistencia". Entonces dije a mi alma: " ¡Llama por Él! ¿Dónde está su clamor cuando estoy expandido"? Y ella me respondió: "Reclamaré junto a Él por ti, mi pérdida es lo mismo que mi ganancia"

Si yo no me quejase sobre lo que me sucedía, habría escapado de ello y de mi naturaleza, lo que sería una ignorancia, conocida por los corazones que son compañeros de un estado por seguir a los profetas. Si yo no me hubiese apartado de Él, ningún clamor me llevaría de vuelta a Él.

Entonces dije a Aquel que me llamó: " A Su servicio!"¹⁴

Él respondió: "No deseo nada sino deleite. El afán se expandió, ¡aproveche! ¡Alcanzarme es lo mismo que aniquilarse!"

Entonces se alivió lo que yo había encontrado y lo que yo había testimoniado se ausentó de mí. (F III, 245.33: SDG, p.122)

El diálogo que el Šaiḥ mantiene con su alma, usando expresiones propias de su época y de su religiosidad, muestran que él se vuelve para su interior e intenta identificar el motivo de dolor a partir de su relación con lo divino, pero no sólo desde un punto de vista dogmático, como es propio de las prácticas religiosas, sino de lo divino que lo habita, de lo divino del cual él depende personalmente, de su Señor. Si él no se hubiese vuelto para esa Presencia, probablemente atribuiría el dolor a alguna otra circunstancia externa, y dejaría de testimoniar en sí mismo la falta de su "presencia" delante de la Presencia de lo divino. Esto significa que, por algunos instantes, su atención se había distanciado de lo Real y el se ausenta de la Presencia del atributo que lo regía en aquel instante. Cuando el retorna y, como musulmán, recita la expresión "*labaik allahuma labaik*" - aquí estoy , mi Señor, a Tu servicio!", retoma la conciencia del influjo del aspecto esencial dominante en el instante y su dolor se alivia. Lo Real, a su vez, responde en su intimidad a través de la certeza de que alcanzarlo es lo mismo que aniquilar su *yo-bašarī*. La receptividad del yo al Señor libera al siervo del dolor.

La falta de autoconocimiento nos lleva igualmente a la falta de reconocimiento de la singularidad ajena y a los estados relativos fundamentados en valores inconscientes y de pre-juicios.

13 O de los que ignoran o son ignorantes respecto a Dios. Nótese que si Ibn 'Arabī no predica la aceptación pasiva del sufrimiento, como ocurre en algunas tradiciones, sino la vuelta a lo Real, entendiendo que el distanciamiento aflige, pues resulta de una desatención a la Presencia, o lo que es, antes de nada, una falta de cortesía (*adab*) para con el Señor. Por otro lado, la aproximación y el aniquilamiento también vacían el dolor.

14 Osea, se presentó la Presencia encubierta por el dolor en el brazo. Recordamos que "*labaik*", ¡a su servicio!, es una expresión usada en el *hajj*, durante la circunvolución de la Caaba, para presentarse delante de lo Real.

Esta es una forma de "enfermedad" muy común: una observación más atenta puede mostrar, por ejemplo, que el sujeto generoso (o el gentil, o bondadoso, o valiente, etc) por actuar de modo inconsciente en torno de la Generosidad, espera que el otro también actúe a partir de ese valor. Esto quiere decir que el influjo esencial, a pesar de desconocido para la mayor parte de las personas, tiene una fuerza ontológica de manifestación más intensa que la reactividad del yo, pero el yo, como receptáculo de esa fuerza, la expresa a partir de sí¹⁵ en cuanto sombra, de sus caprichos particulares y no conforme al influjo de la Presencia esencial, provocando una polaridad yo-Sí mismo, interior-exterior, exterior-interior. A partir de esa inconsciencia/encubrimiento surgen los padrones compulsivos o repetitivos de comportamiento: el individuo generoso, en un determinado momento, se cansa de ser generoso pues, a partir del entendimiento y estados del yo, nadie es entonces tan generoso como él: como desconoce su Identidad, exige de los demás aquello que lo caracteriza esencialmente y, por mucho que los otros intenten corresponder a sus expectativas de generosidad, jamás alcanzan la intensidad de la generosidad que caracteriza el influjo del Nombre El Generoso, pues sus Identidades son agrupadas alrededor de otros nombres. Conforme escribe el Šayh:

Debes saber que lo Real no creó las criaturas con una misma constitución. Al contrario, Él las hizo de constituciones diversas. Esto es obvio y auto-evidente para quien observe, en función de la disparidad entre las personas, bien se comprenda a partir del pensamiento racional o de la fe. Dios nos dijo que el hombre es el espejo de su hermano. Así el hombre ve en su hermano alguna cosa de sí mismo que no vería sin este. Pues el hombre es velado y enamorado por sus propios caprichos. Pero cuando ve un atributo en el otro, cuando ese atributo en realidad es suyo, ve su propio defecto en el otro. Entonces conoce su fealdad, si el atributo es feo, o su belleza si el atributo es bello (F.III, 251.3: SPK, p.351)

Aquello que vemos como "falta" en el otro se refiere a nuestros propios atributos y lo que juzgamos como feo o bello depende del atributo con el cual estamos operando en ese momento, pues el juicio, la sensación de falta o exceso de determinada fuerza esencial ocurre a partir de la determinación del Sí mismo. El individuo pasa a considerar los valores o fuerzas presentes en la Identidad esencial como si fuesen originarios en él mismo, o como si fuesen méritos personales, desconociendo que, de hecho, está construyendo sólo una sombra de sí que vuelve a revivir las circunstancias a partir de las experiencias históricas y, por lo tanto, no actúa, solamente reacciona. La recreación a cada instante, asociada a la repetición inconsciente de los patrones de comportamiento conduce al yo a expresar el influjo de la Presencia esencial a partir de su propio límite, y eso genera un estado en el cual ya no da cuenta de su expresión. Surge entonces una condición generalizada de falta de energía, de cansancio, de desgaste físico, emocional y mental y el individuo pasa a actuar de acuerdo con el polo opuesto de la expresión esencial: en el caso de la Generosidad, se vuelve mezquino. Así, la atribución de la virtud a sí (*yo-bašarī*) no comporta la presión o la intensidad de la presencia de la Identidad e invariablemente sucumbe a la reactividad en vez de experimentar el flujo de la presencia esencial y su receptividad a las circunstancias que necesitan de la Generosidad.

15 Recordemos que el *yo-bašarī*, en tanto siervo, es vacío de sí. Sin embargo, sin esa conciencia, es una acumulación de representaciones y experiencias históricas pasadas que, por ello mismo, son "sombras", mientras la luz de la Presencia, de la cual es portador, está siempre en el "instante" renovado continuamente.

Nótese, sin embargo, que la oscilación en extremos ocurre en la experiencia del individuo y no en la fuerza esencial: la mezquindad no es el opuesto de la Generosidad¹⁶, sólo la respuesta del individuo que atribuye la Generosidad a su yo-mortal. Sentimientos, pensamientos, percepciones, sensaciones de ese nivel de conciencia son modos de sostenimiento y defensa de la "sombra" o del yo-mortal y nada informan de la esencia sino la necesidad de volver la faz hacia el Señor, la necesidad de que el yo es incapaz de abordar la realidad.

Cuando el desequilibrio es experimentado, hay un desalineamiento entre el sujeto y la Identidad que debe ser reorientada de modo que restaure el equilibrio. Ibn Arabī trata el asunto del mismo modo que un individuo enfermo necesita del auxilio de un médico:

El médico divino trata los trazos del carácter y disciplina los deseos individuales del alma a través del recuerdo, del consejo, y llama la atención para los asuntos elevados y aquello que pertenece a aquel que oye...Cuando el médico divino surge, y él es el Profeta, o heredero del Profeta, o el santo - examina lo que es exigido por la configuración (*naš'a*) del alma. El alma se somete a él y coloca las riendas en sus manos, de modo que él la entrena y toma actitudes para que alcance la felicidad. Si el alma está en desequilibrio, el médico la conduce a su opuesto, a lo que su configuración exige, explicándole como usar aquel desequilibrio de tal modo que será alabado por Dios y el alma encontrará su felicidad. Pues el médico no puede configurar el alma en una nueva configuración, ya que "Tu Señor concluyó creación y carácter" Nada queda en sus manos sino esclarecer las ocupaciones propias del alma" (F. II 236.3: SPK, p.305)

Por otro lado, la inestabilidad es característica del movimiento de la vida que, como expresión de la Identidad, constantemente se actualiza en traducibilidad interior-exterior, exterior-interior. La experiencia del desequilibrio tanto puede provocar felicidad (expansión), como sufrimiento (contracción), dependiendo de las relaciones que se establecen en la polarización de las situaciones entre dos o más individuos o en el individuo mismo. Vale recordar que tanto los estados (o sentimientos, circunstancias, pensamientos o el modo de ser transitorios del sujeto) cuando las estaciones (planos de conciencia, nivel de proximidad con lo Real) responden por la experiencia de placer o dolor, mientras que la experiencia de la Identidad es experiencia de "éxtasis", estado de conciencia unitiva u amorosa (*wajd*). Así, por más difíciles que las circunstancias se presenten, dice el Šayh, ambas manos divinas son benignas; placer y dolor, expansión y contracción o cualquier otro par de opuestos conducen a la necesidad de la Presencia esencial pues los trazos de carácter, en cuanto calificativos de la Identidad Esencial, producen situaciones de vida - por el movimiento de interacción del propio sujeto con los demás - que provocan y exigen la presencia de aquel trazo en particular y, como consecuencia, la experiencia de los estados son diferentes en diferentes individuos. De este modo, el "equilibrio" no es evitar los extremos y sí establecer la receptividad a la traducibilidad de la vida: en algunos momentos es necesario un máximo de generosidad y en otros, ese momento máximo es una distorsión. Podemos considerar esa "ciencia del equilibrio" como *adab*, vivenciado a partir de la sinceridad del corazón a la Presencia que se manifiesta en la medida en que se hace necesaria.

Ibn 'Arabī cuenta, en ese sentido, una experiencia personal. Dice él que, mientras escribía el capítulo 167 de las *Futūhāt*, exactamente sobre la "Alquimia de la Felicidad" y estaba a punto para describir la "estación de Abraham", supo, de antemano, sobre algunas circunstancias que exigirían de él Clemencia y Compasividad.

16 Nótese que, esencialmente, no hay contradicción entre los Nombres, del mismo modo que *wujūd* no posee opuestos. Si hubiese un opuesto a *wujūd* eso implicaría un "otro" Real

Sabe que mientras yo estaba en el proceso de escribir estas líneas, cerca del *maqām Ibrāhīm*... fui tomado por el sueño y oí uno de los espíritus del Pleroma Superior anunciar, de la parte de Dios: "Entra en el *maqām Ibrāhīm*" - un *maqām* que para Abraham, consiste en ser compasivo (*awwāh*) y clemente (*halīm*)" (Corán 9:114) entonces entendí que Dios necesariamente me daría las fuerzas que acompañan la Clemencia pues alguien sólo manifiesta Clemencia en relación a las personas sobre las cuales posea ascendencia. También supe que Dios me probaría por medio de acusaciones difamatorias que serían dichas contra mí y que me afligirían muchísimo, pues Dios usó la palabra *halīm*, que es forma de intensidad. Más allá de ello, Abraham fue descrito como *awwāh*, que es una palabra que se aplica estrictamente a alguien que suspira demasiado cuando percibe la majestad Divina, siendo incapaz de rendirle glorias, pues el ser contingente es incapaz de exaltar y glorificar la Majestad Divina como Ella merece (F. I, p.722, trad. Addas, 2000, p.124)

A través de este relato podemos comprender que tanto la Clemencia cuanto la Compasividad se van a manifestar donde son "necesarias", del mismo modo que es "lo que necesita" que demanda lo Necesario mientras que lo Necesario en sí sólo se manifiesta donde es "necesitado".

Ibn 'Arabī sabe que va a sufrir circunstancias difíciles que exigirán de él la máxima respuesta de la Clemencia. Por otro lado, sabe también que la Clemencia, por su propia esencia, preconiza ascendencia sobre aquellos que la demandan: el ser Clemente sólo ejerce la Clemencia a partir de un nivel "encima" o sea, sobre alguien o una situación en que posee ascendencia. Ya la Compasividad, en su característica fundamental de aceptación amorosa y sumisión, "suspira" delante de la Majestad. Las dos fuerzas asociadas generan la circunstancia en que el Šaiḥ es sometido a acusaciones violentas, sin tener otra alternativa sino aceptar y disculpar. Por otro lado, la aparente debilidad del Compasivo, expuesto a la tiranía, se revela como una "fuerza" que absorbe el impacto sin fragmentarse, justamente por no enfrentar, esto es, el "enfrentamiento", en ese caso, es la propia habilidad de "sujeción" que no prioriza el enfrentamiento.

Como Ibn 'Arabī es consciente de la presencia del Clemente en su propia Identidad, sabe que recibirá fuerzas para hacer frente a la situación; su *yo-bāsarī* sólo precisa abrirse para recibir la presencia del Clemente en la medida en que la Clemencia sea necesaria en aquella circunstancia. Vemos nuevamente la transitividad interior/exterior, tanto en Ibn 'Arabī mismo - para conseguir hacer frente a la demanda exterior -en cuanto a aquellos que lo difaman también "necesitan" de la Clemencia. Si necesitasen, por ejemplo, de la Confianza, no actuarían con calumnia y difamación. Mas nótese, por otro lado, que sólo calumnian y difaman porque Ibn 'Arabī, él mismo, es portador de la Compasividad. La observación de las circunstancias de la vida, de los propios sentimientos y pensamientos, ayuda a comprender la influencia del Nombre al cual estamos sujetos, desde que entendemos que la falta de auto-conocimiento - que implica en distanciarse de su Señor - produce cualquier tipo de sentimiento, dependiendo de cuanto la circunstancia amenace la autopreservación del yo.

Tomando el ejemplo del Šaiḥ, en la medida en que el viviese las circunstancias de injuria y agresión y se identificase con el valor externo que las motiva, sin conciencia de la Clemencia y de la Compasividad, la tendencia del yo sería polarizarse, fragmentar su condición interna de unicidad (*tawḥīd*) y oponerse fuertemente al agresor según la dinámica peculiar del agresor. Esto significa intensificar los trazos de base¹⁷, aquellos que son afirmados en la dualidad, externos al individuo.

17 Ibn 'Arabī define "trazos de carácter de base" como aquellos asociados a la vivencia del yo históricamente, consecuentes de su identificación con el mundo; esto incluye la educación, religiosidad, cultura, lugar y época de nacimiento, asimilación de comportamiento ajeno, valores éticos, morales, etc.; "trazos de carácter noble", que son atributos que configuran la Identidad Esencial, la faz vuelta hacia el Señor.

De un modo contemporáneo, podemos decir que el individuo asimila patrones de comportamiento ajenos a su realidad esencial y se distancia cada vez más de sí mismo, o que, necesariamente, le trae infelicidad. En el lenguaje de Ibn 'Arabī esto "oxida" el corazón y progresivamente distorsiona el influjo de la luz de la Identidad sobre el individuo.

Otra posibilidad es que, cuando la expresión del sujeto es experimentada negativamente, puede haber falta de reciprocidad en la expresión de la Identidad, así, cuando se relaciona con otro, no lo hace a partir de su propia realidad y no respeta la realidad ajena. El sentimiento negativo puede, entonces, expresarse como respuesta de un Nombre a un individuo o circunstancia donde no hay un encuentro con *wujūd* y, por lo tanto, la reacción tiende a conducir a la "no-existencia", a un patrón que niega *wujūd* y, sin receptividad entre lo que "necesita" y lo necesario, sino simplemente una exigencia sin correspondencia a aquel que realmente demanda. En otras palabras, un individuo cuya conciencia esté limitada a las propias representaciones y creencias, no tiene la apertura o sensibilidad suficiente al otro para establecer una relación de reciprocidad. Sin esa reciprocidad el no encuentra "realidad", sino una deformación de la propia creencia y con eso su reacción encuentra el "mal" en cuanto sentimientos negativos que tienden a representar el yo como absoluto y llevar al sufrimiento, tanto personal cuanto de los que con él conviven.

Se trata, entonces, de ordenar y armonizar la respuesta personal al Nombre verdadero que se presenta y pide por la afirmación de su realidad. Es el "volver íntegro", *isfād*, método relacionado a la presencia del Señor o del Nombre dominante del momento. Ibn 'Arabī recuerda que el atributo básico del nombre del Señor (*rabb*) es *islāh*, palabra que significa "volver completo, sano, íntegro" o aún remediar, conciliar, establecer la paz, de modo que el cosmos necesita del Señor para que pueda llegar a su propia *maslaha*, palabra de la misma raíz y que significa integridad. El opuesto de este es el estado de corrupción y el corromper, *ifsād* que podemos entender también como fragmentación, distancia de sí mismo. El sí mismo, por lo tanto, es aquel que lleva a la individuación mientras "se vuelve real": Vivo, Consciente, Capaz, Deseoso.

Como la configuración de la Identidad Esencial implica la presencia de varios Nombres, hay una "rotación" de preponderancia entre ellos, de modo que a cada momento estamos en un nuevo "estado" y la realidad nos exige un movimiento nuevo, lo que lleva a Ibn 'Arabī a hablar sobre el "conflicto" (*tanāzu* ') entre los Nombres:

Un Nombre divino llama a alguien que es gobernado por la propiedad de un segundo Nombre divino cuando sabe que esta propiedad llegó a su término. Entonces otro Nombre predomina. Y así continúa, en este mundo o en el próximo. De este modo, todo otro que Dios es llamado por un Nombre divino a la generación de un estado (*hāl kawnī*) al cual el nombre se liga. Si el objeto de la llamada responde, es dicho "feliz", *sa'īd*, (o bienaventurado). Si no responde, es dicho "desobediente", "desventurado" (*šaqī*).

Tu puedes discrepar y decir: "¿Cómo puede un Nombre divino llamar y la criatura negarse a responder ya que es frágil y sumisa al poder divino? Nosotros responderíamos: No se niega a obedecer en relación a sí misma y a su propia realidad, pues está constantemente sumisa. Pero, como está bajo el control de un Nombre divino, este Nombre le impide responder a aquel que la llama. Y entonces ocurre un conflicto entre los Nombres divinos. Sin embargo, los Nombres están en condición de igualdad y la propiedad dominante pertenece a lo dominante que es el Nombre que la posee cuando el segundo Nombre llama. En esta situación, aquel que la posee es más fuerte.

Y entonces discreparías: "¿Por qué la persona sería responsabilizada por esta recusa?" Y responderíamos: porque ella atribuye esta recusa a sí misma y no al Nombre divino que la controla.

Y aún discreparías: "Pero su ignorancia deriva del Nombre divino cuya propiedad lo gobierna".

Responderíamos: la ignorancia es una cualidad que pertenece al no-existente (*amr 'adamī*): no es ontológica. Y los nombres divinos infunden solamente la existencia. Así, la ignorancia pertenece a aquel que es llamado (F. II, 592.32: SPK, p.55)

Los Nombres que se presentan en la configuración de la Identidad Esencial no siempre forman un conjunto armónico. Por ejemplo, considerando que determinado individuo sea "configurado" por Lealtad, Valentía, Libertad. Si él no estuviese atento, y conforme a su identificación con sus experiencias biográficas, una situación puede exigir Lealtad, pero él puede sentirse aprisionado, pues la Lealtad genera un lazo de restricción en el comportamiento al vincularse con la Libertad y con la Valentía. Si el individuo tuviese un histórico de emociones negativas en relación a la expresión de uno de estos aspectos, va a sentir una división interna en cuanto al modo de actuar. Y este conflicto aumenta aún más si varias personas estuviesen envueltas en la misma circunstancia, pues él tendría que reaccionar delante de cada una de ellas a partir de un aspecto diferente. Cuando el individuo es ignorante de la raíz de ese conflicto él interrumpe el flujo de un Nombre por su rechazo en alinear su conducta. Tener conciencia del proceso lo ayuda a escoger libremente a que Nombre servir (F.III, 64.7: SPK, p.56), osea, en una determinada situación, él puede optar por actuar a través de cualesquiera de los Nombres que constituyen su Identidad Esencial. Pero esta elección es condicionada por el autoconocimiento, lo que implica el conocimiento de la exigencia del instante.

Debemos recordar también que, a pesar de que cada circunstancia priorice un Nombre específico en función de lo que es exigido, el Nombrado es siempre el mismo. El problema, como Ibn 'Arabī menciona en el texto de arriba, es atribuir "el señorío" a sí mismo, lo que implica un interés personal vuelto hacia el siervo como agente. Escribe él: "Puede ocurrir, entre los Nombres divinos, una estación mutua, como una lucha por un individuo que se haya opuesto a la orden de Dios. Él es buscado por el Perdonador y por el Misericordioso, pero también por el Vengador o por el que Perjudica"¹⁸ (F.III, 526.12: SDG, p.119) En este caso - dice él - por un lado, si la circunstancia está bajo la jurisdicción de la Ley, sabrá lo que es permisible y no. Pero, por otro lado, si no hubiese prescripción sobre el asunto, tan poco habrá error, pero esto no exime al siervo de buscar la actitud más apropiada y de investigar el origen del conflicto, que puede estar en la raíz de un capricho personal y no en la exigencia de la circunstancia, pues incluso un Acto del Vengador no provoca dolor si la venganza proviene de lo Real. Al contrario, si la venganza surge a partir de un estado del *yo-bašarī*, el dolor es inevitable.

Ibn 'Arabī aconseja "vaciar" el yo, distanciarse de la situación externa y aproximarse del Señor para entonces aprehender la realidad: "El estado correcto exige que la persona se vacíe y se desvincule de sí misma en pro del Uno, pues el Uno sabe que la persona se desvincula por Él y se vacía de todo "otro" que no Él. Entonces cabe a Él asumir el asunto" (F.II, 417,22: SDG, p.127) Esto permite que la cara específica que intercepta la polaridad de una situación se pueda manifestar

18 Debemos entender que todos los nombres son inherentemente positivos pues nominan fuerzas ontológicas. El Vengador o El que Perjudica son nombres tomados a partir de los Actos divinos, de las consecuencias ontológicas según la reciprocidad entre los Nombres, entendiéndose que solamente lo Real es quien, de hecho, actúa. Por ej., en una situación donde haya una ofensa y, entre los Nombres de aquel que reciba la ofensa esté la valentía, la situación de la ofensa invoca en el la necesidad del coraje que puede ser entendido como una "venganza". O, si el Nombre que se presentaba a aquel que ofende fuere El Justo y ese individuo actúa a partir de la biografía del yo mortal, ciertamente ofende por motivo egoico y, en ese caso, sólo se vuelve receptivo al Perdón en la medida en que reconoce su error, lo que implica desvelamiento, elevación de la conciencia y "pulimento" del corazón. El Perdón sólo ocurre donde hay arrepentimiento. Así, para Ibn 'Arabī, todo lo que aparece, aunque múltiple, es un desvelamiento de la Misericordia divina.

y libera al individuo en relación a las exigencias de aquella circunstancia. El proceso exige autoconciencia y autoconciencia exige receptividad a la vivencia esencial.

El Šayḥ escribe sobre las varias prácticas de este proceso de autoconocimiento¹⁹ Una de ellas, y de las más exigentes, es el autoanálisis. Afirma él:

Existen tres peligros que pueden impedir que te examines a ti mismo, que hagas la balanza de tus actos y seas grato a tu Señor. El primero de estos peligros es la inconsciencia y la inquietud. El segundo es la avalancha de deseos y gustos que manan de tu yo mortal. El tercero son los malos hábitos, que te transforman en un autómatas. aquel que pueda protegerse contra estos tres peligros, con la ayuda de Dios, encontrará salvación en ambos mundos.

Podemos fácilmente entender esos tres peligros de los cuales habla Ibn ‘Arabī : el stress del día a día acentúa aún más la inconsciencia y la inquietud: silenciar o aquietarse por un minuto es tarea difícil para la mayoría de las personas. Sin embargo, responsabilizar al ritmo de las obligaciones cotidianas no es razonable, pues somos nosotros mismos quienes estimulamos, a través de las falsas identificaciones , el ritmo en que vivimos. Esas identificaciones proceden exactamente de los caprichos del yo que nos conducen a buscar exteriormente un modo de llenar la falta de Sí mismo. Como esa "avalancha" de caprichos nos deja aún más vacíos, nos transformamos en autómatas inconscientes, aferrados a hábitos que nos alinean aún más de nosotros mismos. Silenciar - "retirarse de sí" - y oír el corazón es el primer paso.

Retirarse de sí permite la escucha, el alineamiento con el corazón, la Caaba del Ser, que continuamente recibe el influjo de la Identidad y, por lo tanto, informa todas las otras facultades humanas, incluyendo los sentidos, la mente y el intelecto. Así, todo proceso cognitivo, o que lleva a la conciencia, incluyendo sensación física e imaginación, depende del influjo del Nombre dominante, y toda percepción es una "señal", en el "alma y en el horizonte", marcado por la Generosidad, o por la gentileza o por la Bondad, Gracia, etc. Escuchar esa Presencia es fundamental para la auto-observación.

Si el corazón estuviese "distráido, o adormecido o todavía ocupado con las emociones, creencias y representaciones mentales reactivas, permanecería "velado" bajo sus estados pasados, se vuelve "sujeto" de estos y automáticamente surge una "compulsión"²⁰ asociada a estas representaciones. En esta condición se pierde lo que el Šayḥ llama de un "tipo relacional de discernimiento" que se basa en distinguir "los niveles y el hecho de que algunos (modos de conocimiento) son influenciados por otros" (SDG, p.190), osea, una superposición de significados que encubren y confunden los actos del individuo sujeto a otro excepto al Sí mismo.

Un segundo paso es el *adab*, alinear corazón y comportamiento: el individuo fragmentado se vuelve "íntegro" a partir del Sí mismo en reciprocidad con el mundo. Eso exige atribuir a cada uno su realidad, reconocer en el otro el "lugar" desde donde habla, cual su demanda y presencia esencial. La escucha del corazón permite un conocimiento "inspirado" del modo de actuar, volviendo todo acto "bello", como escribe el Šayḥ:

19 *Kitab Kunh ma la budda minhu lil-murid*. Es un libro escrito en Mosul, Iraq, en 1204, como una serie de consejos a los buscadores de la espiritualidad. Existen varias traducciones disponibles; la que usamos es la de James W. Morris, que consta en el site de MIAS- http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/sp_seeker.pdf.

20 La palabra compulsión, *jabr*, no debe ser entendida en el sentido freudiano, aunque el sentido freudiano también está incluido en el modo que Ibn ‘Arabī trata este término. La compulsión que adviene de la sombra es un velo del yo y la compulsión que adviene del influjo del Nombre predominante en el momento es sentida como una orden del Señor, como un modo de Presencia esencial en el cual el yo no se expresa a partir de una reactividad personal sino de su vaciamiento, que propicia el desvelamiento.

Si las personas conociesen el alcance de aquello a lo que llamamos atención con esta cuestión, nunca recompensarían a alguien que les haya hecho un acto "feo" con actos igualmente "feos"; y nunca verías en el cosmos sino aquellos que perdonan y son íntegros. No obstante, los velos sobre la visión interior son densos y no son nada más allá de los deseos personales y de la intención de apresurar reacción y venganza (F. IV, 24.11: SDG, p.123)

Y, si aún así la criatura no supiese como actuar, el Šayḥ da otro consejo: lo inmanente es lo Bello y, por lo tanto, toda expresión debe conducir a lo Bello y lo Bello es "completo", íntegro, *islāh*. La actitud bella, *hasanā*, es un modo de "volverse íntegro". Lo íntegro, *sālih*, es aquel que practica "actos de integridad" (*sālihāt*) que no corrompen o fragmentan ni a sí mismo ni a otro y, de este modo, conducen al *salām*, a la paz, concordia, a la *salāma*, "el camino de seguridad", de la salud y de la integridad consigo mismo. Osea, un acto íntegro es aquel mediado por el *haqq*²¹, por la veracidad y realidad de los sujetos envueltos; "volver íntegro" es un modo de "hacer lo bello", *ihsān*, que también implica "perfección".

Para ejemplificar la cuestión, Ibn Arabī usa el ejemplo del Perdón (F: IV, 24.11: SDG, p123), palabra que posee sentidos "opuestos": *afw* significa tanto eliminar, sobrepasar, cuanto aumentar, ampliar, conceder. Así, el "volver bello" tanto anula lo "feo" cuanto amplía la magnitud de la presencia del Nombre en aquel que perdona lo que hace que este individuo reciba en sí mismo la presencia ampliada de su Señor en cuanto Perdón, y esto necesariamente implica felicidad. En otro texto el afirma: "Sabe, sincero oyente, que el Pueblo de Dios, cuando lo Real (*al-Haqq*) les llama para Sí...coloca en sus corazones algo que los atrae para la verdadera felicidad. Así ellos buscan por ella hasta encontrar en sus corazones una cierta ternura y humildad y se esfuerzan por la paz y por el alivio del estado de las personas comunes que, en su condición, normal, poseen envidia mutua, ganancia, hostilidad y oposición".

Por otro lado, no hay nada de erróneo en la vida: en ella, el *tawḥīd* (unicidad) del sí mismo, la individuación, abarca la vivencia de lo Real en tránsito: a cada momento un aspecto de la identidad es llamado a exponerse de acuerdo con la exigencia o la necesidad del *tawḥīd* colectivo y es este proceso que caracteriza el ser necesario, el Ser actual en sí: el ser necesario actualiza una falta, una ausencia (*ḡāyb*), en la medida en que esta falta se plenifica como receptividad a una presencia determinada.

En la experiencia de la vida cotidiana esto implica sinergia, donde cada criatura es, delante de otra, simultáneamente una falta y una presencia: trae consigo una determinación propia que busca actualizarse. Es una presencia porque carga su propia determinación o los valores fundamentales de su Identidad; y es una ausencia porque su singularidad no es la misma del otro y, de este modo, los atributos que caracterizan el otro se expresan en ella como una falta. La actualización de presencia/ausencia sólo se establece donde se hace necesaria, en la reciprocidad con el otro o en la reciprocidad de la subjetividad personal, en la sinergia del Yo-Mismo

A la medida del desvelamiento, del autoconocimiento, corresponde la intensidad de la inspiración, *ilhām*, la receptividad a la Presencia de lo Real en el instante. Como define Jurjānī²², la inspiración es "un término que designa el influjo de la Presencia divina en lo íntimo de la conciencia (*rūh*, espíritu) y la ciencia (*ilm*) que surge en el corazón" Esto significa que la conciencia amorosa o unitiva se hace presente en los pares de la correlación: en el yo, como la necesidad de actualizar el aspecto determinado de la Presencia, que es llamada a manifestarse a

21 Según el *hadīṭ*: "Tu alma tiene un derecho sobre ti, tu Señor tiene un derecho sobre ti, tu huésped tiene un derecho sobre ti, tu esposa tiene un derecho sobre ti; da a cada uno que detenga un derecho lo que le es de derecho"

22 Jurjānī, *Le Livre des Définitions*, termo 212, p.83. Ver también las entradas 681 y 1722.

partir de la falta o de la necesidad que el "otro" clama. En el otro, la plenitud del aspecto de Presencia que se expresa como falta delante del yo. Las relaciones de yo-otro se establecen, por lo tanto, en el plano inherente a la traducibilidad yo-sí mismo, yo-otro, presencia-ausencia. La individuación, como actualización continua de las relaciones de necesidad y mutualidad entre los polos de la realidad, transluce en el mundo tanto cuanto aparece en el influjo de la transitividad, se descubre vivencia amorosa. El Sí mismo coincide con la llamada de su tesoro oculto.

Traducido del portugués por José Antonio Lozano