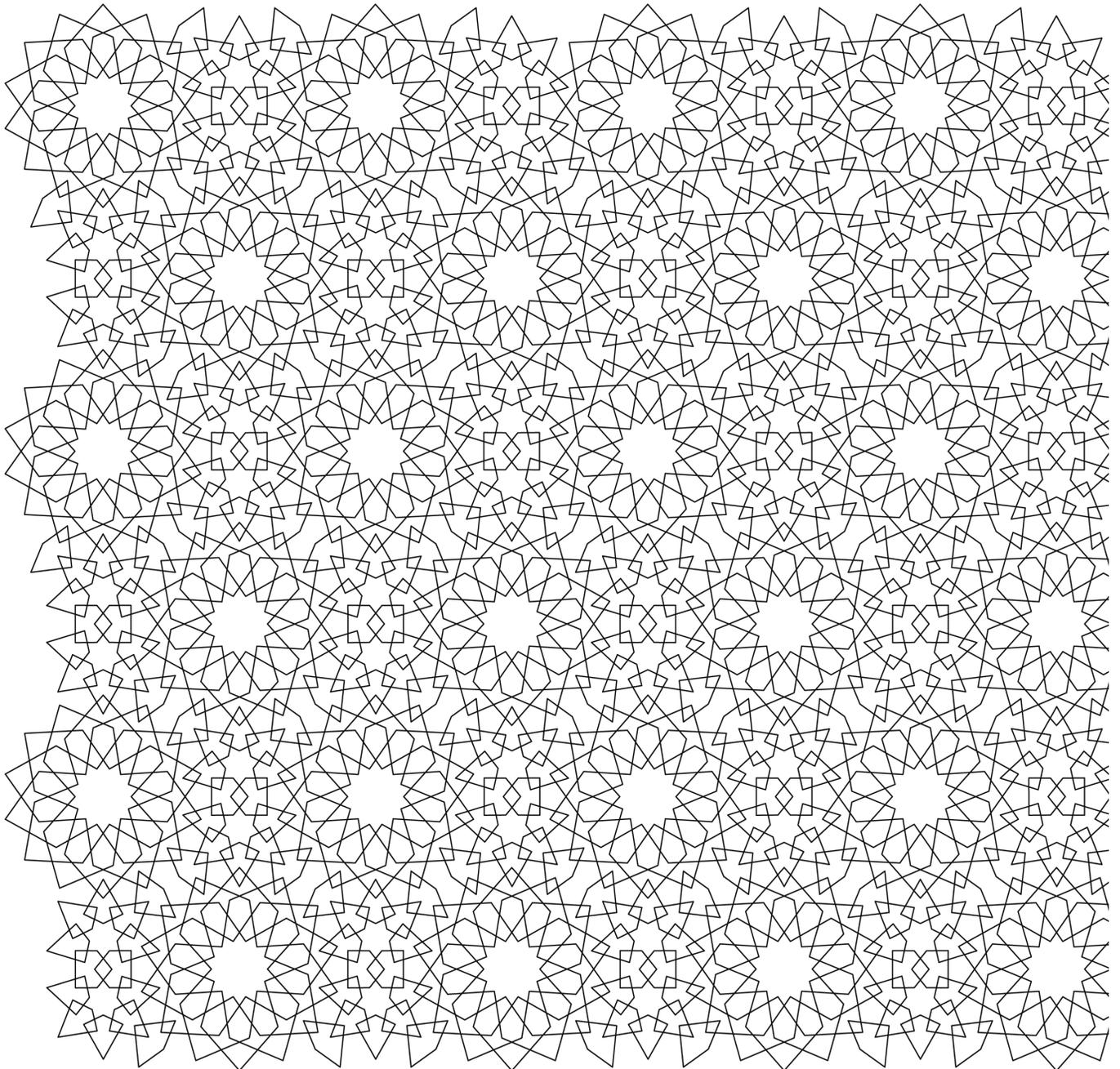


**CREACIÓN CONTINUA:  
«EL ABANDONO DE TODA CERTEZA»**

**Fernando Mora Zahonero**



«Verás pasar las montañas, que tú creías inmóviles, como pasan las nubes»  
(Corán, 27:88).

## FILOSOFÍAS DEL SER Y FILOSOFÍAS DEL ACTO

«No podrás descubrir, sea cual fuere el camino que recorras, los linderos del alma», dijo Heráclito,<sup>1</sup> palabras que concuerdan perfectamente con la afirmación de Ibn 'Arabī de que el yo es un océano sin orillas. A Heráclito también debemos la célebre declaración, transmitida por Platón, de que es imposible bañarse dos veces en la misma agua de un río, que irrumpiría en el panorama de la filosofía helénica en abierta oposición a la supuesta inmutabilidad y estabilidad del ser propugnada, entre otros, por Parménides y el mismo Platón.

Existen diferentes sistemas de pensamiento. Tenemos, por un lado, las visiones del mundo de carácter esencialista o substancialista —es decir, las llamadas filosofías del ser—, cuyos padres intelectuales en el ámbito occidental fueron los griegos. Y hay, por otro lado, otro tipo de cosmovisiones, que se encuadrarían en las denominadas filosofías del acto —y, más concretamente, del acto creador de Dios—, representadas en principio por las tradiciones proféticas de las religiones del Libro, esto es, judaísmo, cristianismo e islam, antes de que recibiesen la influencia de los pensadores helénicos y tratasen de conciliar su visión del ser absoluto, sin ningún contacto con el no-ser, con la perspectiva semítica del divino acto creador, capaz de extraer el ser del no-ser.

Las filosofías esencialistas tienden al reduccionismo porque subordinan la acción al ser y ambos al concepto o pensamiento, hasta que, finalmente, el *cogito* cartesiano termina consagrando al pensamiento como medida de todas las cosas y máximo garante hasta de nuestra propia existencia. Pero el empeño de este tipo de filosofías en fijar el flujo viviente de la realidad les lleva, en ocasiones, a perder de vista que esta no puede ser circunscrita a categorías conceptuales inertes, sino que es un proceso completamente dinámico y multiforme en el que todo se halla sometido a continua transformación, en camino de ser a no-ser y viceversa, y en donde las dimensiones externa e interna de la existencia nunca permanecen estables ni por siempre las mismas.

Las filosofías del ser, basadas en el principio de identidad o no contradicción, se caracterizan por una lógica lineal y excluyente en la que la realidad sólo puede ser, sin matices intermedios, blanca o negra, positiva o negativa, existente o inexistente, una realidad de la que queda excluida toda ambigüedad y en donde A siempre es A, y B siempre B. La respuesta a cualquier pregunta debe ser, de manera tajante, afirmativa o negativa, pero nunca «sí» y «no» al mismo tiempo. Se trata de una

1 Agustín García Calvo, *Razón común*: Heráclito, Editorial Lucina, Madrid, 1985, p. 296.

lógica inflexible que no aceptaría, como declara en ocasiones el gran Šayḥ, que el cosmos existe y no existe o que es, al unísono, Dios y no-Dios. Otro de los rasgos de las filosofías esencialistas es que la nada, el no-ser, parece excluido de su horizonte filosófico.

Por su parte, las filosofías del acto —y, en particular, el pensamiento sufi— sustentan una visión dinámica de la existencia que no se basa tanto en el ser como en la acción. Según este tipo de filosofías, Dios no es un ser, y mucho menos un ente supremo, sino el acto que otorga la existencia. Para entender mejor por qué el sufismo es una doctrina antiesencialista debemos tener bien presente que aquello que se denomina el interior o el aspecto no manifiesto de Allāh —o tal como Él es para sí mismo— es completamente inasequible y trasciende cualquier concepto, definición o categoría. Dios sólo es Dios para quienes son capaces de reconocerlo como tal en sus ilimitadas manifestaciones teofánicas (*tağalliyāt*), pero ignoramos lo que Él es en sí mismo. Por eso, cuando afirmamos en términos ontológicos que Dios es o existe, esa declaración es casi una irreverencia teñida de ignorancia, dado que, en cualquier caso, Él existe de manera radicalmente distinta a como lo hacen las criaturas condicionadas. Dios no puede existir del mismo modo que otros seres porque Él es el acto que los trae a la existencia. Dios no es un sustantivo, sino un verbo, y aquello que lo emite está más allá de categorías humanas tales como ser y no-ser, cambio y permanencia, quietud y movimiento.

A ello debemos añadir que Él es el Creador constante de cuya acción generadora inagotable nos informa el Libro sagrado cuando señala que “no cesa de crear” (C. 35:81). Al contrario de lo expresado por el Génesis bíblico (2:2), en donde se nos asegura que Dios descansó en el séptimo día, el Corán proclama que “no conoce sueño ni reposo” (C. 2:255) y “siempre está ocupado en algo” (C. 55:29). Nos encontramos en el corazón de esta filosofía del acto, en la que se adivina una continuidad creadora entre existencia y no-existencia, entre duración y devenir, en las antípodas del pensamiento esencialista, regido por la uniformidad absoluta del ser, tanto en el espacio como en el tiempo, hasta acabar convirtiendo a Dios en un ente supremo —y, por tanto, en un ser delimitado y aislado— reinando sobre otros entes.

Una filosofía que define el ser como una entidad estática e inmutable no puede dar cuenta del divino y continuo acto creador, del perenne paso de la nada a la existencia, de la materialización del espíritu en cuerpo —o de este en espíritu— y de la hazaña, en definitiva, de tornar visible lo invisible. Y no puede hacerlo porque es incapaz de concebir relación dinámica alguna entre ser y no-ser. El ser, proclama una de las máximas más importantes de la filosofía helénica, sólo puede proceder de sí mismo, y por tanto el universo siempre ha existido y carece de principio. La creación como *productio ex nihilo* supone una importante discrepancia frente al pensamiento griego.

La experiencia de los sufíes es «la experiencia vivida (y no sólo pensada o teórica) de la presencia y el nacimiento del ser».<sup>2</sup> Es lo que el gran sabio persa Suhrawardī (m.1191), maestro de los *išrāqīyūn* y

2 Roger Garaudy, *Promesas del Islam*, Editorial Planeta S.A., Barcelona, 1982, p.124.

.....

mártir a la edad de treinta y seis años, denominaba «sabiduría oriental», «filosofía de la luz», *cognitio matutina*, «conocimiento de la luz mientras está naciendo, conocimiento que no es el reflejo inmóvil de un ser exterior, sino la participación en el acto de creación continua, en el libre resurgir de los seres siempre nuevos».<sup>3</sup>

En busca de este saber primordial, muchos han escrutado hasta la partícula más ínfima, hasta el más mínimo instante, allí donde se produce la renovación permanente de la realidad, la ruptura de los tiempos, el amanecer de los mundos, porque es en lo más pequeño donde se encuentra también el conocimiento de lo más grande, y en el instante donde se abre y cierra la puerta de la eternidad. Este conocimiento matutino sólo puede acaecer antes de la irrupción de las etiquetas conceptuales y de los pensamientos habituales, antes de que asignemos un nombre y un significado inalterable al libre flujo de nuestra experiencia.

Sólo hay, desde este punto de vista, un aparecer continuo sobre el que superponemos las categorías imaginarias de emergencia, desarrollo y extinción, de nacimiento, vida y muerte. Cualquier estructura espacio-temporal se asienta en el principio sin fin de este acto creador perpetuo. La continuidad del mundo, del yo y de los momentos pasado, presente y futuro es pura ficción. Y, aunque solemos fijarnos a veces en dicha continuidad y en su supuesta desaparición, en la estela que deja a su paso el instante fugitivo, no prestamos idéntica atención a la fuente de la que procede su emergencia incesante. El tiempo no es, desde nuestra limitada perspectiva, sino una acumulación de momentos en la que lo más reciente deja paso a lo viejo y en donde la decrepitud y la muerte solamente son el colofón a una vida gobernada por la entropía. Pero cada etapa de la existencia, cada fase de la perenne eclosión del mundo y del ser humano —nacimiento, juventud, madurez y vejez— es radicalmente nueva en el sentido de que siempre es la primera vez que la experimentamos.

## NUEVA CREACIÓN

Escribe el genial Ġalāl al-Dīn Rūmī (m. 1273): «A cada instante estamos muriendo y volviendo a la existencia. A cada momento el mundo es renovado, y no sabemos que está siendo siempre renovado mientras permanece igual en apariencia. La vida está siempre brotando de nuevo como el río, aunque el cuerpo tiene la apariencia de continuidad».<sup>4</sup>

Hay pocos conceptos que sean tan importantes en el pensamiento sufí como el del cambio porque, en principio, todo lo que no es Allāh, tal como Él es en sí mismo, se halla, por naturaleza, sometido

.....

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>4</sup> *al-Futūḥāt al-makkiyya I.* 1142 y ss; en William. C. Chittick, *La doctrina sufí de Rumi*, José J. de Olañeta, Editor, Barcelona, 2008, p. 36.

a perenne transformación.<sup>5</sup> Pero, además de referirse a la mutación incesante que afrontan los diferentes componentes del cosmos, la noción de creación continua o «nueva creación» (*al-ḥalq al-ḡadīd*) posee, en el ámbito general del sufismo, y por descontado también en Ibn ‘Arabī, una acepción más específica, relacionada con el hecho de que, a cada instante, el mundo en su totalidad es creado, destruido y recreado de nuevo.

Las referencias coránicas a la nueva creación se vinculan, exotéricamente hablando, al dogma de la resurrección de los cuerpos en el Día del Juicio Final, lo que nos retrotrae nuevamente al celeberrimo diálogo entablado con Averroes en la primera juventud del gran Šayḥ, ya que el capítulo de las *Futūḥāt al-makkiyya* donde se recoge el relato de dicha entrevista versa sobre el tema de la resurrección. No obstante, como siempre cabe esperar en el gran maestro andalusí, este también se adhiere a una lectura más profunda del asunto, basada en un conocimiento experiencial directo o de sabor (*dawq*).

La expresión concreta «nueva creación» pertenece al ramillete de vocablos coránicos que Ibn ‘Arabī revivifica y dota de sentidos renovados. Es un rasgo compartido en sus escritos decantarse siempre por términos de origen escritural como, por ejemplo, ciencia (*‘ilm*), Cálamo (*al-qalam*), Aliento del Todo-Misericordioso (*nafas al-raḥmān*), etcétera, en detrimento de otros términos ya utilizados por sufíes y pensadores anteriores. La «nueva creación» es, pues, uno de esos conceptos que, hasta la sistematización efectuada por él, flotaban en el ambiente cultural y religioso, pero no habían sido objeto de un tratamiento tan exhaustivo ni metódico por parte de ningún autor.

## ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En cualquier caso, la doctrina, aunque no su definitiva plasmación terminológica, no sólo asoma aquí y allá en la historia de la filosofía islámica, sino también en la cristiana, en donde aparece con el apelativo de *creatio continua*, aunque parece que no es hasta el siglo XVI cuando el filósofo francés Nicolás Malebranche utiliza por primera vez esta formulación concreta.<sup>6</sup> Sin embargo, muchos siglos antes, el concepto ya adquiere importancia a través de Agustín de Hipona, a quien Tomás de Aquino —el cual declara que la conservación de las cosas por Dios se efectúa mediante la continuación de la acción que confiere el ser— cita explícitamente a este respecto. Pero, ya antes de Agustín de Hipona, el judío Filón de Alejandría proclamaba que, sin la intervención divina, el mundo se derrumbaría.

5 William. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics on Imagination*, State University of New York Press, Albany (NY), 1989, p. 96.

6 Ricard Casadesús, “Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua”, *Lletres de Filosofia i Humanitats, Revista digital de la Facultat de Filosofia de Catalunya*. Universitat Ramon Llull, IV (2012), p. 64.

Descartes, padre del racionalismo moderno, llegó a escribir que basta con reflexionar en la duración de nuestra vida para demostrar la existencia de Dios, pues «de que seamos ahora no se sigue necesariamente que seamos un momento después, si alguna causa, a saber, la misma que nos ha producido, no sigue produciéndonos, es decir, no nos conserva».<sup>7</sup>

El gran místico alemán Meister Eckhart es mucho más drástico a la hora de referirse a la nueva creación cuando afirma: «Dios crea el mundo ahora [...] Si dijéramos que Dios creó el mundo ayer o mañana, procederíamos torpemente. Dios crea el mundo y todas las cosas en un ahora presente; y el tiempo que pasó hace mil años, se halla tan presente y tan cerca de Dios como el tiempo que pasa actualmente».<sup>8</sup>

Y, abundando en las palabras de Eckhart, la pregunta de qué hacía Dios antes de la creación es absurda porque presupone la respuesta, es decir, que había un *antes* que no formaba parte del cosmos. El tiempo y el espacio, el antes y el después, emergen con lo creado y están circunscritos a él. Por otro lado, si la creación es un asunto inconcluso y siempre renovado, esta no ocurrió, como postulan los teóricos del Big-Bang, hace aproximadamente 14.000 millones de años, ni tuvo lugar —como afirmaba, en el siglo XVIII, el obispo irlandés James Ussher— al atardecer del sábado, 22 de octubre del año 4004 a.C., sino que sigue acaeciendo en el ahora eterno de lo Real, que es, como sabemos, otro de los innumerables nombres de Dios.

En el marco de la tradición islámica, antiguas escuelas teológicas (*mutakallimūn*) como los muʿtazilíes también tienen a gala afirmar la novedad y discontinuidad del mundo, lo que hace imprescindible la intervención del divino acto creador: «Los átomos, dicen, no tienen cantidad ni extensión, y Dios los crea siempre que quiere. Las cosas están formadas por agrupaciones de átomos, y sus cualidades no podrían existir en dos instantes, es decir, en dos átomos de tiempo, si Dios no interviniera constantemente en su creación. Cuando Dios deja de crear, las cosas, sus cualidades y los átomos mismos dejan de existir. La discontinuidad hace necesaria la incesante acción creadora de Dios y garantiza la libertad de la creación».<sup>9</sup>

La idea de la creación recurrente también aparece en autores sufíes tan perspicaces como ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī (m. 1131), a quien podemos considerar, en opinión del estudioso japonés Toshihiko Izutsu, un precursor directo del *Šayḥ al-Akbar*. Resumiendo muy sucintamente cuál es su postura a este respecto, Hamadānī expone lo siguiente: «Cada cosa extrae su existencia de la Fuente última de la existencia por fuerza de una relación actualizada entre ambos pero, si la cosa debe seguir existiendo más de un instante, esta relación ontológica ha de ser renovada y restablecida a

7 José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 2009, pp. 720-721.

8 Maestro Eckhart, *Tratados y sermones*, Edhasa, Barcelona, 1983, pp. 353 y ss.

9 Nicola Abbagnano, *Historia de la filosofía* (vol. 1), Montaner y Simón, S.A., Barcelona, 1978, p. 396.

cada momento».<sup>10</sup> Y añade: «La “luz de la existencia” no puede iluminar a un no-existente más que sobre la base de una cierta relación que se establece entre él y la Fuente última de la existencia. Y esta relación existencial difiere a cada momento completamente de la que le precedía y de la que le seguirá. En otras palabras, el mundo entero sigue siendo creado de nuevo de instante en instante».<sup>11</sup>

Pero, como también apunta el especialista japonés, aunque Hamadānī desarrolla de manera magistral la tesis de la creación recurrente, no emplea la expresión concreta de *al-ḥalq al-ḡadīd*, sino que es Ibn ‘Arabī el que, interpretando de manera original la aleya coránica en la que aparece esta formulación, es decir, “dudan de una nueva creación” (C. 50:15), le infunde el carácter de riguroso término técnico que será utilizado, a partir de él, por buena parte de la tradición sufi posterior.

Además de las ya consignadas, el libro sagrado abunda en referencias a la inagotable actividad creadora de Allāh, como, por ejemplo, que “Él crea y recrea” (C. 85:13); “Él inicia la creación y luego la repite” (C. 10:4); “Como creamos una vez primera, crearemos otra” (C. 21:104); “Id por la tierra y mirad cómo inicio la creación. Luego, Dios creará por última vez” (C. 29:19-20); o bien: “Cada día Él está en una nueva obra” (C. 55:29). Así pues, lejos de mostrarnos a un ente supremo estático y desconectado de su obra, las descripciones coránicas de lo que llamamos Allāh nos lo dibujan como principio, medio y fin de un dinamismo inagotable.

## JUSTIFICACIÓN DOCTRINAL

Varias son las razones doctrinales que justifican esta perspectiva vertiginosa y caleidoscópica de la existencia. La primera de ellas es que el cosmos en su conjunto no puede resistir la presencia divina, de acuerdo con el hadiz según el cual *Allāh es y no hay nada con Él*, y por tanto el universo es aniquilado de continuo debido a que la presencia de Dios no admite compañía. Pero también es devuelto sin cesar a la existencia a causa del amor que Allāh tiene por las cosas inexistentes, pues el amor divino se dirige originalmente hacia la no-existencia.

La segunda razón es la imposibilidad de que todas las entidades advengan simultáneamente a la existencia. El infinito no puede volcarse directamente en la finitud, y la eternidad no deviene tiempo de golpe, sino que se trata de un proceso ininterrumpido en el que primero han de ser creadas unas entidades para que puedan producirse otras. «Las cosas posibles —escribe Ibn ‘Arabī— son infinitas y no pueden sino ser de ese modo. Pero el infinito no puede penetrar en la existencia todo de una vez, sino que más bien penetra poco a poco y sin fin.»<sup>12</sup> Dado que el infinito no cabe en los límites del cosmos, se requiere un caudal inagotable de actos divinos para que vaya penetrando paulatinamente

10 Toshihiko Izutsu, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, Les Deux Océans, París, 1980, p. 103.

11 Toshihiko Izutsu, *ibid.*, p. 104.

12 *Futūḥāt* II. 482. 26; en William C. Chittick, *op. cit.*, p. 96.

en la existencia. Esta confluencia de tiempo y eternidad nos permite deducir que la doctrina de la nueva creación constituye otra expresión de la «unión de contrarios», que es una de las definiciones favoritas del gran Šayḥ al respecto de la realidad.

En tercer lugar, debido a lo que podemos llamar indigencia ontológica o naturaleza ambigua de los seres creados, los cuales se extienden entre la no-existencia y la existencia absoluta —y son, por tanto, una mezcla de ambas—, estos deben ser recreados a cada instante, ya que están sometidos a una oscilación permanente entre ser y no-ser, entre luz y oscuridad, fluctuando de continuo entre una y otra condición. La necesidad de recreación perpetua es, precisamente, uno de los indicadores de su estatuto intermedio. Las cosas no son originadas de una vez por todas, sino que deben, a causa de su precaria condición ontológica, ser rescatadas constantemente de la no-existencia, que es su estatuto original. El cosmos desaparece a cada momento sumido en la nada, pero su existencia se ve renovada de manera incesante por mediación del aliento vivificador de la misericordia. A cada momento, el universo retorna a la inexistencia debido a la unidad de Allāh y, a cada instante, vuelve a la existencia a causa de su amor. Así pues, la función del aliento divino consiste en vincular ser y no-ser.

Es, como decimos, el Aliento del Todo-Misericordioso (*nafas al-rahmān*) el que cumple esa función rescatadora devolviendo el ser, en cada momento, a las cosas desvanecidas en la nada. Se requiere un acto de amor siempre renovado para que el mundo siga existiendo. En árabe, el nombre «Todo-Misericordioso» (*al-rahmān*) denota, según algunos autores, un atributo esencialmente femenino porque se deriva de la palabra semítica *rahīm*, referida a la matriz. El atributo de la misericordia es, en ese sentido, como una madre generosa que otorga sin cesar la existencia a todo aquello que es capaz de recibirla. Así pues, no se está hablando aquí del Dios de los filósofos, ajeno al acontecer general y particular e instalado en su torre de marfil metafísica, sino de un aliento compasivo y maternal que da origen una y otra vez a los seres y los acompaña en su devenir. La nueva creación es un canto a la intervención de lo divino en el tiempo.

También señala Ibn ‘Arabī que la expresión teofánica o manifestación continua de Allāh —es decir, no tal como Él es en sí mismo, sino tal como se muestra a los seres— es una de las causas de los cambios que percibimos en el cosmos y en nosotros mismos. Y así explica: «La raíz de este cambio es la divina autotransmutación [*teofanía*] en las formas mencionadas en el *Šaḥīḥ* [...] y, de ahí, sus palabras, “Cada día está en una nueva obra”, siendo esta obra todas las transformaciones que Él hace que ocurran en las cosas engendradas».<sup>13</sup>

Si el cosmos afronta modificaciones constantes también se debe a los efectos producidos en él por el nombre divino el «Tiempo».<sup>14</sup> Tal como afirma un hadiz: *No maldigas el Tiempo porque Dios es el Tiempo*. Y explica el gran maestro andalusí que Allāh es un día único sin principio ni fin, sin noche

13 *Futūḥāt* III.198.28; en William C. Chittick, *ibid.*, p. 100.

14 *Futūḥāt* III.315.11.16; en William C. Chittick, *ibid.*

ni día, pero las propiedades de los nombres y atributos divinos dividen ese día único en múltiples días, denominados por el Corán “Días de Dios” (C. 14:5). Tal como escribe en las *Futūḥāt al-makkiyya*: «Habiéndonos hecho saber que Él es el Tiempo, mencionó también que posee días. Estos son los “Días de Dios”, que adquieren su entidad debido a las propiedades de los nombres divinos dentro del cosmos. Cada nombre posee días, que son el tiempo de la propiedad regente de ese nombre. Pero todos son Días de Dios y diferenciaciones de la propiedad del Tiempo en el cosmos. Estos días se mezclan, interpenetran y cubren entre sí. Y a esto se debe la diversidad de propiedades que podemos apreciar en el cosmos en un mismo instante, la cual se deriva de la interpenetración, envoltura, transformación y repetición de esos días».<sup>15</sup>

Añadamos que la tarea inagotable de Dios es, en palabras del Šayḥ, la manifestación teofánica, y la de la cosa existente, cambiar de una experiencia a otra. Los que reconocen esto —escribe— son capaces de adorar a Allāh en todos sus estados y experiencias, y los que no, le niegan en todos los estados.<sup>16</sup> En suma, esta perspectiva, que asevera que los cambios en el cosmos también nacen de un aspecto de lo Real (*al-Ḥaqq*) —y, más en concreto, de la faceta de Dios vuelta hacia las criaturas—, parece muy alejada de la idea de las filosofías esencialistas de que el ser es una entidad inmutable e incluso impasible.

## CONSECUENCIAS DE LA NUEVA CREACIÓN

Y varias son también las consecuencias derivadas de esta cosmovisión dinámica en la que la supuesta continuidad de la existencia se nos revela, más bien, como una intermitencia, como una danza incesante entre el ser y la nada. La primera idea que se infiere de la inestabilidad ontológica de lo creado es que el cosmos y todo lo que contiene carece de substantialidad y es comparable, por tanto, a una fantasmagoría, un espejismo, una gota de rocío evanescente, como dirían los sabios budistas. El cosmos no es —como señala en ocasiones el Šayḥ— sino «imaginación dentro de imaginación».

Otro elemento destacable de este universo vacilante es que no cabe la inmovilidad en ninguno de los planos de existencia que lo componen, porque el cambio —explica Ibn ‘Arabī— es incesante tanto en este como en el otro mundo y «afecta a lo sensible y lo inteligible, lo manifiesto y lo no-manifiesto, lo visible y lo invisible».<sup>17</sup> No hay animal, según él, que ejemplifique mejor la extrema mutabilidad del cosmos, y el hecho de que Allāh se encuentra cada día aplicado a una nueva obra, que el camaleón con sus continuas variaciones de pigmentación corporal. Un ejemplo evidente, al menos para físicos y microbiólogos, de este cambio inapelable es que, a cada momento, mueren y nacen miles de

15 *Futūḥāt* III.201.12; en William C. Chittick, *ibid.*, p. 395.

16 William C. Chittick, *ibid.* p. 103.

17 *Futūḥāt* II.304.33; en William C. Chittick, *ibid.*, p. 103.

.....

células en nuestro organismo, por no hablar del movimiento vertiginoso de las partículas atómicas y subatómicas de las que también estamos constituidos.

Además de lo dicho, debemos reseñar que, en este flujo y reflujo inagotable que constituye la realidad, no hay lugar para la repetición. En efecto, la perspectiva de que el universo, tanto en su totalidad como en sus partes constitutivas, es creado y recreado a cada instante, se complementa con la tesis fundamental de que esta creación nunca se repite, siendo única y singular cada vez. De ese modo, el atributo de la unicidad divina —o el hecho de que Dios es uno y único— se refleja también en la singularidad y exclusividad de cada fenómeno particular y de cada entidad concreta. Todo lo creado asume la cualidad de unicidad del Creador. Por eso, no cabe reiteración alguna en el despliegue de las manifestaciones teofánicas, de las que el cosmos, la naturaleza y todos los seres son evidencias palpables.

Cada detalle es único e insustituible; no existen dos piedras, ni dos iris, ni dos huellas, ni dos rostros, ni dos respiraciones que sean exactamente iguales. El cosmos es creado y recreado según la forma de Dios, y su forma —o manifestación teofánica— siempre es original. No puede sino dejarnos perplejos esta proliferación de diversidad espacio-temporal en una realidad postulada como única. Pero es precisamente, como decimos, el atributo de la unicidad divina la que contagia de singularidad y especial belleza a cada esfera de existencia, a cada momento del tiempo, a cada detalle insignificante de la vida.

Ibn ‘Arabī se remonta en este particular a Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996), quien declara que Dios no se muestra de igual manera a dos individuos diferentes, ni en la misma forma, dos veces, a la misma persona, aludiendo más en concreto al estado contemplativo de completa aniquilación del yo en el que se revela la verdadera naturaleza de la realidad. En este sentido, la experiencia de Dios alcanzada por el místico en un estado de conciencia acrecentado conlleva siempre la «aparición de lo radicalmente nuevo». La no repetición de las teofanías es una ley aplicable tanto al campo de los fenómenos externos e internos como a la experiencia o visión más o menos mediatizada de Allāh a la que acceden, de acuerdo al sufismo, determinados y excepcionales individuos. La rúbrica de la aparición divina es su primicia absoluta en cada manifestación.

La visión de la creación continua desmantela, asimismo, nuestra concepción habitual de la ley de causa y efecto, ya que Allāh interviene directamente en el cosmos. El pasado no determina el futuro, sino que lo radicalmente nuevo puede irrumpir en cualquier momento y experiencia. Tal como escribe el especialista francés Henry Corbin: «En el dominio de los fenómenos no hay más que *conexiones sin causa*, pues ninguno es causa del otro. La causalidad está íntegramente en los nombres divinos, en la renovación incesante, de instante en instante, de sus epifanías. La recurrencia de la creación consiste en la recurrencia de las epifanías. Así, la continuidad de un ser no depende de ninguna continuidad empírica de su persona; está íntegramente enraizada en su continuidad epifánica, en su *hecceidad*

eterna».<sup>18</sup> (La expresión «*hecceidad* eterna» se corresponde a lo que los escritos akbaríes denominan «posibles», «entidades inmutables inexistentes» o la «nada susceptible de recibir el ser».)

Tampoco cabe, en una realidad siempre renovada y en perenne transformación, sino el abandono de toda certeza definitiva acerca de la naturaleza del mundo y de los seres que lo pueblan, tal como expresa Ibn ‘Arabī al principio del capítulo 123 de las *Futūḥāt al-makkiyya*, titulado precisamente de ese modo, el cual abre con la declaración de que «nada se repite en la existencia a causa de la divina infinitud».<sup>19</sup> Nuestras percepciones y nuestros pensamientos apenas perduran un instante, y tampoco es posible encontrar estabilidad definitiva en el mundo exterior. Así pues, a la vista de la extrema fragilidad de la realidad empírica, ¿en dónde podríamos asentar nuestra certidumbre? La renuncia a cualquier esfuerzo por alcanzar la seguridad en este mundo —nos dice el gran maestro andalusí— es imperativa para el hombre y la mujer de conocimiento, quienes se hallan sumidos en estado de permanente perplejidad (*hayra*) ante la procesión ininterrumpida y la renovación constante de las teofanías.

¿Pero poseen alguna seña de identidad permanente los fenómenos y los seres? La respuesta akbarí sería que estos mantienen, en cualquier caso, su unidad e identidad originales, ya que todos los estados que en ellos se producen en momentos sucesivos están determinados eternamente por su propia situación primordial.<sup>20</sup> Esta situación primordial, objeto inmutable del conocimiento y el amor divinos, es nuestro estado original de inexistencia, el cual nunca abandonamos a pesar de nuestros aparentes avatares en el dominio de la manifestación. Todas las cosas son, en su inexistencia relativa, constantes en el conocimiento y el amor divino. Allāh, como proclama el Corán, lo abarca todo con Su ciencia y Su misericordia (C. 65:12; C. 7:156).

La declaración coránica “Todo perece salvo “Su” Faz” (C. 28:88) se hace eco de la misma situación precaria e inestable de lo creado al afirmar que, todo lo que es distinto a Dios, está destinado a extinguirse. No obstante, como cabe esperar, el gran Šayḥ hace gala de un peculiar análisis, más integral y esperanzador, de la palabra divina, advirtiéndonos de que el pronombre personal «su», en la cita anterior, no se refiere únicamente a la Faz de Dios, sino también a la verdadera faz de cada entidad, que es su realidad más profunda. Por eso, escribe: «La cosa es aniquilada en lo que respecta a su forma, pero no en lo que concierne a su auténtica faz, que no es sino el ser de lo Real a través del cual se manifiesta a sí misma».<sup>21</sup> Esa realidad creadora que nos permite conocernos, pero de la cual no solemos ser conscientes, es, pues, nuestro único rostro perdurable.

18 Henry Corbin, *La imaginación creadora y el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Ediciones Destino, S.A., Barcelona, 1993, p. 235

19 *Futūḥāt*, caps. 122-123; en [http://www.ibnarabisociety.org/articles/ibn-arabi-miraj-al-kalima.html#\\_ftn38](http://www.ibnarabisociety.org/articles/ibn-arabi-miraj-al-kalima.html#_ftn38)

20 Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo: Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*, Ediciones Siruela, Madrid, 1997, p. 235.

21 William C. Chittick, *op. cit.*, p. 102.

No resulta sencillo apreciar la novedad imperecedera de la creación porque esta tiene lugar, a cada instante, en lo que es, en apariencia, una sola realidad, aunque esta realidad, considerada en dos momentos sucesivos, no sea única ni igual a sí misma, sino tan sólo «similar» (*miṭal*) a la anterior. El Šayḥ explica que esta similitud es un velo que nos impide percibir la verdadera naturaleza del cambio. Dado que un velo es algo que no nos deja ver la realidad tal como es, la siempre renovada similitud que gobierna el cosmos es un velo que nos impide constatar la realidad de la creación renovada a cada instante: «Este velo no es sino la similitud recíproca y el parecido mutuo. Si no fuese por ello, nadie albergaría dudas en lo que respecta a la nueva creación, que pertenece a Dios en el cosmos, en cada respiración y en cada tarea».<sup>22</sup>

### CORAZÓN, CREENCIA Y CREACIÓN

En el capítulo 12 de su *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Los engarces de las sabidurías*), Ibn ‘Arabī imprime al tema que nos ocupa un nuevo matiz al relacionar la doctrina de la nueva creación con tres elementos fundamentales en su visión del mundo: (1) el corazón del conocedor de Dios, (2) la estructura de las manifestaciones teofánicas y (3) la diversidad de creencias que los seres humanos albergamos acerca de la realidad. Pero vayamos paso a paso, siguiendo las indicaciones que el gran maestro andalusí nos proporciona en el mencionado capítulo.

La expansión y contracción del corazón y sus continuas fluctuaciones de estado en estado permiten vincular la etimología de la palabra «corazón» (*qalb*) con el término «cambio» (*taqallub*). La constatación, por parte del sabio, de la renovación permanente de la realidad es uno de los variados conocimientos que aporta la ciencia del corazón (*ḥikma qalbiyya*). El sabio conoce la transformación incesante de la creación a través de los cambios que experimenta su propio corazón. Sin embargo, cuando Ibn ‘Arabī nos habla del corazón no está refiriéndose al órgano corporal ordinario, como tampoco a ninguna instancia emocional, sino que le atribuye el significado circunscrito de puro receptáculo de la existencia o de engaste de la sabiduría, es decir, el emplazamiento en el que deben encajar perfectamente las revelaciones teofánicas, tanto en su acepción de concesión de existencia como de conocimiento. Según ‘Abd al-Razzāqal-Qāṣānī (m. 1330), discípulo persa de segunda generación del Šayḥ *al-Akbar*, el corazón es una substancia luminosa que ocupa una posición intermedia entre el espíritu (*ruh*) y el alma (*nafs*). Es lo que nos permite realizar nuestra auténtica humanidad. Su faceta interior es el espíritu, y su vehículo exterior el alma, la cual está ubicada entre el corazón y el cuerpo físico.

El corazón del gnóstico por Allāh (*al-‘arīf bi-Llāh*) –escribe Ibn ‘Arabī– procede de la misericordia divina, pero es más grande que esta porque contiene a Dios, mientras que Su misericordia no lo abarca. Y, como la declaración afirma que Su misericordia no lo contiene, la opinión habitual es que

<sup>22</sup> *Futūḥāt* IV.22.6; en William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabī’s Cosmology*, State University of New York Press, Albany (NY), 1996, p. 104.

Allāh puede ser agente, pero nunca objeto de misericordia. Sin embargo, una interpretación más sofisticada de la frase –señala nuestro autor– es que Allāh, por lo menos en lo que concierne a sus nombres y atributos, sí que puede ser objeto de misericordia, ya que Él se describe a sí mismo como poseedor del alivio derivado del hálito o suspiro, también llamado el Aliento del Todo-Misericordioso.

Para tratar de entender mejor lo que denotan estas palabras debemos referirnos de nuevo a los aspectos no-manifiesto y manifiesto, interior y exterior, de Dios. Si bien, en lo que respecta a tal como Él es en sí mismo, es independiente de los mundos y está más allá de toda relación o atribución, sin embargo, los nombres y atributos divinos (o lo que Él es para otros) requieren, para manifestarse, de las entidades que constituyen el cosmos. Y así prosigue diciendo Ibn ‘Arabī: «La Divinidad exige un ser que la reconozca y el Señorío un ser que le esté sometido porque, en ausencia de estos, estarían desprovistos de toda significación propia».<sup>23</sup> Por eso, mientras no se produce dicha manifestación, y en ausencia de sus correspondientes objetos, los nombres divinos se hallan en un estado de tensión primordial que sólo puede aliviar el suspiro compasivo del imperativo existenciador, haciendo que lo que es mera posibilidad se decante, al menos provisionalmente, del lado de la existencia.

De ese modo, el primer aspecto al que se concede alivio por medio de la exhalación del Aliento del Todo-Misericordioso es la esfera del Señorío divino y también el conjunto de sus nombres, y lo hace dando existencia al mundo que estos requieren para plasmar sus efectos. Por eso escribe: «Es desde este punto de vista que puede decirse que Su misericordia lo abarca todo y que incluso contiene a Dios», esto es, el Dios que puede ser concebido y designado, el Dios de los nombres que necesitan de sus correspondientes objetos para producir sus resultados,

Así pues, sin olvidar que, cuando nos referimos a la creación continua, estamos hablando también del proceso siempre renovado de las teofanías, y que estas son las modulaciones que adopta el Aliento del Todo-Misericordioso, Ibn ‘Arabī distingue, básicamente, dos tipos de teofanía: invisible y visible, en alusión a las palabras coránicas, “Él es conocedor de lo visible y lo invisible” (C. 13:9), también denominadas, respectivamente, «efusión santísima» (*al-fayḍ al-aqdas*) y «efusión santa» (*al-fayḍ al-muqaddas*). El gran maestro andalusí nos aclara de qué modo el corazón se adapta a ambas: «Puesto que las revelaciones teofánicas varían según la diversidad de las formas, el corazón se expande o contrae inevitablemente para adaptarse a la forma en que tiene lugar la teofanía, y no puede sino abarcar dicha forma. [...] Eso es lo contrario de lo que sostienen quienes aseveran que Dios se manifiesta según la predisposición del servidor. Esa doctrina no es la nuestra porque, en nuestra opinión, es el servidor el que se aparece a Dios de acuerdo con la forma en que Dios se le manifiesta a él».<sup>24</sup>

23 Ibn Arabī, *Fuṣūṣ al-hikam, Le Livre des chatons des sageses*. Traducción, notas y comentario de Charles-André Gilis, Les Éditions Al-Bouraq, Beirut (Libano), 1999, p. 313.

24 *Ibid.*, p. 315.

Ibn ‘Arabī señala no sólo que Dios se aparece a su servidor, sino también que este se le revela a Él. La explicación hay que buscarla en los dos tipos de teofanía recién mencionados. El modo en que el servidor (la criatura) se aparece a Dios se refiere a la teofanía invisible —cuya naturaleza, nos indica, siempre es un misterio absoluto—, y es esta la que instaura las distintas predisposiciones de los posibles para recibir la existencia. La teofanía visible, por su parte, alude a la manera en que Dios se revela a su criatura y siempre está supeditada a la teofanía invisible, que es la que suministra el engaste en donde ha de encajar a la perfección cada modalidad de revelación teofánica.

La conjunción de ambos tipos de teofanía da lugar, en un proceso ontológico inagotable que no deja de ocurrir a cada instante, a la plasmación de las entidades concretas en la corriente del devenir. De nuevo, Abd al-Razzāq al-Qāšānī, refiriéndose al proceso de creación permanente, escribe: «El mundo entero cambia perpetuamente; y toda cosa se determina en cada momento con una nueva creación distinta a la que la determinaba un momento antes. Y, sin embargo, la realidad única a la que alcanzan todos estos cambios permanece por siempre inalterada. Ello se debe al hecho de que esta “realidad única” no es sino la realidad misma de lo Absoluto al adoptar la primera determinación [*es decir, la teofanía invisible que instaura las distintas predisposiciones de los posibles*], y todas las formas [*o las continuas teofanías y determinaciones*] son accidentes que se producen sucesivamente, cambiando y renovándose a cada momento».<sup>25</sup>

La teofanía invisible instaura la predisposición y la capacidad del corazón para recibir el don de la existencia y el conocimiento, y una vez adquiere esta predisposición, emerge la teofanía visible. Es entonces —nos asegura Ibn ‘Arabī— cuando el Dios contemplado asume la forma del propio corazón, como una gema y su engaste, porque «el corazón y el ojo no contemplan nunca más que la forma, en Dios, de su propio credo. El “Dios” que profesa es aquel del que el corazón contiene la forma, el que se le ha manifestado y al que ha reconocido. El ojo no puede ver más que al “Dios de las creencias”».<sup>26</sup>

En cuanto al Dios absoluto —o tal como Él es en sí mismo—, que está más allá de nombres y credos, aunque todos ellos en última instancia se refieran a Él, el Šayḥ escribe lo siguiente: «El Dios de las creencias está sujeto a ciertas limitaciones y es ese Dios el que está contenido en el corazón del servidor, puesto que el Dios absoluto no puede ser contenido por nada, siendo la misma esencia de todo y de sí mismo. De hecho, uno no puede decir siquiera que se abarca a sí mismo o que no lo hace».<sup>27</sup>

Las fluctuaciones del corazón, de las cuales las transformaciones afrontadas por el cosmos y la pluralidad que adoptan las creencias no son sino el reflejo, se asientan —recordémoslo— en raíces

25 Toshihiko Izutsu, *op. cit.*, p. 236.

26 *Le livre des chatons des sageses*, p. 316.

27 *Ibid.*, p. 713.

divinas. Si las cosas cambian es porque la faceta manifiesta de Dios, aquella que es objeto de su propia misericordia y está constituida por sus nombres, también cambia. Así, para fundamentar escrituralmente el hecho de que Allāh se viste con infinitos ropajes y relacionar, de paso, con la diversidad de las creencias las variaciones experimentadas por el corazón, el gran Šayḥ pone como ejemplo el hadiz recogido en el *Šaḥīḥ* de Muṣlīm.

El texto nos lleva al Día de la Resurrección, momento en el cual Allāh se manifiesta con distintas apariencias a diversos grupos de creyentes. Primero se transmuta (*taḥawwul*) en un tipo de forma que los integrantes de cada grupo son capaces de reconocer, momento en que responden afirmativamente a la pregunta de si acaso no es Él su Señor. Pero luego, se les aparece en una manifestación radicalmente distinta y son incapaces de reconocerlo, hasta que, por último, se les muestra en una forma de nuevo identificable.

Cuando se alce el velo —especifica Ibn ‘Arabī—, cada cual recibirá una revelación conforme a su credo. No obstante, también puede ocurrir que Allāh les muestre lo que no habían previsto, en cuyo caso contemplarán no ya el aspecto imaginado de su creencia, sino su verdadera forma, y de ese modo —nos dice— «lo que habían logrado anudar quedará desatado».<sup>28</sup> Se desvanecerá entonces lo que era mera creencia dejando paso a una ciencia obtenida por contemplación directa. Para el gran maestro, los términos árabes «nudo» (*‘aqd*) y «creencia» (*‘aqīda*) son sinónimos. Liberarse de los credos excluyentes que limitan nuestra visión de la realidad equivale, en este sentido, a desatar las constricciones conceptuales que intentan apresar el flujo de todo cuanto existe.

También cabe preguntarse por el lugar que ocupan, en este esquema general de las cosas, las llamadas verdades categóricas o los dioses implacables. Porque, si cada expresión de la verdad es continuamente nueva y diversa, nunca puede existir una misma percepción de esta para todos y cada uno de los seres humanos. Lo que llamamos «verdad» es algo vivo y, por tanto, también en perenne transformación.

El que constriñe la realidad de manera dogmática sólo es capaz de apreciarla en la modalidad que imponen sus condicionamientos sociales, culturales y personales, y la ignora en cualquier otro aspecto que no cuadre con su estrecha visión de las cosas. En cambio, quien procura no ceñir la realidad a la horma de sus creencias acierta a testificar la presencia de la verdad en las múltiples apariencias en que esta se diversifica. Sólo aquel que tiene abierto el ojo del corazón puede aceptar las expresiones variadas, y hasta contradictorias, con que nos obsequia la realidad. En cambio, las personas que se circunscriben exclusivamente al dictado de sus prejuicios ideológicos, profesan credos contrarios, detentan posiciones filosóficas contrapuestas y tratan de rebatirse unos a otros; desconocen que la amplitud de la realidad deja espacio para todos los credos, opiniones y visiones del mundo.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 322.

Sin embargo, no debemos identificar la posición de Ibn ‘Arabī sobre este particular con un relativismo a ultranza, sino más bien con la coexistencia del nivel absoluto de la realidad, inasequible a la visión y el razonamiento ordinarios, y el nivel relativo en el que habitualmente nos movemos. Para el gran maestro andalusí existen, no cabe duda, las grandes verdades, pero están, por lo general, fuera del alcance del limitado aparato epistemológico humano y, probablemente, únicamente se revelen, siempre de manera parcial y continuamente renovada, a aquellos que pierden su propio rastro y olvidan hasta su nombre.

Ningún individuo ni sistema de creencias puede acceder a la realidad tal como es en su totalidad, sino tan sólo desde la perspectiva que le brinda su situación cognoscitiva particular. Se afirma, en términos teofánicos, que nadie ve a Dios tal como es, sino que tan sólo contempla el contorno de su creencia, la imagen de su fe, la forma, en definitiva, de su propio corazón, la cual no hace sino devolverle el reflejo de sus propios límites existenciales y cognitivos. El agua, como decía el sufi Muḥammad al-Ġunayd, adopta la forma y el color del recipiente que la contiene. Por ese motivo, expresa también Ibn ‘Arabī que el ser humano sólo puede llegar, a la postre, a conocerse a sí mismo, aunque este conocimiento, como sabemos, sea ilimitado e equiparable a un mar sin orillas.

Sólo la realidad conoce la realidad tal como es en su totalidad; únicamente Dios conoce a Dios tal como es en su plenitud, es decir, en sus aspectos no-manifiesto y manifiesto, interior y exterior, invisible y visible. No obstante, aunque restringidos, todos los credos y sistemas de pensamiento nos transmiten algo acerca de la verdad, si bien precisa el gran Šayḥ que todos ellos están acertados en lo que afirman por sí mismos, pero equivocados en lo que niegan de los credos contrarios. Por eso, escribe en uno de sus poemas: «Creo en todas las creencias»,<sup>29</sup> como también señala que debemos convertirnos en materia prima de todas ellas. La síntesis inteligente, que no el sincretismo, de todos los credos y sistemas de pensamiento, así como de aquello que está más allá de ellos, nos permitiría forjarnos una visión más integral de eso que se ha dado en llamar «Dios», «verdad», «realidad», etcétera. La verdad, como nos recuerda Rūmī en uno de sus poemas, es el espejo roto de la realidad. Sólo volviendo a reunir los trozos del espejo fragmentado será posible hacerse una idea más completa de ella.

Y ya en la conclusión del capítulo 12 del *Fuṣūṣ*, nuestro autor desciende a la arena del debate filosófico —recurriendo para ello a términos típicamente aristotélicos como los de substancia (*ḡawhar*) y accidente (*‘arad*)— para afirmar que, si bien su propia postura respecto a la nueva creación presenta ciertas similitudes con la posición «atomista» de la escuela *aš‘arī*, fundada en Bagdad por Abu al-Ḥasan al-Aš‘arī (m. 936), dicha corriente teológica no acierta a dar cuenta de todas las posibilidades encerradas en esta doctrina, además de que sus aseveraciones al respecto parten de la mera especulación filosófica y no están fundamentadas en la experiencia directa, obtenida en un estado de conciencia contemplativa profunda.

29 *La taberna de las luces (Poesía sufi de al-Andalus y el Magreb)*. Selección, presentación y traducción de Pablo Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, 2004, p. 24.

Una de las principales tesis propugnadas por la escuela *aš'arī* sostiene que el cosmos está constituido por sustancias inmutables (que ellos llaman «átomos») y por accidentes fugaces (las cualidades de dichos átomos), postulando que cada accidente tan sólo existe durante un breve instante para ser reemplazado al siguiente. Precisemos que tanto sustancia como accidente se refieren a las características más o menos estables de los fenómenos. Por ejemplo, en la frase «la flor es roja», el sustantivo «flor» desempeña el papel de sustancia, mientras que la función adjetival se corresponde con el accidente, ya que, sin dejar de ser flor, esta puede cambiar de color, tamaño, aspecto, etcétera.

Pero, en opinión del gran maestro andalusí, sostener la renovación de los accidentes sin postular igualmente la transformación de las sustancias es una perspectiva limitada del asunto porque ni sustancias ni accidentes difieren en lo que respecta a la incesante transformación a que se ven sometidos. Además, los *aš'arīes* postulan que una sustancia está compuesta por un determinado número de accidentes que, aun careciendo de existencia continua (pues son creados y destruidos a cada instante), producen algo que subsiste por sí mismo, con lo que la confluencia de elementos fugaces da lugar a estructuras permanentes, tesis notoriamente autocontradictoria incluso en el terreno estrictamente racional. Poco esencialista parece entonces una cosmovisión en la que, hasta la sustancia, refugio etéreo del ser impasible, está sometida a un continuo cambio.

La conclusión del Šayḥ es que todos los fenómenos y todos los seres aparecen y desaparecen en el seno de una misma realidad ilimitada que emerge, a cada instante, revestida con nuevos ropajes. La visión correcta a este respecto es, según él, la de quienes ven a Dios manifestándose con cada aliento, sin que se repita una sola manifestación (particular), y ven asimismo que cada manifestación da lugar, simultáneamente, a una (nueva) creación y aniquila otra.<sup>5</sup> Las llamadas sustancias y accidentes no son sino modificaciones de un substrato último, mucho más profundo, que es el Aliento del Todo-Misericordioso. Si para los filósofos presocráticos, la sustancia primordial de la que están constituidas las cosas era el fuego, el agua, el aire o los átomos, y para Platón las ideas puras, para Ibn 'Arabī, es el Aliento del Todo-Misericordioso el que desempeña dicha función.

## **NUEVA CREACIÓN Y ACTOS CARISMÁTICOS**

El maestro andalusí también vincula el concepto de nueva creación con los milagros o actos carismáticos (*karāmāt*) efectuados por los amigos de Dios, actos que la tradición sufi también denomina, estrictamente, «ruptura del hábito» (*ḥarq al-ʿāda*), lo que nos permite suponer que toda repetición -y más aún si es llevada al límite de la compulsión-, se opone al principio de renovación incesante de la creación. Las ideas de repetición y retorno se hallan, en árabe, estrechamente conectadas, pues la palabra «hábito» (*ʿāda*) se define como «lo que retorna». Pero Ibn 'Arabī va, como siempre, un paso más allá al precisar que, al menos desde un punto de vista último, resulta imposible la existencia del hábito, puesto que nada se repite y, por tanto, nada vuelve, sino que es creado de nuevo a cada momento.

Y, refiriéndose a los llamados vulgarmente «milagros», escribe: «La gente común los llama “actos carismáticos, “signos” y “rupturas del hábito”, pero se trata, más bien, del advenimiento a la existencia de las cosas engendradas (*kawāʾin*). La razón es que, en realidad, no existe el hábito porque no hay repetición; así que nada vuelve. A esto se refieren las palabras de Dios de que están confusos en lo que respecta a una nueva creación (C. 50:15). También nos dice que no saben que, a cada instante, se produce una nueva creación, de modo que lo que ven en el primer instante no es idéntico con lo que ven en el segundo, estando equivocados a este respecto. De ahí que no haya retorno, dado que no hay ruptura. Este es el modo en que perciben la situación los Verídicos entre las Gentes de Allāh [...] Porque es a través de esto que las criaturas son por siempre y perpetuamente pobres, mientras que lo Real es el Creador y el Preservador de su existencia. La existencia de la criatura perdura debido a la nueva creación que Él produce en ella para que permanezca».<sup>30</sup> Podríamos deducir, a la luz de lo inmediatamente dicho, que Ibn ʿArabī, un hombre inmerso en una vida prodigiosa, no creía en los milagros, o bien que, para él, el único acto merecedor de portar ese nombre es el que trae a los seres a la existencia.

Los comentarios que nos brinda sobre una de estas rupturas de la realidad habitual, llevada a cabo por uno de los genios que servían a Salomón, pueden arrojar algo de luz sobre la relación de este tipo de actos carismáticos y la perspectiva de la nueva creación. El Corán recoge (en 27: 38-40) que, cuando Bilqīs, la legendaria reina de Saba, fue a visitar a Salomón, uno de los genios que estaban al servicio de éste «transportó» (o, más bien, materializó) el trono de la reina, desde su ubicación original, hasta el lugar donde se encontraban. Pero, según apunta nuestro autor, no se produjo, en este caso, un movimiento real del trono desde su emplazamiento original, sino tan sólo «una desaparición y un retomo a la manifestación de un modo del que nadie es consciente, excepto quienes están dotados de conocimiento, y que se halla indicado en la palabra coránica, “Están confundidos en lo que respecta a una nueva creación” (C. 38:30), lo cual quiere decir que no hubo un lapso de tiempo en el que dejasen de ver lo que estaban viendo. Si es como decimos, entonces, el momento de su desaparición de su lugar original coincide con el momento de su presencia con Salomón, en virtud de la renovación de la creación mediante las respiraciones. Nadie tiene conocimiento de este decreto; nadie es consciente en sí mismo de este hecho, de que con cada respiración, él es y, sin embargo, llega a ser de nuevo».<sup>31</sup>

El poder generador del imperativo «¡Sé!», que permite al sabio participar del proceso creador fundiendo su acción con la obra divina, es uno de los carismas más elevados a los que acceden los amigos de Dios; según se dice, el mismo Salomón (y al parecer también algunos de quienes le acompañaban) disfrutaba de él. Esta categoría de santos es capaz de utilizar su «energía espiritual» (*hīmna*) para traer a la existencia lo que requiera cada momento.

30 William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, State University of New York Press, Albany (NY), 1998, p. 99.

31 *Le livre des chatons des sagesses*, pp. 447-448.

Asimismo, de acuerdo a los hadices, todas las personas que entren en el Paraíso alcanzarán este mismo poder; lo que ayuda a entender el sentido de las aleyas coránicas que aseguran que obtendrán, en el más allá, todo cuanto deseen.

Creación y destrucción, aparición y desaparición, no acaecen en momentos temporales sucesivos sino en el mismo instante. Y escribe el Šayḥ: «Todas las formas del cosmos son relaciones y estados que no son ni existentes ni no existentes. Aunque son testificadas en un sentido, no lo son en el otro. El momento de aniquilación de las formas coincide con el momento de su *wuǧūd* (existencia). Dicho de otro modo, la descomposición es idéntica a la creación de nuevas formas; no es que, después de la descomposición, lleguen de nuevo otras». <sup>32</sup> Debemos reparar imperiosamente, en la cita anterior, en la ilustrativa frase «las formas del cosmos son relaciones y estados que no son existentes ni inexistentes», una evidencia más de que Ibn ‘Arabī no profesa filosofía esencialista alguna y de que, para él, todos los fenómenos externos e internos son más procesos que entidades sólidas y permanentes, mientras que su afirmación de que son al unísono existentes e inexistentes lo sitúa fuera del marco de referencia de la lógica aristotélico-racionalista.

Salvando todas las distancias filosóficas y geográficas posibles, la coincidencia del momento de emergencia y desaparición de los fenómenos, es decir, el hecho de que no se esté hablando de dos instantes sucesivos, sirve al budismo —que también es una tradición espiritual no esencialista— para postular la doctrina de la llamada iluminación abrupta o instantánea, la noción de que el pleno despertar es asequible aquí y ahora. Sostiene un texto de esta tradición: «Por el mismo hecho de que los pensamientos emergen y se disuelven exactamente en el mismo momento, la iluminación existe a cada instante [...] Iluminación instantánea significa que, a cada instante, podemos iluminarnos, si somos, en ese momento, conscientes de la verdadera naturaleza de la realidad». <sup>33</sup>

## IMAGINACIÓN, ACCIÓN Y CREACIÓN

Ibn ‘Arabī lleva hasta sus últimas consecuencias la filosofía del acto de la que venimos hablando porque, como hemos visto, desde la perspectiva de la nueva creación, nada empieza ni conserva su existencia como una realidad constituida, sino que requiere, para ello, la intervención constante del divino acto creador. El principal empeño del Šayḥ se cifrará entonces en mostrar de qué modo el ser humano puede participar en la perenne eclosión del mundo, en la actividad inagotable de aquello que no deja de crear y está, a cada instante, ocupado en una nueva obra. De lo que se trata es de completar la creación, pues esta no concluye hasta que el individuo reconoce la presencia de Dios en sí mismo y en todas las cosas.

<sup>32</sup> *Futūḥāt* II. 682.20; en William C. Chittick, *ibid.*, p. 58.

<sup>33</sup> Karmapa IX, *El mahamudra que elimina las tinieblas de la ignorancia*, Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala (India), 1981, p. 117.

El ser humano —nos comunica— no puede, en su estado de conciencia habitual, conocer a Dios más que a través de los signos que dejan los actos divinos, pues son estos signos los que remiten al acto que los ha creado.<sup>34</sup> Además, ese acto creador procede, como ya hemos señalado, de una fuente que trasciende al ser y siempre aparece de un modo radicalmente nuevo: es único cada vez y único para cada criatura. Ibn ‘Arabī ubica al ser humano en el centro de esta relación privilegiada con lo divino, en la que debe cobrar conciencia, a la postre, de que sus propios actos son los actos de Dios porque, como reza el Corán: “No hay fuerza ni poder salvo Allāh” (C. 18:39). Y ese poder no sólo reside en lo más profundo de los actos humanos, sino que es también, como nos informan las correspondientes aleyas, el que decide la vida y la muerte para hacer renacer a los hombres en un estado que desconocen, el que siembra las cosechas, hace descender el agua no salobre de las nubes y crecer el árbol que proporciona su leña para el fuego, invitando todo ello a glorificarle (C. 56:57-74).

La confluencia del acto divino y el acto humano constituye la primera etapa del proceso de aniquilación (*fanā*) del individuo en lo Real, pues según expresa: «Todo lo que es distinto de lo Real, tal como es en sí mismo, es imaginación interpuesta y sombra evanescente. Ninguna cosa engendrada, ya sea espíritu, alma o algo distinto a Dios —quiero decir tal como Él es en sí mismo— permanece en un mismo estado en este mundo, en el más allá o en lo que se ubica entre ambos, sino que afronta, por el contrario, un cambio constante y perpetuo de forma en forma. La imaginación no es sino esto [...] Así, el cosmos sólo deviene manifiesto dentro de la imaginación y, por tanto, es y no es. Entre las cosas que confirman lo que acabamos de mencionar está la aleya siguiente “Cuando lanzaste la flecha, no eras tú quien lanzaba, sino Allāh” (C. 8:17), en donde niega la misma cosa que acaba de afirmar. Dicho en otras palabras, imaginabas que eras tú quien lanzó la flecha, pero no hay duda de que fue Él quien la lanzó [...], es decir, te manifestaste, oh Muhammad, en una de las formas de Dios y, por consiguiente, tu disparo acertó en la diana de una manera en la que ningún otro mortal acierta en ella».<sup>35</sup>

Por otro lado, si todos nuestros actos pertenecen a Allāh —o, tal vez, debiéramos decir mejor los actos de los enviados, profetas y amigos de Dios que han renunciado a cualquier vestigio de voluntad personal y reconocido plenamente la preeminencia del poder divino—, entonces, ninguno de esos actos, incluso aquellos que consideramos negativos, merece ser censurado de un modo absoluto. En el más allá, nos advierte el Šayḥ, cuando la persona deje de estar sometida al imperio de la Ley exterior, verá que todos los actos considerados negativos eran, en realidad, positivos desde el punto de vista divino, aunque no desde el punto de vista humano. Este es, según nuestro autor, uno de los significados de la sentencia coránica, “Allāh cambiará sus malas obras en buenas” (C. 25:70), que glosa del siguiente modo: «Este versículo significa que considerarán el bien exactamente como habían considerado el mal. Antes, su bondad se había visto ocultada por los decretos de la Ley pero, cuando alcancen el lugar de la abolición de los decretos de la Ley, es decir, el más allá, y se alce el velo,

34 Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 47.

35 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 118.

verán el bien que encerraban todas sus obras y se les revelará que el que actuaba era Dios y ningún otro. Así pues, los actos pertenecían a Dios, cuyos actos son completamente perfectos en su bondad, sin rastro de defecto ni fealdad alguna. La maldad y la fealdad fueron atribuidas a dichos actos, no a causa de las entidades de estos, sino debido a su oposición a los decretos de Dios». <sup>36</sup> Dicho de otro modo, las acciones en sí mismas no son buenas ni malas; sólo adquieren ese matiz con relación a la Ley.

La imaginación, el más amplio de los seres creados por Allāh y el principal intérprete de los signos que Él ha esparcido en el cosmos, es el intermediario privilegiado entre ser y acto. La imaginación es portadora de existencia; no sólo es una realidad psicológica, sino también ontológica, pues es imaginándolo como Dios crea y recrea, sin descanso, los universos. La función suprema de la imaginación es, en el ámbito humano, hacer del mundo, de los demás y de uno mismo un lugar de revelación teofánica, un escenario, lo más desnudo posible, en el que acoger los rasgos de los nombres divinos o, si se prefiere, los atributos de la existencia. Todas las funciones del alma, al igual que todas las ciencias y ramas del saber, tienen como objetivo último, según la opinión de los sabios islámicos tradicionales, confluir en el reconocimiento de la unidad y presencia de Allāh y en la constatación directa de la novedad absoluta de sus expresiones teofánicas. Imaginar, en el sentido akbarí del término, consiste en hacer que Dios se manifieste en el mundo y también en uno mismo. Es necesario que Dios nazca en nosotros, afirmaba el místico alemán Ágelus Silesius (m. 1677). La única prueba de Dios, si es que esta fuese necesaria, consiste en asumir activamente su presencia, en mostrar que se crea en nosotros, porque, tal como escribe Ibn ‘Arabī: «Al conocerlo, le damos existencia». <sup>37</sup>

Imaginar, entonces, implica —tomando prestada la expresión de Henry Corbin— «teofanizar» la realidad, devolverle su carácter divino o percibirla, en palabras de los sabios budistas, como si fuese un *mandala*, un reino puro de existencia. Este es, sin desmerecer otros cometidos vinculados a las múltiples facetas de la creatividad humana, la función suprema de la imaginación en tanto que facultad anímica. Teofanizar la realidad supone descubrir la belleza y el amor escondido en cada mirada, en cada rostro y en cada situación. Imaginar la realidad, como dirían también los sabios budistas, es un movimiento del alma que responde a la naturaleza más profunda de las cosas. Dado que todos los seres poseen la naturaleza búdica o el despertar primordial, visualizarse como un buda o un ser iluminado, que es el proceso habitual seguido en la tradición budista tántrica, no es vana autosugestión, sino un método psicoespiritual que permite, a través del uso de imágenes, símbolos y otros soportes mentales, contactar con la realidad más profunda, si bien no siempre aparente, del individuo.

De modo parecido, constatar la presencia de Dios en todas las cosas y en todos los seres —nos dirían, por su parte, los sabios sufíes— tampoco es una actividad desbocada de la fantasía, sino que responde a una visión muy concreta de la realidad, una visión que proclama que, allí donde nos volvamos,

<sup>36</sup> *Futūḥāt* III.403.21; en William C. Chittick, *ibid.*, p. 208.

<sup>37</sup> Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 130.

encontraremos la Faz de Allāh o que Él está más próximo a nosotros que nuestra vena yugular. La realidad está en creación permanente y, en ese reconocimiento de la presencia divina en todos los seres y en cada dirección de la mirada, el ser humano se convierte en partícipe de esta efervescencia creadora. Este reconocimiento primordial es, precisamente, la finalidad última de la creación y la ciencia en la que convergen todas las ciencias.

Y, frente a quienes mantienen que la multiplicidad es imperfecta, y que es, por tanto, mejor asentarse en la estabilidad y la unidad, el gran Šayḥ define la auténtica perfección como la «estabilidad en la diversidad» (*al-tamkīn fī l-talwīn*), lo que pasa, según él, por convertirse en testigo perenne de la creación renovada a cada instante. La cuestión estriba entonces en descubrir la unidad dentro de este proceso universal de transformaciones caleidoscópicas y, para ello, el sabio debe aplicar el doble ojo que contempla por igual lo absoluto y lo relativo, la unidad y la diversidad.

Ver con dos ojos significa percibir simultáneamente con el ojo de la razón, que declara que Dios es incomparable a ninguna cosa, y con el ojo de la imaginación, que nos asegura que Él está latente en cada una de ellas. Con un ojo, el sabio contempla la unidad, y con el otro, la multiplicidad; un ojo percibe el ser, y el otro el no-ser, sin que la visión de una dimensión empañe la percepción de la otra. Y nos dice Ibn ‘Arabī: «Lo Real es pura luz, mientras que lo imposible es pura oscuridad. La luz nunca puede transformarse en oscuridad, ni la oscuridad en luz. La creación es un *barzah* entre luz y oscuridad, que no está, en esencia, cualificado ni por la una ni por la otra, sino que es un *barzah* mediador que reúne propiedades de ambos aspectos. Esa es la razón de que se haya asignado al ser humano dos ojos y se lo haya guiado por dos vías, ya que el ser humano existe entre ambos senderos. A través de uno de los ojos y de los senderos acepta la luz y la contempla en la medida de su preparación; y a través del otro ojo y del otro sendero, contempla la oscuridad y se vuelve hacia ella. Pero el ser humano no es, en sí mismo, ni luz ni oscuridad, ya que no es existente ni no-existente. Es el firme obstáculo que evita que la luz pura disipe la oscuridad y que impide, asimismo, que la oscuridad pura prevalezca sobre la luz. Él recibe de ambos lados a través de su propia esencia, y adquiere, a través de esta recepción, la luz mediante la cual es descrito como “existente” y la oscuridad mediante la que es descrito como no-existente».<sup>38</sup>

Y, en otro texto sigue explicando: «Dios dice, “¿No les hemos dado dos ojos?” (C. 90:8). Un ojo es para percibir aquello que afronta la transmutación, mientras el otro sirve para percibir la transmutación misma [...] Cada ojo tiene un sendero. Así pues, distingue a quién ves y lo que ves. Por ese motivo, es correcto decir, “Cuando lanzaste la flecha, no eras tú quien lanzaba, sino Allāh” (C. 8:17). El ojo a través del cual percibes que es Allāh el que lanza es diferente del ojo mediante el cual percibes que el lanzamiento pertenece a Muhammad. La imaginalización y la asunción de formas imaginables no es sino esto...»<sup>39</sup>

38 *Futūḥāt* III 274.28; en William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, p. 362.

39 *Futūḥāt* III.470.26; en William C. Chittick, *ibid.*

## LA RENOVACIÓN DEL SENTIDO

La nueva creación también nos remite, en la tarea de aplicar la imaginación a la exégesis del libro sagrado, a la renovación permanente de los significados que debe acompañar a cada nueva lectura del Corán. Ibn ‘Arabī llega a afirmar que, si no captamos un nuevo sentido cada vez que leemos el texto, es que no estamos leyéndolo correctamente, porque «El Corán es perpetuamente nuevo para aquellos que lo recitan».<sup>40</sup> El gran Šayḥ insiste, en diferentes instancias, en la idea de la renovación permanente de los sentidos implícitos en el discurso coránico. Así nos dice: «Si bien [el Corán] descendió al corazón de Muhammad, no cesa de descender al corazón de los fieles de su comunidad hasta el Día de la Resurrección. Su descenso a los corazones es siempre nuevo porque la Revelación es perpetua».<sup>41</sup> Esta noción de movimiento incesante del mensaje divino refuerza la tesis de que el islam es una cosmovisión no esencialista que sitúa la acción por encima del ser imperturbable y de las esencias imperecederas.

Pero las aleyas de Dios no se encuentran contenidas solamente en el Corán, sino que cada fenómeno, en el exterior y el interior del ser humano, es una aleya, un signo, un dedo que apunta hacia el acto creador del que proceden todas las cosas. El mundo y el alma se transforman así en horizontes, en vastos libros que debemos escrutar para identificar en ellos los signos reveladores de los actos divinos. En el contexto de la creación recurrente, cada nueva lectura, tanto de libro sagrado como de los textos de la vida y el alma, debe aportar una renovación incesante de su significado.

Este presente atemporal, esta realidad abierta y esta revelación en curso suponen que el Corán, como escribía Sohrawardī, ha sido revelado personalmente para cada uno de nosotros. El libro sagrado pasa a ser, de ese modo, la recitación de nuestra vida individual y de nuestro propio itinerario espiritual. Las virtudes de los profetas reseñados en el texto se convierten en las cualidades de las diferentes etapas espirituales que atraviesa nuestra propia existencia (es decir, el Moisés de tu ser, el Jesús de tu ser, el Abraham de tu ser, etcétera, como los denomina el místico persa). Sus aleyas son atemporales porque se adaptan a cada situación concreta y circunstancia individual; y su lectura se convierte, en suma, en una revelación siempre renovada en la que Dios se dirige específicamente a cada lector.

El islam es una revelación abierta y personal en el sentido de que cada individuo se ve conminado a dar sentido al mensaje coránico. No valen las interpretaciones ajenas, y de ahí la declaración, efectuada por Sohrawardī, de que debemos considerar que el Corán ha sido escrito para cada uno de nosotros. No tenemos por qué aceptar la interpretación de ninguna otra persona o grupo.

---

40 *Futūḥāt* III.93-94; en Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabī, The Book, and the Law*, Albany (NY): State University of New York Press, 1993, p. 25.

41 *Futūḥāt* III, p. 108; en *Ibid*, p. 140.

## CONCLUSIÓN

El islam entonces —al igual que el resto de tradiciones abrahámicas— no es una filosofía del ser desgajado de la acción, y nos transmite, en consecuencia, una visión del mundo que parece, en ocasiones, conmoverse hasta pulverizarse bajo la marcha inexorable del cambio. No son pocas las referencias coránicas a la inestabilidad de lo que creemos sólido y firme, como cuando declara, por ejemplo: “Si hubiera un Corán en virtud del cual pudieran ponerse en marcha las montañas” (C. 13:31); así como: “Las montañas en movimiento serán espejismo” (C. 78:20); y de nuevo: “Cuando las montañas sean puestas en marcha” (C. 81:3).

Hemos visto que las filosofías esencialistas tratan de cosificar el flujo viviente de la realidad y conciben el ser —y, por ende, a Dios— como un ente supremo inmutable reinando sobre otros entes. También hemos visto de qué modo las filosofías del acto, representadas por las tradiciones proféticas de las que el islam es el último representante histórico, nos brindan una visión dinámica de la existencia en la que todo se halla sometido a una transformación constante cuyo motor primordial es el deseo del Dios oculto de llegar a ser conocido, el anhelo del Dios innombrable por ser nombrado, el afán por limitarse de la existencia ilimitada, el amor de la unidad hacia la multiplicidad.

Todo, según el islam, se halla en viaje o en movimiento perpetuo: la revelación divina está en permanente descenso hacia los seres humanos, los seres humanos en ascenso perenne hacia Dios, los nombres divinos siempre a la busca de sus objetos correspondientes, el alma en marcha irrefrenable hacia el más allá y, una vez ahí, camino de la Resurrección, y todo ello, además, sucede mientras la realidad es creada y recreada a cada instante. La verdad es que esta parece, insistamos en ello, una visión del mundo muy poco substancialista e inmovilista.

Desde el punto de vista estricto de la supervivencia biológica, el cerebro se basa, para tomar sus decisiones, en lo conocido y suele soslayar las diferencias para agilizar sus respuestas y economizar energía. Pero lo que aquí se propone es una manera de ver las cosas que desafía a la razón y el sentido común. Se trata, ni más ni menos, que de descondicionar la conducta, las emociones y hasta la conciencia de todos los hábitos y actos repetitivos que nos ayudan a sobrevivir porque simplifican nuestras actividades pero que, convertidos en rutinas, nos apresan en la jaula cómoda y segura de lo conocido.

«Señor, incrementa mi ciencia», reza una conocida imprecación profética porque, en el ámbito de la nueva creación y viviendo siempre en un mundo recién estrenado, resulta imposible para el sabio dejar de aprender. A ello debemos añadir que esta realidad en extremo mudable le enseña a no depositar su confianza en falsas certezas y que, excepto Allāh, nada le inspira seguridad.

Escribe Ibn ‘Arabī que, además de su total disposición al aprendizaje, otra de las cualidades que distinguen a los amigos de Dios más elevados, no sólo de las personas ordinarias, sino también del resto de los santos, es su percepción directa y su comprensión diáfana de la transformación continua a que

se ven sometidos tanto el mundo exterior como nuestra vida interior. Y, en ese sentido, señala: «Entre los servidores de Dios están aquellos que saben que afrontan un cambio constante a cada instante y los que no lo saben. Tanto el polo muhammadí como los «solitarios» (*afṛād*) afrontan dicha fluctuación con pleno conocimiento, en cada respiración, del mismo modo que cada criatura de Dios afronta un cambio de estado con cada respiración. De ahí que esas personas sean superiores tan sólo en lo que respecta a su conocimiento de qué es lo que experimenta el cambio, pero no a causa del cambio mismo, pues este impregna el cosmos».<sup>42</sup>

Los *afṛād* son, de acuerdo al maestro andalusí, la más alta categoría de los amigos de Dios, y según nos revela la cita anterior, percibir de modo claro y evidente, hasta en su más mínimo detalle, el cambio constante de todas las cosas es uno de los conocimientos que les aporta su condición espiritual, ya que constatar el paso del tiempo y el aspecto más patente de la transitoriedad es una percepción accesible al común de los mortales. Los *afṛād*, llamados también muhammadíes perfectos y gentes de Yaṭrib (en referencia a Corán 33:13: «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 en la que asentarse, ninguna experiencia espiritual o de otro tipo a la que aferrarse. De ellos escribe: «Sabe que la trascendencia de todos los estados y estaciones es una de las características de los muhammadíes, que pertenece tan sólo a las Gentes de la Cortesía, aquellos que se sientan con lo Real en las alfombras del temor reverencial y la intimidad. Ellos están perpetuamente en equilibrio, fijación y reposo. Sin embargo, se mueven velozmente, en su dimensión interna, con cada respiración. [Y concluye mencionado el texto coránico que hemos citado al principio] “Verás pasar las montañas, que tú creías inmóviles, como pasan las nubes” (C. 27:88)».<sup>43</sup>

En su visión abierta de la realidad, la doctrina de la nueva creación nos transmite la esperanza de que no estamos condenados a repetir nuestro pasado, ni en un sentido individual ni colectivo, y de que siempre existe la posibilidad de la irrupción de lo radicalmente nuevo en nuestra historia social y personal. El mundo y las vidas de los seres humanos son una obra inconclusa. Corresponde, pues, a cada uno de nosotros, y en la medida de la capacidad de nuestra imaginación consciente, darle el toque final. Y no hay mejor desenlace, insistiendo en lo dicho, que llegar al reconocimiento de la presencia divina en todos los seres y en todas las cosas.

Y, a propósito de considerar nuestra vida como una obra por culminar e insistiendo en la visión de la existencia como un relato abierto que debemos ir construyendo con el máximo de coherencia y belleza que esté en nuestra mano, nos aconseja Ibn ‘Arabī en las últimas páginas de las *Futūḥāt al-makkīyya*: «Los seres humanos son, todos ellos, únicamente una historia; sé tú, pues, la mejor de las historias posibles».<sup>44</sup>

42 *Futūḥāt* IV 78.27; en William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 377.

43 *Futūḥāt* II 386.19; en *ibid.*, p. 379.

44 *Futūḥāt* IV, p. 551; en James W. Morris, “«La vida es sueño»: Los misterios del cine divino en Ibn ‘Arabī”, *El Azufre Rojo: Revista de Estudios sobre Ibn Arabi*, n° 2, Murcia, 2015, p. 27.