SUFISMO Y TAOÍSMO

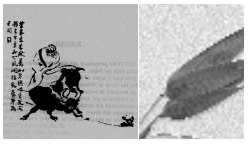
REFLEXIÓN COMPARATIVA

Toshihiko Izutsu

Toshiiko Izutsu es profesor honorario de la universidad japonesa de Keio. Su obra Sufismo y Taoísmo (Ed. Siruela. Col. El Árbol del Paraíso.Madrid 1997) trata de esclarecer las similutudes estructurales que existen en dos cosmovisiones aparentemente tan alejadas entre sí como la que proponen Ibn 'Arabi y Laozí (Lao Tsé). Los textos de Izutsu han llegado a ser, tras los de su maestro, Henry Corbin, obligada estación para los que quieren adentrarse en el universo del sufismo a partir de Ibn 'Arabi, y ahora lo son también para aquéllos que tratan de encontrar los vínculos que existen entre las diferentes tradiciones mediante estudios comparativos.

Como reconoce en la introducción, Izutsu se inspira en la necesidad planteada por Corbin de sentar las bases para construir "un dialogue dans la métahistoire" que haga posible, no la Historia del tiempo lineal y horizontal de los acontecimientos, sino una Historia que cumpla su verdadera función que es la de ser memoria profunda, memoria del sentido más allá de las definiciones particulares que cada tradición ha ido modelando sin cesar.

En ese 'tiempo del sentido' en ese mundo del significado nos sumerge Izutsu para enseñarnos que la Realidad a la que nos remiten Ibn 'Arabi, Laozí (Lao Tzé) o Zhuangzi (Chuang Tsé) son Una y la Misma.



Como ya se ha dicho en la introducción a la primera parte de esta obra en el vol. I, inicié este estudio inspirado por la convicción de que lo que el profesor Henry Corbin llama *"un dialogue dans la métahistoire"* es algo urgentemente necesario en la situación mundial contemporánea, ya que en ningún otro momento de la historia de la humanidad se ha puesto de manifiesto con más intensidad que en nuestros días la necesidad de un entendimiento mutuo entre las naciones del mundo.

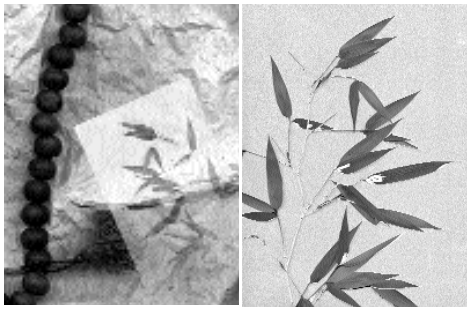
El "entendimiento mutuo" es realizable o, por lo menos, concebible en varios planos distintos. El plano filosófico es uno de los más importantes y, a diferencia de otros de interés humano más o menos vinculados a las situaciones corrientes y condiciones actuales del mundo, proporciona o prepara un lugar adecuado en que el "entendimiento mutuo" en cuestión pueda realizarse bajo la forma de diálogo metahistórico. Éste, llevado a cabo de un modo metódico, se cristalizará en una *philosophia perennis* en toda la extensión de la palabra, ya que el impulso de la mente humana es, sean cuales sean las edades, los lugares y las naciones, fundamentalmente el mismo.

Reconozco que esta obra dista mucho de aproximarse siquiera a ese ideal pero, por lo menos, ése fue el motivo de que emprendiera este estudio. En la primera parte, he tratado de poner al descubierto la estructura filosófica fundamental de la cosmovisión de Ibn 'Arabí, uno

de los filósofos místicos más eminentes. El trabajo analítico se ha hecho evitando hasta cierto punto las consideraciones comparativas. He intentado aislar y analizar con el mayor rigor posible los principales conceptos que constituyen la base de la cosmovisión filosófica de Ibn 'Arabí para formar un estudio completamente independiente.

La segunda parte, que trata de Laozi y Zhuangzi, es ligeramente distinta. Por supuesto, es un estudio igualmente independiente de la filosofía taoísta, y bien podría ser leído como tal. Pero difiere de la primera parte en un punto: al aislar los conceptos clave y presentarlos de un modo sistemático, he ido iniciando el tra-

...inicié este estudio inspirado por la convicción de que lo que el profesor Henry Corbin llama "un dialogue dans la métahistoire" es algo urgentemente necesario...



bajo preparatorio de coordinación y comparación. Con ello no me refiero simplemente al hecho de que, en el transcurso de la segunda parte de la obra, haya mencionado de vez en cuando algún aspecto del pensamiento de Ibn 'Arabí, sino a algo más fundamental o de carácter más metodológico.

Acabo de hablar del *"trabajo preparatorio de coordinación y comparación"*. Concretamente, me refiero al hecho de que dispuse y presenté el tema de modo que el análisis mismo de los conceptos clave del taoísmo pusiera de manifiesto la base filosófica común en la que el diálogo metahistórico podría hacerse posible. Con ello no quiero decir que haya modificado el material con vistas a facilitar la comparación ni, menos aún, que haya distorsionado los hechos o impuesto algo a Laozi y Zhuangzi con ese propósito. Se trata más bien de que el análisis objetivo de los términos clave taoístas me ha conducido de modo natural a descubrir una idea central que puede funcionar como punto de enlace entre ambos sistemas de pensamiento.

La única arbitrariedad que me he permitido, si se puede considerar como tal, consiste en haber dado un 'nombre' filosófico a la idea central. El nombre en cuestión es 'existencia'. Una vez establecido éste, he podido calificar el espíritu de la cosmovisión filosófica de Laozi y Zhuangzi de 'existencialista', en oposición a esencialista, la tendencia de la escuela confuciana.

Creo haber puesto de manifiesto en el transcurso de la segunda parte que, al abordar la filosofía de Laozi y Zhuangzi desde el punto de vista de la 'existencia', no les he impuesto nada ajeno a su pensamiento. Lo que sucede es que los sabios taoístas no proponen un 'nombre' concreto para esta idea en particular, mientras que Ibn 'Arabí utiliza la palabra *wuyûd*, que es, desde las perspectivas histórica y estructural, la expresión árabe exacta correspondiente a la misma idea. Bien es verdad que Laozi y Zhuangzi utilizan la palabra *you*, que significa 'ser' o 'existencia', contraria a *wu* ('no-ser' o 'inexistencia'). Pero, como hemos visto, en su sistema, *you* desempeña un papel muy especial y distinto del de la 'existencia' en cuestión. *You* indica un aspecto o fase particular de la actividad creativa de lo Absoluto, la fase en que lo absolutamente 'innominable' se convierte en lo 'nominado' y empieza a diversificarse en infinidad de cosas.

A este respecto, mucho mejor que *you* es la palabra *dao*, la Vía, que es el equivalente taoísta exacto del *haqq* islámico (la Verdad o Realidad). Pero *dao*, para empezar, es una palabra que posee una estructura connotativa extremadamente compleja. cubre un campo semántico extenso, que va desde el Misterio de Misterios hasta el "ser-tal-de-por-sí" de los existentes. Su significado presenta, por así decirlo, diversos matices y numerosas asociaciones. Ciertamente, cubre en gran parte el significado de 'existencia'. Pero, si se utiliza como equivalente de 'existencia', añadirá inevitablemente gran cantidad de elementos a ese significado básico.

Por ejemplo, el uso de la palabra 'taoísmo' en lugar de 'existencialismo' en aquellos contextos en que deseemos

mostrar el contraste radical entre la postura fundamental del taoísmo y el 'esencialismo' —que, por cierto, es la equivalencia escogida para el concepto confuciano de los 'nombres', *ming*— haría más oscura y confusa la situación. Para indicar el aspecto particular del *dao* en que éste se concibe como *actus purus*, resulta absolutamente necesario utilizar una palabra menos 'pintoresca' que *dao*. Y 'existencia' es la palabra adecuada para este propósito.

Estas consideraciones parecen conducirnos a una importante cuestión metodológica respecto a la posibilidad de diálogos metahistóricos. Se trata de la necesidad de un sistema lingüístico común. Es natural, ya que el concepto mismo de 'diálogo' presupone la existencia de un lenguaje común entre dos interlocutores.

Cuando nos proponemos establecer un diálogo filosófico entre dos pensadores pertenecientes a una misma cultura y a un mismo contexto histórico, por ejemplo, Platón y Aristóteles, o Tomás de Aquino y Duns Escoto, Kant y Hegel, etc., la cuestión de la necesidad de una lengua común, naturalmente, no se plantea.

La estructura filosófica de ambos sistemas como conjunto está dominada por el concepto de la Unidad de la Existencia.

El problema se hace sentir cuando escogemos, en una tradición cultural, dos pensadores separados por ciertos factores, por ejemplo, Aristóteles y Kant. Cada uno de ellos discurría en un lenguaje diferente al del otro. En este sentido, no hay lenguaje común entre ambos. Pero, en un sentido más amplio, podemos decir que existe un lenguaje común entre ambos debido al fuerte vínculo de la tradición filosófica común que los une indisolublemente. De hecho, es difícilmente imaginable que un término clave de primordial importancia en griego no encuentre su equivalente en alemán.

La distancia lingüística se hace más patente cuando tratamos de establecer un diálogo entre dos pensadores pertenecientes a tradiciones culturales distintas, por ejemplo Avicena y Tomás de Aquino. Pero incluso aquí se justifica que reconozcamos la existencia de un lenguaje filosófico común debido al hecho de que, al fin y al cabo, representan dos variedades de la filosofía escolástica que se remontan a la misma fuente griega.

El concepto de 'existencia', por ejemplo, en la forma lingüística de *wuyûd* en árabe y en la *existentia* en latín, aparece con la misma connotación básica tanto en la tradición escolástica oriental como en la occidental. Así pues, el problema del lenguaje común no se plantea de un modo demasiado agudo.

El problema cobra verdadera acuidad cuando no hay relación histórica en ningún sentido entre ambos pensadores. Precisamente, es lo que ocurre con Ibn 'Arabí y Laozi o Zhuangzi. En tal caso, si hay un concepto central activo en ambos sistemas con su equivalente lingüístico en tan sólo uno de los dos, debemos concretar el concepto en el sistema en que se encuentre en estado de fluidez no lingüística o amorfia y estabilizarlo con un 'nombre' determinado.

El 'nombre' puede ser tomado de otro sistema si el término utilizado es verdaderamente apropiado. O se puede escoger otra palabra para este propósito. En nuestro caso, Ibn 'Arabí ofrece la palabra *wuyûd* que, en su forma traducida, 'existencia', se adecúa precisamente a nuestro propósito porque expresa el concepto de la manera más sencilla posible, o sea sin 'teñirlo' con connotaciones especiales. La palabra mantiene su sencillez connotativa debido al hecho de que Ibn 'Arabí utiliza preferentemente otros términos, como *tayallí*, *fayd*, *rahma*, *nafas*, etc., para describir el mismo concepto con connotaciones especiales.

Quedará claro que no estemos haciendo injusticia a la realidad de la cosmovisión de los sabios taoístas al aplicar la palabra 'existencia' a la idea central de su pensamiento si nos tomamos la

molestia de reexaminar la descripción que hace Zhuangzi del Viento Cósmico y la correspondiente interpretación analítica en el capítulo VI.

En cualquier caso, al establecer la 'existencia' como concepto central de ambos sistemas, tenemos una base filosófica común donde establecer un diálogo metahistórico entre Ibn 'Arabí, por una parte, y Laozi y Zhuangzi por otra. Con esto en mente, revisemos los puntos principales de ambos sistemas que ya hemos analizado en detalle en las páginas anteriores.

Me gustaría señalar ante todo que la estructura filosófica de ambos sistemas como conjunto está dominada por el concepto de la Unidad de la Existencia. La expresión correspondiente en árabe es *wahdat al-wuyûd*, literalmente la "unicidad de la existencia". Para expresar el mismo concepto básico, Zhuangzi utiliza palabras como *tian ni*, "Nivelación celestial", y *tian jun*, "Igualación celestial".

Las palabras 'nivelación' e 'igualación' sugieren claramente que no se trata de una simple 'unidad', sino de una 'unidad formada por muchas cosas distintas. La idea, en pocas palabras, es ésta: hay, efectivamente, diversas cosas, pero se 'igualan' unas con otras, se 'nivelan' hasta alcanzar el estado de 'unidad', perdiendo así sus distinciones ontológicas en el seno del Caos metafísico original. Dicho de otro modo, la 'unidad' en cuestión es una 'unidad' de 'multiplicidad'. Lo mismo sucede con la *wahda* de Ibn 'Arabí.

En ambos sistemas, el mundo del Ser está representado como una especie de tensión ontológica entre la Unidad y la Multiplicidad. En la cosmovisión de Ibn 'Arabí, *haqq*, la Verdad o la Realidad, representa la Unidad, mientras que, en la del taoísmo, la representa *dao*, la Vía. La multiplicidad, para Ibn 'Arabí, es *mumkinat*, o los "seres posibles", y, para Laozi y Zhuangzi, *wan wu*, o las "diez mil cosas".

Lo que relaciona ambos términos de la tensión ontológica es la Unidad. Y así es porque todas las cosas que constituyen la Multiplicidad son, al fin y al cabo, diferentes formas fenoménicas que adopta lo Absoluto (la Verdad y la Vía, respectivamente). El proceso fenoménico mediante el cual el Uno original se diversifica en Muchos es, para Ibn 'Arabí, *tayalli* o 'automanifestación' del Uno, y, para Laozi y Zhuangzi, *sheng*[1] o 'producción'. Zhuangzi elabora esta idea hasta convertirla en Transmutación, *wu hua*, literalmente "transformación de las cosas".

Tal es la estructura general que comparten las cosmovisiones de Ibn 'Arabí y los sabios taoístas. Está fundada enteramente en el concepto básico de 'existencia'. En las siguientes páginas examinaremos, en función de esta estructura y de este concepto básico, los puntos principales que caracterizan ambos sistemas filosóficos.

La transformación interna del Hombre

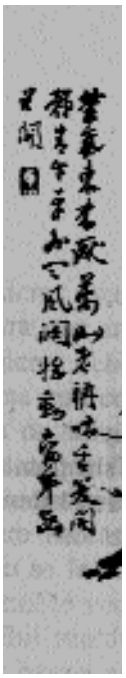
La cosmovisión filosófica de la "Unidad de la Multiplicidad", ya sea en la forma de "Unidad de la Existencia" o en la de "Igualación celestial" es insólita, por no decir más. Es extraordinaria porque es producto de una extraordinaria visión de la Existencia experimentada por un hombre extraordinario. Lo más característico de este tipo de filosofía es que el acto filosófico parte de una intuición inmediata de la Existencia en su profundidad metafísica, como lo Absoluto en su absolutidad.

La Existencia, que siempre y en todas partes ha sido el tema central para innumerables filósofos, puede ser abordada y captada en diferentes niveles. La actitud aristotélica representa, a este respecto, la postura exactamente opuesta a la de los filósofos taoístas y sufíes. Para Aristóteles, la Existencia significa, ante todo, la existencia de 'cosas' individuales en el plano concreto de la 'realidad' fenoménica. Su filosofía parte de la experiencia corriente de la Existencia, compartida por todos los hombres en el nivel del sentido común.

Sin embargo, para un Ibn 'Arabí o un Zhuangzi, estas 'cosas' experimentadas por una mente corriente en el plano físico no son más que un sueño o son de naturaleza onírica. Desde su punto de vista, las 'cosas' captadas en este nivel, si bien son, en el fondo, formas fenoménicas de lo Absoluto y, como tales, son la Existencia, no revelan la profundidad metafísica real de ésta. Y una ontología fundada en dicha experiencia

Resulta significativo el hecho de que tanto Ibn 'Arabí como Zhuangzi describan el proceso mediante el cual se produce esta transformación espiritual en un hombre de un modo que, en ambos casos, revela exactamente la misma estructura básica.

no alcanza más que la superficie de las 'cosas' y no su estructura ni la base misma de su Existencia.



Un filósofo de este tipo permanece en el plano del "ser mundanal" (*nash'a dunyawiyya*), por usar la teminología de Ibn 'Arabí. Carece de la "vista espiritual" (*'ayn al-basirah*) o, como dice Zhuangzi, del "brillo de ilumina" (*ming*), absolutamente necesarios para penetrar más profundamente en el misterio de la Existencia. Si quiere conseguir esa 'vista', el hombre debe experimentar un renacer espiritual y transferirse del "ser mundanal" al "ser ultramundano" (*nash'a ujrawiyya*).

Dado que el primero es el modo natural de ser de la mayoría de los hombres, los del "ser ultramundano" parecen necesariamente 'anormales'. Las cosmovisiones taoísta y sufí representan, en este sentido, un concepto de la Existencia propio de los hombres 'anormales'.

Resulta significativo el hecho de que tanto Ibn 'Arabí como Zhuangzi describan el proceso mediante el cual se produce esta transformación espiritual en un hombre de un modo que, en ambos casos, revela exactamente la misma estructura básica. Ibn 'Arabí habla de 'autoaniquilación' (*fana*'), y Zhuangzi de "sentarse en el olvido" (*zuo wang*). Las palabras mismas, 'aniquilación' y 'olvido', indican claramente una misma idea, la misma que se encuentra latente en la "purificación de la Mente" o lo que Zhuangzi llama 'ayuno' espiritual.

En cuanto a lo que sucede en el proceso de 'purificación', ya hemos dado detalles en las partes primera y segunda y no tendría sentido repetirlo aquí. Tanto en el taoísmo como en el sufismo, la 'purificación' consiste, en pocas palabras, en que el hombre se desprenda de todos los deseos y cese la actividad de la Razón. Dicho de otro modo, se trata de la anulación completa del ego como sujeto empírico de las actividades de la Razón y de los deseos.

La anulación del ego empírico desemboca en la aparición de un nuevo ego, el ego cósmico, que, en el taoísmo, se considera unificado por completo con lo Absoluto en su actividad creativa y, en el caso de Ibn 'Arabí, está unificado con lo Absoluto hasta el límite de lo posible.

Quizá lo más interesante de este tema, desde la perspectiva comparativa, sea la cuestión de las fases de la purificación, ya que tanto Ibn 'Arabí como Zhuangzi distinguen tres etapas básicas en este proceso. Ambos sistemas difieren en detalles, pero coinciden en lo principal.

Empezaremos por recapitular la tesis de Zhuangzi. Según él, la primera fase consiste en "sacar el mundo de la Mente", es decir, olvidar la existencia del mundo objetivo. Dado que el mundo 'objetivo' se encuentra, por naturaleza, relativamente lejos de la Mente, resulta relativamente fácil al hombre borrarlo de su consciencia a través de la contemplación.

La segunda fase consiste en "sacar las cosas de la Mente", o sea borrar de la consciencia las cosas familiares que rodean al hombre en su vida cotidiana. en esta etapa, el mundo externo desaparece por completo de la consciencia.

La tercera fase consiste en olvidar la Vida, es decir la vida de uno o su existencia personal. El ego queda de este modo destruido, y el mundo, tanto exterior como interior, desaparece de la consciencia. Anulado el ego, el ojo interno del hombre se abre, y el brillo de la 'iluminación' atraviesa súbitamente la oscuridad de la noche espiritual. Esto marca el nacimiento de un nuevo ego en el hombre, que se encuentra entonces en el Eterno Ahora, fuera de los límites del espacio y del tiempo.

También se encuentra "más allá de la Vida y la Muerte", lo que equivale a decir que está unificado con todas las cosas, y todas las cosas son 'una' en su "ausencia de consciencia". En dicho estado espiri-

tual, una Serenidad o Calma reina sobre todo. Y, en esta serenidad cósmica, lejos de la agitación y de la confusión que reinan en el mundo sensible, el hombre disfruta unificándose e identificándose con el proceso de la Transmutación universal de las diez mil cosas.

Ibn 'Arabí, que, como acabo de indicar, también divide el proceso en tres fases, ofrece una versión marcadamente islámica de la 'purificación' espiritual. La primera es la "aniquilación de los atributos". En ella, el hombre anula todos sus atributos humanos y adopta en su lugar los Atributos divinos.

La segunda fase consiste en que el hombre anula su propia 'esencia' y toma consciencia de su unidad con la Esencia divina. En este punto se completa el fenómeno de la autoaniquilación en el sentido estricto de la palabra. Esta fase corresponde a la primera mitad de la tercera fase de Zhuangzi, en que el hombre abandona su ego.

En la tercera fase, según Ibn 'Arabí, el hombre recupera el yo que acaba de aniquilar, aunque no en las mismas condiciones anteriores, sino en el seno de la Esencia divina. Se trata, a todas luces, de otra manera de decir que, al haber abandonado su antiguo ego, obtiene un nuevo Ego. Habiendo perdido su vida, encuentra otra Vida en la unificación con la Realidad divina. En la terminología técnica del sufismo, este proceso se conoce como la 'autosubsistencia' (*baqa*').

La tercera fase corresponde a la última parte de la tercera etapa según la división que hace Zhuangzi del proceso. El hombre ve ahora todas las cosas fenoménicas mezclándose unas con otras y fundiéndose en el ilimitado océano de la Vida divina. Esta consciencia o, para ser más exactos, supraconsciencia, se encuentra en la más extrema proximidad posible respecto a la Consciencia divina en la fase previa a su división en infinidad de determinaciones y formas particulares. De modo natural, se sume en un profundo silencio, y una extraordinaria Tranquilidad reina sobre su Mente concentrada.

Cabe mencionar otro importante punto en relación con el tema de la 'purificación' de la Mente. Se refiere a la dirección centrípeta de la 'purificación'. El proceso de 'autoaniquilación' o 'autopurificación' debe dirigirse hacia el núcleo más profundo de la existencia humana, lo cual va claramente en contra de los movimientos corrientes de la Mente. La actividad de ésta se caracteriza normalmente por su tendencia centrífuga.

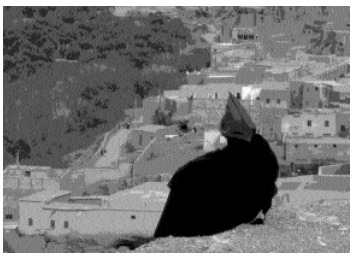
La Mente tiene una fuerte tendencia natural a 'salir' al mundo exterior en busca de objetos externos. Para 'purificarse', esta tendencia natural debe tomar la dirección opuesta. La purificación sólo puede ser realizada por un hombre 'introverso'. Ibn 'Arabí lo expresa a través de la célebre Tradición: *"Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor"*, a la que corresponde, en la filosofía taoísta, la frase de Laozi: *"Quien conoce a los demás* (o sea los objetos externos) *es un hombre perspicaz, pero quien se conoce a sí mismo es un hombre iluminado"*. En referencia a la misma situación, Laozi habla también de *"cerrar todas las aperturas y puertas"*, o sea obstruir todas las salidas posibles de la actividad centrífuga de la mente. El objetivo es que el hombre profundice en su mente hasta alcanzar su propio núcleo existencial.

La razón por la cual este punto reviste especial importancia es que esta tesis puede parecer, a primera vista, contradictoria respecto a la idea más fundamental de la Unidad de la Existencia, ya que, tanto en el pensamiento de Ibn 'Arabí como en el de los sabios taoístas, todas las cosas del mundo sin excepción, incluidos ellos mismos, son formas fenoménicas de lo Absoluto. Y, como tales, no puede haber diferencia básica entre ellas. Todos

Ibn 'Arabí lo expresa a través de la célebre Tradición: "Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor", a la que corresponde, en la filosofía taoísta, la frase de Laozi: "Quien conoce a los demás es un hombre perspicaz, pero quien se conoce a sí mismo es un hombre iluminado".

los existentes manifiestan por igual, cada uno a su manera, lo Absoluto. Entonces ¿por qué las cosas externas han de ser consideradas perjudiciales para la actualización subjetiva de la Unidad de la Existencia?

No es difícil conocer la respuesta. Si bien las cosas externas son formas de lo Absoluto, y lo sabemos intelectualmente, no podemos penetrar en ellas ni experimentar desde su interior la Vida de lo Absoluto que en ellas palpita. Lo único que podemos hacer es contemplarlas desde fuera. Sólo en nuestro propio caso puede cada uno de nosotros intuir en sí mismo lo Absoluto como algo que funciona constantemente en su 'interior'. Éste es el único modo de que disponemos para participar subjetivamente en el Misterio de la Existencia.



La mayoría de los hombres tiene la vista impedida por la tupida cortina de las 'cosas'.

Además, la tendencia centrífuga de la Mente está directamente conectada con la actividad discriminatoria de la Razón, y ésta no puede subsistir sin adoptar una postura 'esencialista', ya que, donde no hay límites conceptuales claramente establecidos, la Razón se revela completamente ineficaz.

Según la Razón, la 'realidad' consiste en diversas 'cosas' y 'cualidades', cada una dotada de una 'esencia' que la distingue del resto. Estas 'cosas' y 'cualidades' son, de hecho, formas en que lo Absoluto se manifiesta, pero, en la medida en que son entidades autosubsistentes, ocultan lo Absoluto tras sus densos velos 'esenciales'. Intervienen entre nuestra vista y lo Absoluto, imposibilitando nuestra visión directa de la Realidad.

La mayoría de los hombres tiene la vista impedida por la tupida cortina de las 'cosas'. El equivalente taoísta es el de la gente incapaz de 'caotizar' las 'cosas', de interpretar la realidad si no es en términos de 'esto' o 'eso', 'bueno' o 'malo', 'correcto' o 'erróneo', etc.

Cuando la 'purificación' de la Mente se produce y el hombre se convierte en Vacío metafísico, olvidando el interior y el exterior de sí mismo, puede experimentar lo que los sabios taoístas llaman la 'iluminación' (*ming*), e Ibn 'Arabí, la 'revelación' (*kashf*) o el "saber inmediato" (*dawq*). Es característico tanto de la 'iluminación' como de la 'revelación' (o el 'saber') el hecho de que, una vez realizada esta última fase, las 'cosas' eliminadas de la consciencia en el proceso de 'purificación' vuelven de nuevo, completamente transformadas, a la Mente, que es entonces un espejo impoluto y bruñido, el Espejo Misterioso (*xuan lan*[2]), como lo llama Laozi.

Sucede así que el grado máximo de intuición metafísica no es el de quienes presencian sólo lo Absoluto como dos facetas de una misma Realidad o, en otras palabras, que ven todo como una Realidad que se diversifica constante e incesantemente, de acuerdo con diversos aspectos y relaciones, siendo 'una' en Esencia y 'todo' en lo referente a los Nombres.

Del mismo modo, el Hombre Perfecto del taoísmo percibe cosas infinitamente diversas en el plano fenoménico de la Existencia, y la impoluta superficie del Espejo Misterioso las refleja, a medida que aparecen y desaparecen. Pero este caleidoscopio de formas siempre cambiantes no perturba la Serenidad cósmica de la mente, ya que, tras los velos del mundo fenoménico, el Hombre Perfecto intuye el 'Uno' metafísico. Él mismo está unificado con el constante flujo de la Transmutación y, por ende, con el Uno.

La cosmovisión filosófica de un Ibn 'Arabí, un Laozi o un Zhuangzi es producto de este estado espiritual 'anormal'. Es una ontología porque se trata de una visión filosófica de la Existencia. Pero es una ontología extraordinaria porque la visión de la Existencia que implica dista mucho de ser ordinaria.

La estructura multiestratificada de la Realidad

En lo que a origen histórico se refiere, evidentemente, no existe relación alguna entre el sufismo y el taoísmo, ya que el primero es una forma particular del monoteísmo semítico, mientras que el segundo, si la hipótesis que propongo al inicio de este estudio es correcta, es una elaboración filosófica del tipo de chamanismo extremo oriental.

Resulta altamente significativo el hecho de que, pese a la gran distancia histórico-cultural que los separa, ambos compartan, desde el punto de vista filosófico, la misma base. Para empezar, coinciden en que ambos pensamientos filosóficos parten de un concepto muy peculiar de la Existencia, fundamentalmente idéntico, a pesar de algunas diferencias en detalles y cuestiones secundarias.

Coinciden asimismo en que, en ambos casos, la filosofía no tiene su origen en el razonamiento acerca de la Existencia, sino en la experiencia de ésta. Además, 'experimentar' la Existencia, en este caso, se refiere no al plano corriente de la percepción de los sentidos, sino al (o a los) de la intuición suprasensible.

La Existencia o Realidad experimentada en los planos suprasensibles se revela como una estructura multiestratificada, completamente distinta de la idea que de ella tiene la gente corriente.

Resulta extremadamente interesante el hecho de que tanto Ibn 'Arabi como Zhuangzi se nieguen a admitir el carácter real de la supuesta 'realidad', diciendo que ésta no es más que un sueño. Basándose en la célebre Tradición: "*Los hombres están dormidos. Sólo cuando mueren despiertan"*, afirma Ibn 'Arabí:

"*El mundo es una ilusión. No posee existencia real* [...] *Has de saber que tú mismo eres una imaginación. Y todo lo que percibes y aquello de lo que dices 'esto no soy yo' también es imaginación"*.

De modo similar, Zhuangzi observa:

"*Imagina que sueñas que eres un pájaro.* [En dicho estado] *te elevas en el cielo. Imagina que sueñas que eres un pez. Te sumes en la profundidad del estanque. Mientras experimentas todo eso en tu sueño, lo que experimentas es tu 'realidad'. A juzgar por ello, nadie puede estar seguro de si tú y yo, que estamos conversando de esta suerte, estamos despiertos o soñando"*.

Vemos así que la supuesta 'realidad' se transforma y se reduce de repente a algo onírico e irreal.

Sin embargo, mucho más digno de mención es el hecho de que, para ambos, el postulado "*todo es sueño"* tenga un significado metafísico positivo. No se trata en modo alguno de la afirmación emotiva de que, por ejemplo, el mundo en que vivimos es como un sueño, que todo en este mundo es lamentablemente efímero y transitorio.

Se trata, al contrario, de una afirmación ontológica categórica que reconoce la existencia de un nivel ontológico superior en que todas las cosas están todavía desprovistas de sus aparentemente sólidos límites esenciales y revelan su amorfia natural. Paradójicamente, este nivel 'onírico' de la Existencia es, según Ibn 'Arabí y Zhuangzi, mucho más 'real' que lo que llamamos 'realidad'.

El nivel onírico de la Existencia es, para Ibn 'Arabí, el "*mundo de las similitudes y la Imaginación*", y, para Zhuangzi, el Caos.

La proposición básica consistente en que todo es un sueño no significa, pues, que la supuesta 'realidad' sea una cosa vana e infundada, ni que el mundo físico sea pura ilusión, sino que lo que experimentamos en el plano sensible no es una realidad autosubsistente, sino un símbolo, un *aya* (en plural, *ayat*) o 'indicador', como lo llama Ibn 'Arabí, utilizando el término coránico que indica vagamente "*algo más allá"*. Las cosas sensibles, así interpretadas, son formas fenoménicas de lo Absoluto y, como tales, son 'reales' a su manera.

Sin embargo, una vez, más, se trata de una cuestión de experiencia intuitiva inmediata. El hecho metafísico de que tras lo que llamamos 'realidad' —que, aparentemente, es un abigarrado tejido de fantasía e imaginación— se encuentre latente la 'auténtica' Realidad, no se revela más que a cuantos han aprendido a 'interpretar' debidamente, como dice Ibn 'Arabí, las formas y propiedades infinitamente diversas como manifestaciones de la Realidad.

A eso se refiere el pensador sufí cuando afirma que hay que "*morir y despertar"*:

"Los hombres están dormidos. Sólo cuando mueren despiertan", afirma Ibn 'Arabí.

"La única 'realidad' (en el auténtico sentido de la palabra) *es lo Absoluto, que se revela tal como es en las formas sensibles que constituyen los lugares de su automanifestación. Este punto sólo se comprende cuando uno despierta de esta vida, que es sueño de olvido, tras morir para el mundo mediante la autoaniquilación en Dios"*.

Zhuangzi, por su parte, habla de la necesidad de experimentar un Gran Despertar: *"Sólo cuando uno experimenta un Gran Despertar, advierte que la 'realidad' no es más que un Gran Sueño. Pero el necio imagina que se halla verdaderamente despierto...¡Cuán profunda e irremediable es su necedad!"*.

A los ojos de quienes han experimentado este Despertar espiritual, todas las cosas, cada una a su modo y en su nivel, manifiestan la presencia de *"Algo más allá"*. Y ese *"Algo más allá"* es el *haqq* de Ibn 'Arabí y el *dao* de Laozi y Zhuangzi, lo Absoluto. Tanto Ibn 'Arabí como los sabios taoístas distinguen en el proceso de autorrevelación de lo Absoluto diversos grados o etapas correspondientes a los estratos de la estructura de la Existencia, que, según Ibn 'Arabí, son:

1) La fase de la Esencia (absoluto Misterio, la Oscuridad abismal)

2) La fase de los Atributos y Nombres divinos (el grado de la Divinidad)

3) La fase de las Acciones divinas (el grado del Señorío)

4) La fase de las Imágenes y Similitudes.

5) El mundo sensible.

Según Laozi, son:

1) El Misterio de Misterios.

2) El No-Ser (la Nada Innominable)

3) El Uno.

4) El Ser (Cielo y Tierra)

5) Las diez mil cosas.

Ambos sistemas coinciden en que 1) consideran la primera fase como un absoluto Misterio, o sea algo absolutamente incógnito e incognoscible, que transciende cualquier distinción o limitación, incluso la de la 'ilimitación', y en que 2) consideran las otras cuatro fases como diversas formas que adopta este absoluto Misterio en el proceso de su desarrollo ontológico, de modo que todas son, en este sentido, 'una'. Este último punto, a saber el de la Unidad, será tratado en el siguiente capítulo.

Esencia y Existencia

Como ya hemos visto anteriormente, la *"Nivelación celestial"* de Zhuangzi y la *"Unidad de la Existencia"* de Ibn 'Arabí se basan en la idea de que todas las cosas pueden reducirse, al fin y al cabo, a la Unidad original de lo Absoluto en su absolutidad, o sea la *"Esencia en el plano de la Unidad (ahadiyya)"*.

Cabe señalar que la Esencia, en la Unidad de su incondicional simplicidad, es, según Ibn 'Arabí, pura Existencia, sin que se produzca discrepancia alguna entre 'esencia' (o 'quididad') y 'existencia'. En otras palabras, lo Absoluto es *actus purus*, el acto mismo de 'existir'. Lo Absoluto no es una 'cosa' en el sentido de 'substancia'. Como dice al-Qashaní.

"La Realidad llamada 'Esencia en el plano de la Unidad', en su auténtica naturaleza, no es sino Existencia pura y simple en la medida en que es Existencia. No está condicionada por la indeterminación ni por la determinación, ya que, en sí, es demasiado sagrada para ser calificada por una propiedad o un nombre. No posee cualidad ni delimitación. No hay en ella ni el más leve rastro de Multiplicidad. No es una substancia [...] *ya que la substancia debe poseer una 'esencia' distinta de la 'existencia', una 'quididad' que la constituya como substancia distinta de las demás"*.

NOTAS

1. *Sheng*: 'produce' o 'da existencia'.

2. Dao de jing, X.