

# La manifestación de lo Absoluto

**El ta'yallî es el eje del pensamiento de Ibn 'Arabî, es la base misma de su cosmovisión**

21/10/2008 - Autor: Toshihiko Izutsu - Fuente: Sufismo y taoísmo

En las páginas anteriores, a menudo se ha hecho referencia al concepto de «manifestación» (*ta'yallî*), y no pocas veces dicho concepto ha sido tratado y analizado más o menos en detalle. Es lógico, puesto que el ta'yallî es el eje del pensamiento de Ibn 'Arabî. Sin lugar a dudas, el concepto de ta'yallî es la base misma de su cosmovisión. Todo su pensamiento acerca de la estructura ontológica del mundo gira en torno a ese eje, desarrollando así un sistema cósmico a gran escala. Nada en este mundo resulta comprensible sin referirse a ese concepto central. Toda su filosofía es, en definitiva, una teoría del ta'yallî. De este modo, al tratar diversos problemas relacionados con su visión del mundo, en realidad, no hemos hecho sino intentar esclarecer algunos aspectos del ta'yallî. En este sentido, sabemos ya bastante acerca del tema principal del presente capítulo.

El *ta'yallî* es el proceso mediante el cual lo Absoluto, que es, en sí, completamente incognoscible, se manifiesta sin cesar en las formas concretas. Puesto que esta manifestación de lo Absoluto no puede realizarse sino a través de formas particulares y determinadas, se puede decir que equivale a una autodeterminación o autodelimitación de lo Absoluto. La autodeterminación (o autodelimitación), en este sentido, recibe el nombre de *ta'ayyun* (literalmente «convertirse en una entidad particular e individual») *Ta'ayyun* (plural, *ta'ayyunât*) es uno de los términos clave de la ontología de Ibn 'Arabî.

Al desarrollarse, la manifestación forma cierto número de estadios o niveles. Esencialmente, dichos estadios constituyen una estructura atemporal que subsiste más allá de los límites del «tiempo». Pero, al mismo tiempo, se integran en el orden temporal de las cosas, dándoles una estructura ontológica particular.

De todos modos, al describir este proceso, nos vemos obligados, nos guste o no, a seguir el orden temporal. Eso es lo que hace Ibn 'Arabî. En su descripción del fenómeno del *ta'yallî*. Pero sería un error pensar que se trata de una simple cuestión de necesidad causada por la estructura de nuestro lenguaje, como también lo sería suponer que la manifestación de lo Absoluto es un proceso exclusivamente temporal.

La manifestación de lo Absoluto posee, de hecho, una doble estructura. Es un fenómeno transhistórico y transtemporal, pero también es un acontecimiento temporal. Se podría decir incluso que es la mayor *coincidentia oppositorum* observable en la estructura del Ser. Es un acontecimiento temporal porque, desde la eternidad, el mismo proceso de *ta'yallî* (lo Absoluto ? el mundo) ha ido repitiéndose y seguirá haciéndolo indefinidamente. Sin embargo, dado que exactamente el mismo esquema ontológico se repite infinitamente y que, además, se produce de tal modo que cuando la primera ola se pone en movimiento ya

empieza a alzarse la segunda, el proceso en su totalidad acaba siendo lo mismo: una estructura eterna y estática.

Se describe esta manifestación dinámico-estática de lo Absoluto en términos de «estratos» (*marâtib*, en singular *martaba*). Veamos primero qué explicación da al-ʿQâshânî a los «estratos».

Empieza diciendo que no hay en el Ser sino una única Realidad (*ʿayn*), que es lo Absoluto, y su «realización» (*ḥaqîqa*), que es el Ser en su aspecto fenoménico (*mashûd*). Pero, añade, este aspecto fenoménico del Ser no es una estructura de un solo estrato, sino que incluye seis estratos principales.

El primer estrato: el Ser en este estadio sigue estando completamente libre de cualquier limitación. Este estrato representa la «realidad» en su total ausencia de determinación (*lâ-taʿayyun*) y de delimitación (*adam inhisâr*). En otras palabras, de momento no se produce manifestación alguna. El Ser sigue siendo la Esencia absoluta en sí y no una parte de la realidad fenoménica. Sin embargo, es capaz de ser considerado como parte de la realidad fenoménica en el sentido en que constituye el punto de partida de todos los estadios ontológicos subsiguientes. Ya no es la Esencia per se en su oscuridad metafísica.

El segundo estrato: el Ser se «determina» por una especie de autodeterminación global que abarca todas las determinaciones activas propias del aspecto divino del Ser (o sea los Nombres divinos) así como todas las determinaciones pasivas propias del aspecto creado o fenoménico del Ser. En esta fase, lo Absoluto sigue siendo Uno. El Uno todavía no se ha dividido en multiplicidad, si bien puede vislumbrarse un tenue presagio de autoarticulación. En otras palabras, lo Absoluto está potencialmente articulado.

El tercer estrato: es la fase de la Unidad divina (*al-ʿahadiyya al-ʿilahiyya*), o la de Al-lâh, en que todas las autodeterminaciones activas (*faʿilî*) y efectivas (*muʿattir*) se realizan como conjunto integral.

El cuarto estrato: es la fase en que la Unidad divina (del estrato anterior) se divide en autodeterminaciones independientes, a saber, los Nombres divinos.

El quinto estrato: incluye, en forma de unidad, todas las autodeterminaciones de carácter pasivo (*infiʿâlî*). Representa la unidad de las cosas creadas y posibles del mundo del devenir.

El sexto estrato: aquí, la unidad del estrato anterior se disuelve y transforma en las cosas y propiedades existentes. Es el estadio del «mundo». Todos los géneros, especies, individuos, partes, accidentes, relaciones, etc. se actualizan en este estadio.

Como vemos, la descripción que hace al-ʿQâshânî de la manifestación divina como estructura estratificada presenta el fenómeno del *tayallî* en su aspecto estático o atemporal. Ibn ʿArabî prefiere presentarlo de un modo mucho más dinámico. Distingue los dos tipos principales de *tayallî* a los que ya hemos hecho referencia anteriormente: la «santísima emanación» (*al-ʿfayd al-ʿaqdas*) y la «santa emanación» (*al-ʿfayd al-ʿmuqaddas*).

Cabe señalar que Ibn ʿArabî utiliza el término plotiniano de «emanación» (*fayd*) como

sinónimo de *tajallî*. Pero, en este caso, «emanación» no se refiere, como en el pensamiento de Plotino, a una cosa que rebosa del Uno absoluto, y de ésta, otra cosa, etc., formando una cadena. «Emanación», para Ibn ‘Arabî, significa sencillamente que lo Absoluto aparece en formas diferentes y más o menos concretas, con una autodeterminación distinta en cada caso. Significa que una misma Realidad se articula diversamente, determinándose y apareciendo de modo inmediato en las formas de diferentes cosas.

El primer tipo de «emanación», la «santísima emanación», corresponde, como ya hemos visto, a lo que describe una célebre Tradición en que lo Absoluto *per se*, es decir lo absolutamente incógnito e incognoscible, desea abandonar el estado de «tesoro oculto» y ser conocido. Vemos pues que la «santísima emanación» es, para lo Absoluto, un movimiento espontáneo y esencial.

La «santísima emanación» representa la primera etapa decisiva en la manifestación de lo Absoluto. Es la fase en que lo Absoluto se manifiesta, no a otros, sino a sí mismo. Es, en terminología moderna, la eclosión de la autoconsciencia en lo Absoluto. Por otra parte, es importante observar que este tipo de automanifestación se ha ido produciendo desde la eternidad. Es, como dice Nicholson, «la eterna manifestación de la Esencia a sí misma».

La manifestación de lo Absoluto a sí mismo consiste en la aparición *in potentia* de las formas de todos los existentes posibles en la Consciencia de lo Absoluto. Otro modo de expresar la misma idea consiste en afirmar que lo Absoluto toma consciencia de sí mismo articulándose potencialmente en una infinidad de existentes. Lo importante, en este caso, es la expresión «potencialmente» *ân potentia*, que indica que la división y pluralización de la Consciencia de lo Absoluto es un acontecimiento que se produce únicamente en estado de posibilidad, que lo Absoluto todavía no se ha dividido en muchos y, por lo tanto, conserva su Unidad original. Es, dicho de otro modo, un estado en que los Muchos potenciales, en realidad, siguen siendo el Uno. En contraste con la Unidad real en que no hay ni siquiera un atisbo de los Muchos, o sea la Unidad denominada *ahadiyya*, esta Unidad potencialmente plural recibe el nombre de *wâhidiyya* o Unicidad.

Dado que los Muchos, en el plano de la Unicidad, son tal como contenido de la Consciencia de lo Absoluto (el «Conocimiento» divino, como la llaman los teólogos), están constituidos, desde un punto de vista filosófico, de puros inteligibles, y no de existentes reales y concretos. Los Muchos están formados de «receptores» (*qawâbil*) de existencia, de lo que serían existentes reales si recibieran existencia. Por esta razón, los Muchos, en este plano, abarcan los «existentes posibles» (*hawâyûdât mumkina*) o «existentes en potencia» (*mawâyûdât bi?l?quwwa*).

En este nivel, de momento, no existe nada en acto. El mundo no existe. Sin embargo, pueden vislumbrarse vagamente las figuras de las cosas posibles. Digo «vislumbrarse vagamente» como imagen de esta situación ontológica supuestamente vista desde fuera. En realidad y en sí, esas figuras son el contenido de la Consciencia de lo Absoluto y, como tales, nada puede ser más sólidamente definido y distinto. Son «realidades» (*haqâ’iq*) en el pleno sentido de la palabra. Son, en sí, mucho más reales que lo que consideramos «real» en este mundo. Parecen vagas y confusas desde nuestra perspectiva, porque pertenecen al mundo de lo Invisible (*gayb*). Ibn ‘Arabî denomina estas realidades?intelligibilia «arquetipos permanentes» (*‘yân tâbita*

), y sobre ellos daremos detalles en el capítulo siguiente.

Para Ibn ‘Arabî, la palabra «emanación» (*ʿayd*) es, como ya hemos señalado, sinónimo de «manifestación» (*ʿayallî*). Y da a la «santísima emanación» el nombre de «manifestación esencial» (*taʿyallî dhâtî*). Al-Qâshânî define así este segundo término:

*La manifestación esencial es la aparición de lo Absoluto bajo la forma de los arquetipos permanentes, que están dispuestos a recibir existencia y cuya esfera es la Presencia o sea el nivel ontológico del Conocimiento y los Nombres, es decir la Presencia de la Unicidad (wâhidiyya). Mediante esta aparición, lo Absoluto desciende de la presencia de la Unidad (ahadiyya) a la Presencia de la Unicidad. Y ésta es la «santísima emanación» de lo Absoluto, consistente en que la Esencia pura, aún no acompañada de Nombres, se manifiesta en el plano de los Nombres. Por lo tanto, no puede haber pluralidad alguna en acto en esta manifestación. Recibe el calificativo de «santísima» porque es más santa que la manifestación que se produce en el mundo visible, como actualización de los Nombres y que acontece de acuerdo con la «preparación» de cada lugar.*

La segunda etapa de la manifestación, la «santa emanación», también llamada «manifestación sensorial» (*taʿyallî shuhûdî*), significa que lo Absoluto se manifiesta en las formas infinitamente diversas de los Muchos, en el inundo del Ser concreto. En lenguaje racional, podríamos decir que la «santa emanación» se refiere a la creación de lo que llamamos «cosas», incluyendo no sólo las substancias, sino los atributos, las acciones y los acontecimientos.

Desde el punto de vista de Ibn ‘Arabî, la «santa emanación» consiste en que los arquetipos permanentes, creados por la «santísima emanación», abandonan su estado de inteligibles y se difunden en las cosas sensibles, haciendo así que el mundo sensible exista en acto. En terminología aristotélica, se refiere al proceso ontológico de la transformación de las cosas *in potentia* en cosas *in actu*. Se trata claramente de una ontología determinista, ya que, en su cosmovisión, la forma actual en que las cosas existen en el mundo es el resultado de lo que ha sido determinado desde la eternidad. Como dice al-Qâshânî:

*La manifestación sensorial que se produce a través de los Nombres se produce en función de la «preparación» del lugar en cada caso. Este tipo de manifestación depende de los «receptores», que no son sino los lugares en que los Nombres se manifiestan. A este respecto, es completamente distinta de la manifestación esencial, puesto que ésta no depende de nada.*

Ibn ‘Arabî trata la relación entre ambas formas de manifestación en un importante pasaje de los *Fusûs*. En él, menciona la creación del «corazón» (*qâib*). Pero podemos reemplazar éste por cualquier otra cosa e interpretar el pasaje como una explicación teórica y general de ambas formas de manifestación.

Al-lâh posee dos formas de manifestación: una en lo Invisible y otra en el mundo visible.

*Mediante la manifestación en lo Invisible, otorga la «preparación» que determinará la naturaleza del corazón en el mundo visible. Ésta es la manifestación esencial, y su realidad es lo Invisible. Esta manifestación en lo Invisible es lo que constituye la Ipseidad que Le pertenece como proyección objetivadora de Sí mismo hacia el exterior, como queda demostrado por el hecho de que Se refiera a Sí mismo con*

el pronombre personal de la tercera personal «Él». *Por lo tanto, Al-lâh es «Él» eternamente y por siempre.*

Y cuando se ha actualizado la «preparación» del corazón, se produce, en consecuencia, en el mundo visible, la manifestación sensorial. El corazón, por su parte, lo percibe y asume la forma de lo que se ha manifestado a él.

Podríamos resumir esta idea, dándole una forma teórica y general, de la siguiente manera. La primera manifestación de lo Absoluto crea los arquetipos permanentes, que son las formas que se manifiestan de los Nombres divinos, es decir las posibilidades ontológicas contenidas en lo Absoluto. Dichos arquetipos son «receptores» que esperan su actualización en la existencia concreta. Proporcionan lugares al segundo tipo de manifestación. Cada lugar (*mahall*) tiene una «preparación» determinada que, como efecto inmediato de la primera manifestación de lo Absoluto, es eterna e inalterable. Ni siquiera lo Absoluto puede alterarla o modificarla, porque es una forma en que lo Absoluto se manifiesta. Por lo tanto, al hacer de cada «receptor» un lugar para su segunda manifestación, lo Absoluto se determina a sí mismo de acuerdo con la «preparación» eterna del «receptor». De este modo, lo Absoluto, en su manifestación sensorial, adopta formas indefinidamente diversas. Y la totalidad de dichas formas constituye el mundo de los fenómenos.

Esta descripción es susceptible de sugerir que se produce un intervalo de tiempo entre la primera y la segunda manifestación. Sin embargo, en realidad, no hay relación de precedencia y posterioridad entre ambas. Todo se produce al mismo tiempo, ya que, en el momento mismo en que surge la «preparación» por parte de una cosa (si bien, de hecho, todas las «preparaciones» existen desde la eternidad, ya que el primer tipo de manifestación se ha ido produciendo desde la eternidad), el Espíritu divino la impregna y la hace aparecer como cosa existente y concreta. Como ya hemos señalado al principio, la relación entre ambos tipos de manifestación es un fenómeno temporal y, al mismo tiempo, una estructura atemporal o transtemporal. En este segundo sentido, la manifestación en lo Invisible y la que se produce en el mundo visible no son sino dos elementos básicos y constituyentes del Ser.

*El procedimiento divino en lo que se refiere a la manifestación es tal que Al-lâh nunca prepara un lugar, sino que éste recibe por necesidad la acción del Espíritu divino, proceso al que Al-lâh alude diciendo que se «ha insuflado» en él. Y ello se refiere a la actualización, por parte del lugar así formado, de una «preparación» para recibir la emanación, que es la perpetua manifestación que se ha ido produciendo desde la eternidad y por la eternidad seguirá produciéndose.*

\* Capítulo XI de Sufismo y taoísmo, editorial Siruela, pp. 175-181