

Grado de Estudios árabes y hebreos

Trabajo de Fin de Grado

Curso 2015-2016

**LA IMAGINACIÓN COMO
HERRAMIENTA DE
CONOCIMIENTO EN IBN
‘ARABI**

*Un estudio sobre el acto de creación y adoración como acto de
imaginación y representación consciente simultáneo a la
trascendencia de dicha representación.*

Nombre del estudiante : Claudia Padilla Fenollar

Nombre del tutor : Miquel Forcada Nogues

Barcelona, Junio 2016

DECLARACIÓN DE AUTORÍA DEL PRESENTE TRABAJO

Yo, Claudia Padilla Fenollar, con documento de identificación 47592483D, y estudiante del Grado en *Estudis Àrabs i Hebreus* de la facultad de filología de la Universidad de Barcelona, declaro y asumo la originalidad del presente trabajo, entendida en el sentido de no haber utilizado fuentes sin citarlas como es debido.

Barcelona, 27 de junio de 2016

RESUMEN: Ibn ‘Arabī, místico andalusí de mediados del siglo XII, es conocido por la universalidad de su doctrina en tanto que trasciende, en lo que se refiere a la explicación y el entendimiento, las ideas de Dios, hombre y mundo, haciéndolas accesibles a cualquier filósofo o religioso letrado de cualquier otra disciplina o religión. La actitud de su doctrina reside en el perfeccionamiento de uno mismo a través de la búsqueda de conocimiento, ya sea por medio de la reflexión o de la imaginación. Concretamente, el papel que la imaginación juega en su visión del mundo es el de la confluencia de opuestos, evitando cualquier extremismo y permitiendo todo lo existente manifestarse en diferentes realidades, sin que una perspectiva elimine a la otra. Esto supone una atrevida asunción de responsabilidad por parte del autor, pues la realidad de las cosas depende del punto de vista desde el cual sean observadas. Esta posición respecto al conocimiento es inteligente al ofrecer un elevado grado de diversidad, pues si no se desestima nada del todo, todo puede utilizarse como herramienta hacia el conocimiento.

ABSTRACT: Ibn ‘Arabī, mystical andalusí from the second half of the 12th century, is known for its universal doctrine which transcends, in relation to explanation and understanding, the ideas of God, man and world, making them accessible to any philosopher or religious scholar of any other discipline or religious order. The attitude of his doctrine lies in self-oriented perfectionism through the pursuit of knowledge, either through reflection or imagination. Specifically, the role that imagination plays in his view of the world is the confluence of opposites, avoiding any extremism and allowing all the existing manifest in different realities, without one perspective denying the other. This implies a bold assumption of responsibility by the hand of the author, as the reality of things depends on the point of view from which they are observed. This position regarding to knowledge is smart as it offers a high grade of diversity, as if you do not reject completely anything, everything may be used as a tool to knowledge.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	pág. 7
2. IBN ARABĪ	pág. 8
a. Introducción al autor	pág. 8
b. Introducción a la obra	pág. 8
3. LA EXISTENCIA (<i>WUJŪD</i>) Y LA NO EXISTENCIA (‘ADAM)	pág. 9
a. Concepto	pág. 9
b. Simultaneidad entre <i>Wujūd</i> y ‘ <i>Adam</i>	pág. 11
c. La realidad exterior (<i>zâhir</i>)	pág. 12
d. Los grados de existencia (<i>marâtib al-wujūd</i>)	pág. 12
i. La esencia absoluta (<i>Dhât Allâh</i>)	pág. 13
ii. La Unidad (<i>Ahadiyya</i>)	pág. 13
iii. La Unicidad (<i>Wâhidiyya</i>)	pág. 13
iv. El <i>Wujūd</i> manifestado como señor (<i>Rabb</i>)	pág. 14
4. EL ALIENTO DIVINO (<i>NAFAS</i>) Y LA CREACIÓN (<i>ĤALQ</i>)	pág. 14
a. El cambio constante a través de <i>nafas</i>	pág. 14
b. Creación como externalización	pág. 15
5. EL COSMOS	pág. 16
a. Estructura cosmológica	pág. 16
b. Niveles de existencia, las cinco presencias	pág. 16
c. Maneras de ordenar el mundo de Ibn ‘Arabī	pág. 17
d. La Respiración divina y La función creadora de la letra	pág. 18
i. Cálamo, Tabla, Naturaleza, Materia	pág. 22
ii. Cuerpo, Forma, Trono, Pedestal	pág. 23
iii. Esferas celestes	pág. 24
iv. Elementos	pág. 25
v. Reinos naturales	pág. 26
vi. Siguiendo esferas	pág. 26
vii. Seres no físicos, poco densos, espirituales	pág. 26
viii. El humano	pág. 27
6. EL HOMBRE PERFECTO (<i>INSĀN AL-KĀMIL</i>)	pág. 27

a. El Hombre Perfecto (<i>al-Insān al-Kāmil</i>) y la Realidad Muhammadina (<i>al-ḥaqīqat al-muḥammadiyya</i>)	pág. 27
b. Definición del Hombre Perfecto	pág. 28
c. Viaje al conocimiento de Dios	pág. 29
d. Las formas.....	pág. 30
e. Herramientas de conocimiento	pág. 30
7. LA FACULTAD RACIONAL (‘ <i>AQL</i>)	pág. 31
8. LA IMAGINACIÓN (<i>AL-ḤAYĀL</i>)	pág. 33
a. Concepto	pág. 33
b. El mundo como lugar de imaginación	pág. 34
c. Percepción del universo y adoración a Dios a través de la imaginación	pág. 35
d. La ambigüedad característica del reino de la imaginación	pág. 36
9. <i>BARZAH</i>	pág. 37
a. Definición	pág. 37
b. El papel de la imaginación en el <i>barzah</i>	pág. 38
i. Un reino intermedio entre cuerpo y espíritu.....	pág. 39
c. <i>Barzah</i> Supremo (<i>Barzah al-A‘lā</i>)	pág. 39
10. CONCLUSIONES	pág. 41
11. BIBLIOGRAFÍA	pág. 42

1. INTRODUCCIÓN

La motivación primera en mi elección sobre la temática de este trabajo residió en investigar en fuentes sufíes la mente humana, cómo funcionamos a nivel psicológico y espiritual, cómo construimos la realidad. Y así enriquecer un poco más mi perspectiva sobre el tema. Encuentro fascinante lo que somos, entes sintientes y pensantes con capacidad de conciencia extraordinaria. ¿Qué es el mundo? ¿Qué es Dios? ¿Quién soy yo? ¿Soy algo más a parte de mi cuerpo? ¿Cómo funciona mi mente, mis mecanismos de aprendizaje? ¿Creo mi realidad? ¿Existe una Realidad más allá de mi visión? Estas son varias de las preguntas que suelo plantearme. Considero que la perspectiva sufí puede aportarme mucha riqueza, tanto intelectual como espiritual; en definitiva, de conocimiento. En concreto, la visión de Ibn ‘Arabī y su descripción de la imaginación y del papel que ésta tiene en la creación.

Puesto que los terrenos en los que he ahondado plantean cuestiones bastante ambiguas en muchos casos y no suele haber una resolución de cualquier cuestión clara y concreta, sino un viaje entre lo relativo y lo absoluto; he decidido hacer un trabajo de síntesis centrándome en el tema de la imaginación en el contexto del pensamiento de Ibn ‘Arabī. Esta cuestión ha sido ya tratada por diferentes autores, uno de los cuales es William C. Chittick que destaca por su extensa obra sobre el tema, breves traducciones de la obra del místico andalusí y una estructura bastante clara. El estudio que hace es atrevido y considero que busca una profundidad y trascendencia muy admirables. Otros autores como Jaume Flaquer ofrecen conocimientos y reflexiones también bastante esclarecedoras sobre la materia, así como Henry Corbin.

2. IBN ‘ARABĪ

a. Introducción al autor

Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Arabī nació en Murcia en el día 17 del mes de Ramadán, A. H. 560; fecha que corresponde al calendario gregoriano como el 28 de julio de 1165)¹ y falleció en el 1240. Se trata de una figura de gran relevancia en la Edad Media en al-Andalus que destaca principalmente por su particular pensamiento². Fue conocido como *Muḥyi’ d-Dīn, al-Šayḥ al-Akbar, el hijo de Platón*³. Esta última nomenclatura saca a la luz la estrecha relación que nuestro personaje tenía con la teoría neo-platónica. Es conocida la armonía que tenía por la teoría de las ideas de Platón, que podría equipararse a su los Nombres Divinos. Sin embargo, su posición hacia la corriente aristotélica fue un tanto juiciosa.⁴

b. Introducción a la obra

La obra de nuestro autor destaca por ser muy extensa. Se dice que se le atribuye la autoría de ochocientos cincuenta trabajos, de los cuales se ha verificado que setecientos son realmente suyos⁵. La temática de sus libros comprende tanto mística, como teología, metafísica, psicología, cosmología y poesía.⁶ Sus obras más conocidas son *Las Aperturas / Iluminaciones de La Meca (al-Futūḥāt al-Makkīya)*, *Los Engarces de la Sabiduría (Fuṣūṣ al-Ḥikam)*, *El Intérprete de los Deseos (Tarjumān al-ashwāq)*⁷. Quizás la tradición de traductores se ha centrado mucho en una minoría de obras teniendo en cuenta que estamos hablando de unos setecientos volúmenes con la autoría

¹ Corbin, 1969: pág. 38.

² Flaquer, 2011: pág. 887.

³ Corbin, 1969: pág. 39.

⁴ Flaquer, 2011: pág. 887.

⁵ Hany Talaat, 2014: pág. 6.

⁶ Hany Talaat, 2014: pág. 6.

⁷ ibid; págs. 12-14.

de Ibn ‘Arabī. Tal como apunta Morris, a la hora de investigar sobre el *barzah* y la imaginación, ha existido una tendencia entre los estudiosos de Ibn ‘Arabī en Occidente a centrarse en su obra *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (los engarces de la sabiduría), sin embargo, encontramos también muchos apuntes en *al-Futūḥāt al-Makkīya*⁸.

Otros trabajos de estudiosos, aunque más minoritarios, han sido sobre sus obras *La creación de círculos (Inshā’ al-dawā’ir)*, *El Encanto del Obediente Servidor (‘uqlat al-mustawfiz)*, *Las Directrices Divinas (al-Tadbūrāt al-ilāhiyya)*, *El Tratado del Aislamiento / Retiro Espiritual (Risālat al-ḥulwa)*, *Los consejos (al-Waṣāya)*.⁹

3. LA EXISTENCIA (WUJŪD) Y LA NO EXISTENCIA (‘ADAM)

a. Concepto

Ibn ‘Arabī entiende el término *wujūd* de la siguiente manera: *Certes, le Wujūd, chez les Initiés, est le fait de prendre la conscience attractive du Réel (wijdān al-Haqq ou de Dieu le Réel) pendant l’extase (wajd). Ces initiés disent que si tu n’es pas pris par l’extase et si, pendant cet état, tu ne contemples pas l’Être-Réel, tu n’es pas en extase, car le fait de Le contempler consiste en ce qu’Il te fasse disparaître à la contemplation que tu as de toi-même et à la contemplation que tu as de ceux qui sont présents. Tu n’es donc pas en extase et tu ne possèdes pas la conscience (wujūd) de l’Être-Réel pendant cet état. Et sache bien que le fait de prendre conscience par attraction de Dieu pendant l’extase (wujūd al-Haqq fī-l-wajd) est connu.*¹⁰

Teniendo en cuenta el significado de la raíz de *wujūd* (*w-j-d*) - encontrar aquello fue perdido, *reencontrar aquello que buscamos*¹¹ - y con el apoyo de las líneas anteriores, se puede percibir como el significado del término en sí es bastante trascendente: va más allá de encontrar, sino que tiene una connotación de que lo que se busca ya se tuvo aunque fue perdido y de que el reencuentro debe ser consciente y debe revelar. Además,

⁸ Morris, 1995: pág. 1.

⁹ Hany Talaat, 2014: pág. 15.

¹⁰ *Futūḥāt*, t. II p.538 (2ème éd. Le Caire, 1293H); citado en Fenton y Gloton, 1996 págs. xvii-xviii.

¹¹ Fenton y Gloton, 1996 pág. xvii

se añade la idea tan característica de todos los misticismos, la de la desaparición de uno mismo mientras se realiza el acto de observación.

El único *wujūd* real es aquel de Dios, y las cosas o seres existentes (*mawjūdāt*) son tan solo partícipes de ese *wujūd*. Según Ibn ‘Arabī en el *wujūd* solo engloba a Dios, Sus nombres y Sus actos¹². Los seres existentes son inexistentes por ellos mismos pero existentes por, a través de Dios¹³. *Mawjūdāt* son pues aquellas cosas existenciadas y que son encontradas como existentes. Y *mawjūd*, como participio pasivo implica la definición de Dios encontrado como existente¹⁴. ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī, discípulo de la escuela de Ibn ‘Arabī declaró: *Nous soutenons l’Unité de l’Existence (waḥdat al-wujūd) mais pas l’unicité de l’être existencié car celui-ci n’est pas unique mais bien multiplié*¹⁵. La idea que se intenta transmitir aquí es la de lo múltiple como un despliegue de la Unicidad divina. En el apartado en donde se tratan los grados de existencia (*marātib al-wujūd*), nos detendremos más sobre esta última idea..

‘Adam es sustantivo proveniente de la raíz ‘a-d-m, que significa *no existir, no ser, estar privado de algo*¹⁶. Teniendo en cuenta lo dicho en los párrafos anteriores, el término ‘adam vendría a definir la ausencia de existencia. Sería una especie de opuesto a *wujūd*, aunque sin ser establecer una relación de antagonismo insalvable.

b. Simultaneidad entre *wujūd* y ‘adam

Es importante destacar que Ibn ‘Arabī no entiende como contrarios los términos *wujūd* y ‘adam¹⁷. De hecho, acepta la simultaneidad de estos dos conceptos, desde una perspectiva que abraza cualquier opuesto. Esta maniobra logra poder llevarla a cabo

¹² ibid; pág. xviii

¹³ ibid; pág. xx

¹⁴ ibid; pág. xx

¹⁵ *Al-Wujūd al-ḥaqq, édition critique du texte arabe et présentation par Bakri Aladdin, Institut Français d’Études Arabes de Damas, Damas, 1995: pág. 19; citado en Fenton y Gloton, 1996 pág. xxi.*

¹⁶ Fenton y Gloton, 1996 pág. xxv.

¹⁷ Fenton y Gloton, 1996 pág. xvii.

mediante la aceptación de que una realidad concreta es real en tanto que se afirma desde una posición y otra realidad lo es en tanto que se afirma desde otro punto de vista. Tenemos pues, que todo puede llegar a ser posible, según su realidad concreta, y que esto no tiene porque ser contradictorio además, a una realidad superior que todo lo alberga.

*wa-qad ṣahḥa wa-ṣfhu bi-l-‘adami wa-l-wujūd ma‘an fī zamān wāḥidin huwa al-wujūd al-idāfiyūn wa-l-‘adamu ma‘a tubūti al-‘ayn.*¹⁸

*Il est donc bien établi qu’une chose peut être qualifiée simultanément dans un même temps par l’existence et la non-existence [mais sous des rapports différents].*¹⁹

*fa‘in qīla kayfa yaṣiḥḥu ‘an yakūna al-ṣayu` ma‘dūman fī ‘aynihi yattaṣify bi-l-wujūdi fī ‘alamin mā ‘aw bi-nisbatin mā fayakūnu mawjūdan fī ‘aynihi ma‘dūman bi-nisbatin mā fa-naqūlu na‘am.*²⁰

*Est-il possible qu’une chose soit non existante [absente dans une situation donnée] dans sa réalité concrète et qualifiée par l’existence dans un domaine ou sous un rapport quelconques et qu’elle soit existante [présente dans une situation donnée] dans sa réalité concrète et non existante sous un autre rapport quelconque?, nous répondrions affirmativement.*²¹

c. La realidad exterior (zāhir)

Habiendo visto la dicotomía existente entre los términos *wujūd* y *mawjūd*, es conveniente pasar a analizar qué es lo que dentro de la realidad conocida como *mawjūd* y con naturaleza *wujūd*, es decir los existentes o seres encontrados en la existencia se diferencian los unos de los otros. Citando un pasaje de *Futūḥāt* que encontramos

¹⁸ Transliteración del texto encontrado en Fenton y Gloton, 1996 pág. 6

¹⁹ Traducción en Fenton y Gloton, 1996 pág. 6.

²⁰ Transliteración del texto encontrado en Fenton y Gloton, 1996 pág. 6

²¹ Fenton y Gloton, 1996 pág. 6.

traducido en la introducción que hacen Gloton y Fenton del *Kitāb inshā ad-dawā'ir al-ihātiyya*, podemos vislumbrar cómo dichos existentes se manifiestan según sus posibilidades:

Nous soutenons que les êtres trouvés dans l'existence (mawjūdāt), dans leurs différenciations, sont la manifestations de Dieu-le-Réel dans les lieux d'apparition des réalités concrètes possibles (fī mazāhir a'yān al-mumkināt) selon le status des prédispositions (isti'dādāt) que ces possibilités comportent. Ainsi les qualités sont différentes selon la réalité extérieure (zāhir) car ces réalités concrètes dans lesquelles Il se manifeste son différentes et, pour cette raison, les êtres trouvés comme existants se distinguent entre eux. [...] Il n'y a donc dans l'existence qu'Allāh et les propriétés des réalités particulières, et dans la Non-existence ('adam) [relative] que des essences particulières (a'yān) des possibles disposées à être qualifiées par l'Existence.

22

Por lo tanto, diferenciamos las cosas existentes entre ellas por sus propiedades de realidades específicas exteriores (*zāhir*) dentro del plano de existencia de Dios y llegan a manifestarse, o a ser encontradas (*mawjūdāt*). Mientras que a su vez, observado desde otro punto de vista no necesariamente contradictorio del anterior, en el plano de la no-existencia tendríamos las esencias particulares de las diferentes posibilidades que a su vez serían como potencialidades a ser manifestadas.

d. Los grados de existencia (*marātib al-wujūd*)

Es interesante la clasificación que establecen Gloton y Fenton en la introducción del libro de la producción de círculos:

i. La esencia absoluta (*Dhāt Allāh*)

Es la esencia de Dios. Dios entendido en términos absolutos, el *misterio absoluto* (*ghayb mutlaq*)²³. Es algo que está más allá de cualquier manifestación, concreción y, por tanto, es inaccesible.

²² *Futūhāt*, t.II, p.160; citado en Fenton y Gloton, 1996 págs. xx-xxi.

²³ Fenton y Gloton, 1996 pág. xxvi,

ii. La Unidad (*Aḥadiyya*)

La no dualidad es la totalidad de Dios en su unidad indiferenciada, la no separación entre lo físico y lo no físico. Dentro de este grado de indiferenciación encontramos los Nombres y Cualidades de Dios, aunque sin estar estos distinguidos entre sí, sino simplemente como potencialidades inherentes²⁴. Estos nombres y cualidades permanecen escondidos para ser encontrados. Este grado viene a ser como un trampolín hacia la diversidad.

iii. La Unicidad (*Wāḥidiyya*)

La unidad plural. En este grado empieza la multiplicidad como tal. Aquí se produce un proceso de exteriorización y se dan a conocer nombres y cualidades divinas. Este despliegue expansivo de pequeñas realidades - aparentemente independientes, pero con esencia común - es lo que Fenton nos recuerda que se denomina *nafas al-Raḥmān*, tal como él lo traduce *le respir du Tout-Irradiant d'Amour*²⁵. En este grado encontramos todas las formas posibles de manifestación. Es interesante destacar aquí el papel que puede desarrollar el hombre, pues, en tanto que formas, las diferentes posibilidades desplegadas, pueden ser conocidas por él²⁶ y, quizás, a partir de ellas llegar a conocer la esencia.

iv. El *Wujūd* manifestado como Señor (*Rabb*)

La presencia del término *señor* en este estrato puede resultar un poco confusa. Como aclaración, vale la pena decir que Ibn ‘Arabī entiende esta figura no como Dios, sino como una especie de *intermediario* entre Dios y cada ser. Podemos percibir este matiz

²⁴ *ibid*; pág. xxvii.

²⁵ *ibid*; pág. xxvii.

²⁶ *ibid*; pág. xxviii.

cuando, haciendo referencia al *Fusūs*²⁷, Fenton menciona: *chaque être existencié est en relation avec Allāh par son Seigneur particulier*²⁸. Entendemos pues, que los Señores son múltiples y Dios es uno. Desde la perspectiva de la tendencia platónica del pensamiento de Ibn ‘Arabī, los Señores, entendidos también como Ideas, se podrían considerar los Nombres Divinos²⁹.

4. EL ALIENTO DIVINO (*NAFAS*) Y LA CREACIÓN (*ḤALQ*)

a. El cambio constante a través de *nafas*

La concepción que tiene Ibn ‘Arabī de la creación de un Dios que respira y cuya respiración tiene una función doble. Se sirve de cada exhalación para crear y de cada inspiración para aniquilar³⁰. Un movimiento constante de distensión y contracción, es así como crea el mundo y lo destruye. Es interesante destacar que la idea de exhalar y crear el mundo es bastante particular y nos invita a entrar en una perspectiva desde la cual se entiende la creación proveniente del interior de Dios y expansiva a través de él, aunque no autosuficiente, pues a cada inhalación vuelve a Dios y, por ende, es destruida para volverse a crear. Este movimiento de constante cambio asegura que cada manifestación de Dios sea diferente a cada momento. Idea muy semejante al río de Heráclito, como bien nos recuerda Jaume Flaquer³¹. Ibn ‘Arabī reconoce que no se revela dos veces en una misma forma: *He never discloses Himself in a single form twice or in a single form to two individuals." Since He is so, the actual situation cannot be apprehended by reason or the eye. Reason cannot delimit Him by one of those forms, since He destroys that delimitation by the next self-disclosure. But in all that He is God.* (IV 18.32, 19.22,34)³²

²⁷ *ibid*; pág. xxviii, éd. ‘Aḥfī, p.73

²⁸ *ibid*; pág. xxviii.

²⁹ Flaquer, 2011: pág. 899.

³⁰ *ibid*; pág. 894.

³¹ *ibid*; pág. 894.

³² Chittick, 1989: pág. 231.

b. Creación como externalización

Para Ibn ‘Arabī la creación (*ḥalq*) es la efusión (el derramamiento) de la unidad, de Dios a través de los diferentes arquetipos. Es un proceso que externaliza lo no-manifiesto y lo lleva a la existencia tangible, pasando por diferentes fases.³³

Para Ibn ‘Arabī la creación (*ḥalq*) es la efusión (*burūz*) y apariencia (*ẓuhūr*)³⁴ de los arquetipos pre-existentes (*ashyā’*) a cualquier manifestación. Estos arquetipos son los conocidos Nombres de Dios, a través de los cuales Dios se manifiesta en el Cosmos. La creación es considerada aquí como el espejo que refleja los nombres divinos.³⁵ Los arquetipos pre-existentes pasan a ser existentes (*a’yān mawjūda*)³⁶. Es el viaje de la no-existencia, o la existencia latente a la existencia manifestada, existente (*wujūd*)³⁷. No es casualidad que el término *wujūd* cuya raíz es w-j-d signifique *encontrar*, entre otras acepciones, como hemos podido ver en los apartados anteriores.

El Ser se simboliza con la luz mientras que los arquetipos, o los nombres y cualidades universales como piezas de colores de cristal a través de las cuales la luz brilla y refleja colores sobre el espejo del No-Ser.³⁸ El Cosmos es una teofanía de los Nombres de Dios y las cualidades que debe obtener un hombre perfecto, *al-insān al-kāmil*.³⁹

*And from another point of view it is an ever-Bowing river whose water is renewed at every moment but which preserves its general form determined by the structure of its bed. The water is a symbol of the light of Being which emanates at every moment throughout the Universe, and the bed of the river symbolizes the archetypes which determine the general direction of the Bow.*⁴⁰

³³ Hossein Nasr, 1997: pág. 113.

³⁴ Recordemos lo mencionado en el apartado en donde se habló del término *zāhir*.

³⁵ Hany Talaat, 2014: pág. 20.

³⁶ *ibid*; pág. 22.

³⁷ *ibid*; pág. 21.

³⁸ Hossein Nasr, 1997: pág. 113.

³⁹ *ibid*.

⁴⁰ *ibid*; pág. 113.

Las entidades ganan su existencia siendo encontradas, son una emanación de Dios, son y no son Dios a la vez. Para Ibn ‘Arabī, Dios se caracteriza tanto por ser trascendente como inmanente.

5. EL COSMOS

a. Estructura cosmológica

La estructura del cosmos muestra un orden que busca relacionar los diferentes niveles de realidad y de determinaciones (*ta’yīn*) con un mismo punto: Principio.⁴¹ Los diferentes estados, velos, son los siguientes: el mundo de las luces sutiles o la sustancia física (*‘alam al-malakut*), el mundo de la imaginación o similitudes (*‘alam al-mithal*), el mundo espiritual (*al-jabarūt*) y el mundo de la existencia espiritual que revela Sus cualidades perfectas (las de Dios) (*al-lāhūt*). Por encima de esto encontramos la Esencia Divina (*al-hāhūt*), que trasciende cualquier determinación, denominación.⁴²

b. Niveles de existencia, las cinco presencias

Ibn ‘Arabī divide los mundos (*‘awālim*) en cinco niveles de realidades o presencias divinas (*ḥaḍrāt ilāhiyya*) que definen la existencia. Es necesario destacar que la existencia de estos cinco niveles no es contradictoria a la unidad divina inherente para con todo. En orden descendiente encontramos que el primer mundo es aquel que trasciende cualquier denominación, nombre (*asmā’*) o descripción (*ṣifāt*), conocido como *al-hāhūt*. El segundo mundo, denominado *al-lāhūt*, corresponde al de la naturaleza divina (*‘ālam al-ilāhiyya*) en la cual encontramos manifestados los atributos de Dios. En el siguiente mundo, *al-jabarūt*, sucede la “existencialización”. Este mundo es también denominado *‘ālam al-‘amr*, haciendo referencia a que es el mundo de las órdenes. El cuarto es el mundo de la imaginación (*‘ālam al-ḥayāl*), conocido también como mundo de las similitudes (*‘ālam al-mithāl*), o mundo de lo sutil (*‘ālam al-laṭā’if*).

⁴¹ ibid; pág. 112.

⁴² ibid; pág. 113.

En este mundo se encuentran los ángeles. Finalmente, el quinto mundo es aquel de la creación física, corpórea, material, denominado *‘ālam al-maḥsūsāt*. Este último comprende la creación humana.⁴³

The sense of the term is that, for example, the "Presence of Imagination" (ḥaḍrat al-ḥayāl) is a domain in which everything that exists is woven out of images. As a result, all things in this domain are "present" with imagination. In the same way, all things that reside in the Presence of Sense Perception (ḥaḍrat al-ḥiss) can be perceived by the senses. Ibn al-'Arabī's followers, beginning with Qūnawī, wrote in detail about the "Five Divine Presences," by which they meant the five domains in which God is to be "found" or in which His Presence is to be perceived, i.e., (1) God Himself, the (2) spiritual, (3) imaginal, and (4) corporeal worlds, and (5) perfect man (al-insān al-kāmil)⁴⁴.

In the last analysis, there is but a single presence known as the Divine Presence (ḥaḍrat al-ilāhiyya), which comprehends everything that exists. Ibn al-'Arabī defines it as the Essence, Attributes, and Acts of Allah (II 114.14)⁴⁵.

c. Maneras de ordenar el mundo de Ibn ‘Arabī

Ibn ‘Arabī expone cuatro maneras de ordenar el cosmos. Una es temporal y señala el orden de creación, anterior o posterior. La segunda es espacial vertical y sitúa las diferentes manifestaciones indicando su grado de elevación. La tercera es cualitativa y se centra en destacar el mayor o menor grado de excelencia que tienen las cosas. La cuarta, de la cual nos ocuparemos seguidamente, es aquella basada en las 28 letras del alifato, por orden fonológico y cada una análoga a un estado o grado de manifestación determinado.⁴⁶

las letras van sucediéndose y su progreso representa el progreso de la dirección de la manifestación.

d. La Respiración divina y La función creadora de la letra

⁴³ Hany Talaat, 2014: pág. 23.

⁴⁴ Chittick, 1989: pág. 4.

⁴⁵ ibid.

⁴⁶ Chittick, 1998: pág. xxix.

Ibn ‘Arabī compara la aparición de entidades en el plano de existencia a la vocalización del sonido. El hálito divino que sale de la boca humana y recorre los diferentes puntos del aparato fonador, creando un sonido u otro. Para Ibn ‘Arabī, el aliento (*nafas*), este acto de exhalación divina es un acto que demuestra el amor de Dios, lo denomina *nafas al-Rahmān*, el aliento del Misericordioso.

La palabra divina y el proceso de creación están estrechamente vinculados dentro de la imaginería de Ibn ‘Arabī. La existencia de la palabra depende del aire emitido y de los relieves y obstáculos por los que pasa hasta salir del aparato fonador. Fernando Mora resalta que *los lugares con los que choca el aliento divino para emitir las palabras del universo son las esencias de los posibles*⁴⁷.

Ibn ‘Arabī compara la creación (*ḥalq*) con la articulación del sonido que se produce en el aparato fonador humano. El Aliento de Dios (*nafas*), dependiendo de los relieves con los que tropieza al salir. En esta fase de efusión del hálito divino, se considera a Dios en su aspecto compasivo.

Así como la respiración tiene un ritmo basado en la inspiración y la expiración, la contracción y la expansión, el cosmos también goza de ese ritmo. Con cada inspiración, el cosmos crea, renace, mientras que a cada expiración es aniquilado. Es necesario destacar que el Šayj no distingue estas dos fases como algo separado en el tiempo, sino que ambas acontecen simultáneamente.⁴⁸ El Cosmos nos habla sobre la esencia de Dios, renovando su manifestación a cada instante, sin volver a manifestar lo que manifestó, siempre renaciendo como algo nuevo a cada instante. Tal como nos recuerda Hossein Nasr, *no hay repetición en la teofanía*.⁴⁹ La creación se renueva a cada instante. Esta horizontalidad continua de la creación y transformación es atravesada por un movimiento vertical que conecta lo manifestado con su origen trascendente y, por ende, todo está relacionado.⁵⁰

⁴⁷ Mora, 2011: págs. 175-176.

⁴⁸ Hossein Nasr, 1997: pág. 114.

⁴⁹ *lā takrār fī al-tajallī*. Hany Talaat, 2014: págs. 21-22.

⁵⁰ Hossein Nasr, 1997: pág. 112.

Referenciando el capítulo 198 de las Aperturas de la Meca, Chittick destaca la creación del cosmos en 28 niveles de existencia, cada nivel correspondiente a una letra del alifato⁵¹ (por orden de vocalización, de externalización).

Chittick, nos recuerda que todos estos grados no están referenciados en Ibn ‘Arabī como entidades existentes, sino más bien *herramientas conceptuales que carecen de existencia externa salvo las marcas/huellas que deja el cosmos en nuestras mentes*⁵².

La progresiva sucesión de las letras del alifato representa la progresiva muestra de las cualidades ocultas de Dios.⁵³ La primera letra representa el intelecto primero, el cálamo, la primera creación divina, mientras que la última letra referencia al *al-insān al-kāmil*, la verdadera naturaleza humana en potencia y que sólo encarnan profetas e iluminados, aquella persona que recoge todas las cualidades divinas.

La descripción que hace Ibn ‘Arabī de la naturaleza de las letras es la siguiente:

*In the wāw is the capacity of all the letters... In the same way, man is the final goal of the Breath and of the divine words that designate the kinds of things, for within him is the capacity of every existent thing in the cosmos, since he possesses all the levels [of the cosmos]. This is why he alone was singled out for the [Divine] Form. Thereby he brings together in himself the divine realities, which are the names, and the realities of the [entire] cosmos, for he is the last existent thing. The All-merciful Breath did not bring him into existence without placing within him the capacity of all the levels of the cosmos. Through him becomes manifest that which does not become manifest in any of the parts of the cosmos, nor in any of the divine names, for, in respect of each name's distinctiveness, it does not bestow what any other name bestows. Hence man is the most perfect existent thing, and the wāw is the most perfect letter.*⁵⁴

Cada estrato con el que se divide el cosmos está vinculado con una letra del alifato (28 en total). El orden de las letras corresponde a la profundidad de pronunciación en el aparato fonador humano. He ahí que atendiendo a este orden, la secuencia del alfabeto empiece por hamza. Después pasa por las sílabas palatales y dentales y después por las labiales, que son el punto más externo de articulación. La primera letra sale de lo más profundo, y en realidad no es exactamente un sonido, sino el momento preciso entre el silencio y la articulación de la palabra; mientras que la última letra (la wāw) cierra la

⁵¹ Chittick, 2010: pág. 8.

⁵² Chittick, 1998: pág. xxix.

⁵³ Chittick, 2010: pág. 8.

⁵⁴ *Futūhāt* II.396.1. citado en Chittick, 2010: pág. 8.

serie alfabética, reflejando el límite más superficial de emisión. Es curioso, pues tal como señala F. Mora, hamza y wāw conforman el pronombre huwa (él), que se refiere al ausente, “la inasible esencia divina”⁵⁵.

⁵⁵ Mora, 2011: pág. 176.

hamza	cálamo /primer intelecto
hā‘	tabla / alma universal
ayn	naturaleza
ḥā’	materia universal
ghayn	cuerpo universal
kā’	forma universal
qāf	trono
kāf	pedestal
jīm	cielo sin estrellas
shīn	cielo de las estrellas fijas
ŷā	saturno, sábado, Abraham
ḡād	júpiter, jueves, Moisés
lām	Marte, martes, Aarón
nūn	sol, domingo, Idrīs
rā’	venus, viernes, José
ṭā‘	mercurio, miércoles, Jesús y Juan el Bautista
dāl	luna, lunes, Adán
tā‘	fuego
zāy’	aire
sīn	agua
ṣād	tierra
ẓā’	minerales
ṭā’	vegetales
ḡāl	animales
fā’	ángeles (hechos de luz)
bā’	genios (hechos de fuego)
mīm	seres humanos (hechos de barro)
wāw	estaciones espirituales

i. Cálamo, Tabla, Naturaleza, Materia

El primer principio cósmico es el Cálamo, también llamado Intelecto Primero. Es el único que mantiene una relación directa con Dios, sin tener puentes de intermediarios y es desde el cual todo lo demás es creado.⁵⁶ Este es el encargado de, habiendo extraído la tinta de la Nube primordial las potenciales palabras de la existencia, imprimirlas sobre la Tabla, también denominada Alma Universal. Este representa el primer ente cuya existencia emerge de otro, no existe de por sí⁵⁷. Lo que plasma el Cálamo en ella es tan sólo la palabra. La Tabla se muestra receptiva para con el Primer Intelecto o Intelecto Universal y recibe toda la información con tal de vehicularla hacia su futura formalización. Estos dos grados, *Intelecto y Alma, Cálamo y Tabla, forman una pareja de prototipos de actividad y receptividad, de masculinidad y feminidad*.⁵⁸

Sin embargo, la Tabla no representa tan sólo una función receptiva, sino que, en relación con los grados sucesivos, desempeñará un papel ya no pasivo sino activo. Estos dos movimientos, uno pasivo y otro activo son las facultades de las que está dotada la tabla, recibir, acoger pasivamente todo lo que procede del Intelecto y controlar las realidades inferiores.

El grado más directo sobre el cual actúa activamente la Tabla es la Naturaleza. La Naturaleza hace referencia al estado no-manifiesto e invisible del cosmos. Es receptiva a las “directrices” del Alma universal, no tiene conocimiento por ella misma. A pesar de ser un aspecto no-manifiesto, sus únicas huellas de manifestación residen en las cuatro cualidades esenciales: calor y frío, sequedad y humedad. La naturaleza es la Madre de toda la Creación, excepto del Primer Intelecto y el Alma Universal.

Desde la base de la Naturaleza surge la Substancia de Polvo o Materia prima, universal. Es informe y es la morada de la que surgen los cuerpos imaginables y sensibles⁵⁹. El polvo es la materia subyacente a todo lo existente en el universo.

Con estos primeros cuatro niveles podemos observar cómo el proceso de estratificación de la existencia es un proceso de densificación, partiendo de la nube única y no

⁵⁶ Chittick, 1998: pág. xxix.

⁵⁷ Mora, 2011: pág. 179.

⁵⁸ Chittick, 1998: pág. xxix.

⁵⁹ Mora, 2011: pág. 180.

diferenciada (que no se representa con ninguna palabra y que las alberga todas en potencia), continuando por la potencialidad que hay inherente a cualquier cosa, el *qalam*, la palabra no plasmada, conteniendo conocimiento puro. Cuando la palabra se fija surge el conocimiento, la tabla. Y la naturaleza como el medio mediante el cual se manifestaría el conocimiento del intelecto concretizado en el alma. De ahí surgirá la materia, hemos pasado de un intelecto, a un alma, a una naturaleza y ahora a la materia. Aunque el proceso de diferenciación y clasificación aún no ha empezado. Se están determinando las bases, la sustancia para que de ahí pueda partir algo aún no tangible, pero si más sustancioso que lo primero y, por ende, diferenciable.

Realmente, ¿qué practicidad tiene esta clasificación a nivel de conciencia? Se trata de crear, a conciencia, de servirnos de imágenes conceptuales para interpretar, comprender e integrar la percepción del cosmos que, tal como señalan autores que veremos más adelante, no es más que un reflejo de nuestro interior, de cómo funciona nuestra mente. Traduciendo a Chittick, Mora escribe: *Sea como fuere, el ser humano debe aprender a identificar en sí mismo la esencia de los cuatro principios constitutivos de la realidad - espíritu, alma, naturaleza y cuerpo- sin olvidar que únicamente <<son herramientas conceptuales que carecen de existencia salvo los trazos que dejan en el cosmos y en nuestra mente.*⁶⁰

ii. Cuerpo, Forma, Trono, Pedestal

Las siguientes cuatro clasificaciones, Ibn ‘Arabī las sitúa entre el mundo de los espíritus y el de los cuerpos. Podemos considerarlas, por tanto realidades externas que se hallan en los más altos reinos de la imaginación.⁶¹

La Materia universal, al recibir las cualidades de espíritu, alma y naturaleza, se transforma en Cuerpo universal (*al-jism al-kullī*), conformado por la sustancia de la que se componen todos los cuerpos posibles, tanto cuerpos imaginales como materiales. Podría ser representada como una esfera.

Desde aquí se despliega la Forma divina (*ṣūrat al-ilāḥiyah*), gracias a la cual las diferentes entidades pueden iniciar su proceso de diferenciación y distinción.

⁶⁰ Chittick en *The self disclosure of God*. pág. xxix ; citado en Mora, 2011: pág. 180.

⁶¹ Chittick, 1998: pág. xxx.

El despliegue del Cuerpo universal y Forma divina, que según Fernando Mora *constituyen el puente entre realidades puramente invisibles y las primeras formas imaginables*⁶². De la unión de los cuerpos y formas surge el Trono (*al-arš al-azīm*) . Es el primer cuerpo que toma una forma determinada. En el Corán se lo menciona como el asiento del Misericordioso (20:5)⁶³.

El trono es la primera entidad que asume una *configuración concreta, aunque carente de consistencia y densidad, encuadrándose entre las realidades más excelsas del dominio imaginal*⁶⁴. Más allá encontramos el Pedestal, dicese “que abarca los cielos y la tierra” (2:256). Este establece una limitación interesante, pues por encima de su reino sólo se dice que sólo se encuentra pura misericordia, mientras que por debajo encontramos misericordia e ira⁶⁵.

iii. Esferas celestes

Ibn ‘Arabī reconoce nueve esferas celestes: el cielo sin estrellas, el cielo de las estrellas fijas y siete planetas - Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna-.

Tanto el Pedestal como el Trono se hallan en la esfera sin estrellas, el atlas, también denominada esfera de las altas torres (*burj*)⁶⁶, las constelaciones. Es independiente de estrellas o planetas. En la cosmología tradicional esta esfera se subdivide en doce partes: las doce mansiones zodiacales. Según Ferrando, las mansiones zodiacales *aportan el fondo homogéneo sobre el que se proyectan los movimientos de planetas y constelaciones*⁶⁷. El cielo sin estrellas es atemporal y se sitúa más allá del espacio puesto que no se pueden comparar con ningún referente astronómico que pueda medir sus desplazamientos, por lo tanto para el ojo humano permanecen firmes. El factor temporal aparece con el cielo de las estrellas fijas.

⁶² Mora, 2011: pág. 181.

⁶³ Chittick, 1998: pág. xxx.

⁶⁴ Mora, 2011: pág. 182.

⁶⁵ Chittick, 1998: pág. xxx.

⁶⁶ Mora, 2011: pág. 183.

⁶⁷ *ibid*; pág. 183.

Aquí fijas se encuentran las veintiocho mansiones lunares, que a su vez corresponde cada una con una letra. *No obstante, cuando dicha duración pura se proyecta sobre la siguiente esfera cósmica -la esfera de las estrellas fijas- da lugar a las distintas divisiones temporales que conocemos: años, meses, días... (...). Los ocho niveles del paraíso se ubican en ese reino de pura duración situado entre la esfera sin estrellas y la esfera de estrellas fijas, mientras que los correspondientes infiernos se extienden, por debajo de las estrellas fijas, hasta alcanzar lo más bajo de lo más bajo.*⁶⁸

Seguidamente nos encontramos con las siete esferas planetarias. Cada esfera, a parte de establecer una correspondencia con una letra determinada, se relaciona también con un profeta y un día de la semana. La letra yā se corresponde con la esfera de Saturno, que a su vez indica el sábado, y se relaciona con el profeta Abraham; mientras que la dād está vinculada a Júpiter, al jueves, y a Moisés. Por lo que respecta a la letra lām, está relacionada con Marte, el martes, y Aarón. La nūn referencia al Sol, al domingo, y a Idrīs. A la rā' se le atribuye Venus, viernes, José; a la ṭā', Mercurio, miércoles, Jesús y Juan el Bautista. Finalmente, a la dāl, Luna, lunes, Adán.⁶⁹

iv. Elementos

Por debajo de la última esfera planetaria, la luna, se encuentra el mundo sublunar en donde hallamos los elementos naturales: el fuego, el aire, el agua y la tierra. Estos se ordenan, decrecientemente, en círculos concéntricos y según su grado de densidad, de menor a mayor. Encontramos el fuego, después el aire, el agua y finalmente la tierra. Con el elemento tierra finaliza el reino de la imaginación y comienza el mundo tangible, de los cuerpos. La combinación de los elementos anteriores -de base simple- crea los distintos reinos naturales más complejos.⁷⁰

⁶⁸ Mora, 2011: pág. 183.

⁶⁹ ibid; pág. 183.

⁷⁰ ibid; pág. 184.

v. Reinos naturales

Los reinos materiales son el mineral, el vegetal y el animal. El mineral es el primer elemento que nace en el mundo de lo corporal, después el vegetal y finalmente el animal.

vi. Siguiendo esferas

En las siguientes esferas de existencia encontramos a los ángeles, los genios y finalmente a los seres humanos. Centrándonos en los seres humanos, su cuerpo ha sido construido con arcilla y su espíritu procede del aliento divino. Es la pieza que se encuentra al principio y al fin de la creación. Según Fernando Mora, es la semilla y el fruto del árbol del universo, un microcosmos que en sí refleja la constitución del universo, con cada uno de sus planos de existencia⁷¹. Citando a Cruz Hernández, añade *El hombre es una verdadera y exacta copia del universo (...) en el sentido de que en el hombre hay algo de los cielos, bajo cierto aspecto, algo de la tierra y así todas las cosas del mundo, aunque no en todos los aspectos de ellas; porque el hombre considerado en relación con cada una de las criaturas, no se llama cielo, ni tierra, etcétera, pero sí se dice que en él hay algo semejante al cielo, a la tierra, al agua, fuego, etc. En este sentido es una copia del mundo.*⁷²

vii. Seres no físicos, poco densos, espirituales

Seguidamente encontramos los ángeles y los genios. Los cuerpos de los primeros están hechos de luz mientras que los de los segundos se componen de fuego.

⁷¹ Mora, 2011: pág. 185.

⁷² *Historia del pensamiento en el mundo islámico II* pág. 264; citado en Mora, 2011: pág. 185.

viii. El humano

Según Chittick el humano también puede definirse como ser espiritual, sin embargo está compuesto de un material distinto a la luz y al fuego. El cuerpo humano se hizo de arcilla, un material mucho más denso que los anteriores.

*Los humanos están situados al final de la jerarquía de la creación porque son microcosmos, conteniendo en sí mismos la totalidad del cosmos*⁷³. El humano contiene pues, el macrocosmos y puede llegar a entenderlo comprendiendo los 26 estratos que se hallan por encima suyo y que, metafóricamente, lo separan de Dios en tanto que vacuidad, unidad y, por ende, indivisibilidad.

Finalmente, el último grado, el de las estaciones espirituales, marca la diferencia entre todos los individuos en general y aquellos que poseen cierto grado de excelencia en relación con los anteriores.

Así como afirma Chittick *conociendo el cosmos, conocemos el microcosmos, y conociendo nuestro microcosmos, conocemos la infinita Existencia de lo Real*⁷⁴.

6. EL HOMBRE PERFECTO (*INSĀN AL-KĀMIL*)

a. El Hombre Perfecto (*al-Insān al-Kāmil*) y la Realidad Muhammadina (*al-ḥaqīqat al-muḥammadiyya*)

Ibn ‘Arabī habla de una realidad universal que se encuentra en el alma del hombre. Éste llega a su conocimiento a través del conocimiento de las manifestaciones particulares⁷⁵ que fueron mencionadas en el apartado sobre la existencia.

*Ainsi, l’Homme est capable de connaître toutes les réalités universelles à travers les formes qu’elles assument, que ces formes soient concrètes ou non, existantes ou pouvant venir à l’existence.*⁷⁶

⁷³ Chittick, 1998: pág. xxxii.

⁷⁴ *ibid.*

⁷⁵ Fenton y Gloton, 1996: pág. XLII.

⁷⁶ *ibid.*; pág. XLIII.

Jaume Flaquer explica el viaje del místico apelando a la idea del perfeccionamiento de *la identificación con el propio Idea que es uno de los Nombres de Dios*⁷⁷. Además, recalca también la exclusividad de este viaje, pues no está al alcance de todos, sino de aquellos que residen en la vía mística y logran alcanzar el estado de *al-Insān al-Kāmil* (el Hombre Perfecto)⁷⁸. La idea de este hombre perfecto sería la del *lugar de manifestación*⁷⁹ de uno de los Nombres de Dios.

Este grado de manifestación de un Atributo Divino correspondería a profetas y santos. Existe, sin embargo, un estado más excelso en cuanto que en no sólo el hombre manifiesta una de las Cualidades Divinas, sino que los manifiesta todas. Este es lo que Ibn ‘Arabī designa como *Realidad de Muḥammad*⁸⁰, referenciando a la persona del Profeta Muhammad cuya realidad designa también como *Intelecto Universal*⁸¹.

b. Definición del Hombre Perfecto

En la introducción y comentario del tratado de la production des cercles, Fenton y Gloton hacen una referencia interesante sobre la naturaleza del Hombre Perfecto:

*L’Homme parfait (Insān Kāmil), dont la Forme est faite selon la forme divine exprimée par la Creation universelle qui inclut, en conséquence, l’ensemble des possibilités de Dieu actualisées dans tous les degrés de celle-ci. L’Homme, ainsi considéré, peut accéder à la connaissance divine et il existe alors une correspondance entre les deux types de connaissance: celle de Dieu et celle de l’Homme parfait représenté par le Prophète Muhammad. L’Homme et alors comme un miroir poli qui reçoit la Forme divine qu’il réfléchit intégralement.*⁸²

Seguidamente destacan que la correspondencia entre la Forma de Dios y la del Hombre es precisamente el *Barzah*, ese *Isthme* (palabra que emplean ellos)⁸³.

⁷⁷ Flaquer, 2011: pág. 899.

⁷⁸ *ibid.*

⁷⁹ *ibid.*

⁸⁰ *ibid.*

⁸¹ *ibid.*

⁸² Fenton y Gloton, 1996: págs. xi-xii.

⁸³ *ibid.*

c. Viaje al conocimiento de Dios

*Each moment of individual human existence is a waystation on the path of returning to God*⁸⁴

El hombre perfecto, o *al-insān al-kāmil*, dibuja cada uno de estos mundos y a la vez traza un entendimiento del Universo basado en estos con tal de sobrepasarlos, trascender las denominaciones y llegar a la unión con Dios.⁸⁵ En otras palabras, el hombre busca trascender las denominaciones que él mismo ha creado (por inspiración divina) como herramienta para interpretar la realidad y así, despojándose de todo concepto, acercarse a la vacuidad, a Dios.

Tal como dice Ibrahim, Hany Talaat Ahmed la creación: *involves bringing the entities from the state of innerness (buṭūn) and non- being ('adam), into zuhūr and wujūd*⁸⁶.

El Šayḥ considera al Profeta Mahoma como *al-insān al-kāmil*, de quien extrajo el concepto de la realidad muhammadina (*al-ḥaqīqat al-Muḥammadiyya*).

La función de *al-insān al-kāmil* es triple. La primera es la iniciática y consiste ser el origen de todas las entidades; la segunda se define como cosmológica y consiste en abarcar todos los aspectos del *wujūd*, sus arquetipos. Por último, la tercera y no menos importante del *al-insān al-kāmil* refleja un rol profético, pues consiste en ser representante de la realidad Divina (o el logos) en la tierra.⁸⁷ Por lo tanto, el ser humano perfecto es aquel que representa todas las cualidades/nombres divinas en la tierra.

On the cosmic level, Perfect Man plays the role of the intermediary between God and created things. Perfect Man is the actualized image of God, and hence he embraces everything in the divine reality. The cosmos in all its diversity also discloses the divine reality, but in a dispersed, differentiated, and specified manner. Hence Perfect Man is one through God's Oneness and many through the infinite things that he encompasses, which are the objects of God's knowledge,

⁸⁴ Chittick, 1998: pág. xxxii

⁸⁵ Hossein Nasr, 1997: pág. 114.

⁸⁶ Hany Talaat, 2014: pág. 21.

⁸⁷ *ibid*; págs. 29-30.

*the immutable entities. The universe is infinitely dispersed, God is One, and Perfect Man is both one and many. Only he has a complete knowledge of God's manifestation through creation. Only he knows the Hidden Treasure in its fullness. Hence Perfect Man alone is the true beloved of God. From this point of view, Perfect Man is the reality of the whole cosmos.*⁸⁸

d. Las formas

*He never manifests Himself to His creatures except within a form, and His forms are diverse in each self-disclosure, since "He never discloses Himself in a single form twice or in a single form to two individuals." Since He is so, the actual situation cannot be apprehended by reason or the eye. Reason cannot delimit Him by one of those forms, since He destroys that delimitation by the next self-disclosure. But in all that He is God. (IV 18.32, 19.22,34)*⁸⁹

Es mediante las formas en las que Dios se manifiesta. Tanto las formas percibidas por los sentidos como por la facultad racional, como aquellas percibidas mediante la imaginación. Sin embargo, estas formas representan velos que nos impiden ver realmente lo Verdadero, Dios⁹⁰. Aún y ser consideradas como velos, también pueden tener otra función que la de ocultar: la de ser un vehículo para conocer la naturaleza divina.

e. Herramientas de conocimiento

Existe un famoso hadīṭ que dice: *Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor*⁹¹. Con esto podemos establecer una perspectiva bastante heliocéntrica por lo que respecta a Dios dentro del conocimiento humano. Y la dirección que toma este conocimiento es, por tanto, hacia uno mismo. Ibn ‘Arabī destaca entre las herramientas de autoconocimiento la facultad racional y la imaginación, facultades que pueden ser perfectamente complementarias:

⁸⁸ Chittick, 1995: pág. 12.

⁸⁹ Chittick, 1989: pág. 231.

⁹⁰ *ibid*; pág. 231.

⁹¹ Discurso de Dr. Javad Nurbakhsh, disponible en http://www.nematollahi.org/revistasufi/articulos/discurso_09.pdf

*Reason understands only one-half the knowledge of God; imagination and sense perception must supply the other half. Reason declares God incomparable, but imagination, itself manifesting the very substance of the cosmos, perceives Him as similar. The Barzaḥ is Nondelimited Imagination, so imagination provides the key to grasping the nature of similarity.*⁹²

7. FACULTAD RACIONAL (‘AQL)

*Reason is a plain creature (ḥalq sādhiḡ). It possesses nothing of the considerative sciences. It is said to reflection: "Discern (tamyīz) between the real and the unreal found in the faculty of imagination.(I 125.33) "*⁹³

Chittick destaca de las enseñanzas de Ibn ‘Arabī la razón como uno de los poderes más básicos y distintivos del alma humana. La tenencia de razón es aquello que nos diferencia del resto de los animales.⁹⁴ Ibn ‘Arabī suele emplear el término ‘aql para referirse a esta facultad y una de las connotaciones que implica es precisamente la de la “restricción”; sin embargo en alguna ocasión es utilizado con la sugerencia de haber trascendido sus propias limitaciones y haberse transformado en algo muy parecido al corazón. El participio activo, ‘āqil, es aquel que utiliza la razón de manera correcta, alguien inteligente (en algunos casos se refiere a pensador racional y esto se expresa en connotación negativa)⁹⁵.

La fuente del conocimiento mediante la razón parte de su *naturaleza perceptiva (idrāk)* que necesita recibir sensaciones del exterior, mediante los cinco sentidos y lo que Chittick traduce como *consideración reflexiva (naẓar fikrī)*. La reflexión es el poder del pensamiento y la habilidad de la que presume el alma cuya finalidad es reunir todas las informaciones recibidas mediante la percepción o adquiridas por la imaginación; mientras que la consideración (*naẓar*) es aquella tarea propia de la razón cuando utiliza

⁹² Chittick, 1989: pág. 184.

⁹³ ibid; pág. 163.

⁹⁴ ibid; pág. 159.

⁹⁵ ibid.

la reflexión. Este proceso de agrupar todos los inputs que recibe y la reflexión sobre ellos es lo que hace posible llegar a conclusiones racionales.⁹⁶

La reflexión (*fikr*) es pues un modo que tiene la facultad racional/supeditado a la facultad racional para ganar conocimiento, además de los cinco sentidos restantes.⁹⁷

La herramienta ya está descubierta, ahora es necesario ver cómo ha de emplearse correctamente para poder adquirir conocimiento de Dios. La utilización de la reflexión de una manera u otra será una de las cosas que diferenciará al hombre perfecto del que no lo es.

Tal como apunta Chittick, *if reflection is employed properly, it will aid in the acquisition of right knowledge of God and thereby lead to felicity. If it is employed improperly, it can be one of man's greatest obstacles.*⁹⁸

*It derives from their exclusive possession of the divine "form," the fact enunciated in the hadith, "God created Adam upon His own form."4 In reading the following passage, one needs to remember that "soul" (nafs) is that dimension of man and other animals which stands between the disengaged spirit and the corporeal body; it is the domain of imagination, which is neither the pure light of spirit nor the darkness known as clay.*⁹⁹

God afflicted man with an affliction with which no other of His creatures was afflicted. Through it He takes him to felicity or wretchedness, depending upon how He allows him to make use of it. This affliction with which God afflicted him is that He created within him a faculty named "reflection." He made this faculty the assistant of another faculty called "reason." Moreover, He compelled reason, in spite of its being reflection's chief, to take from reflection what it gives. God gave reflection no place to roam except the faculty of imagination. God made the faculty of imagination the locus which brings together everything given by the sensory faculties. He gave to it another faculty called the "form-giver" (al-muṣawwira).¹⁰⁰

⁹⁶ *ibid*; págs. 159-160.

⁹⁷ *ibid*; pág. 162.

⁹⁸ *ibid*.

⁹⁹ *ibid*.

¹⁰⁰ *ibid*; pág. 163.

8. LA IMAGINACIÓN (*AL-HAYĀL*)

Man can never escape the property of imagination, since "everything other than God" is governed by it. Though from one point of view, the rational faculty is able to pierce the veils of imagination and perceive the Unity of God, from another point of view, even rational perception is governed by imagination. ¹⁰¹

Para Ibn ‘Arabī, el papel de la imaginación es uno de los más importantes y esenciales para la comprensión del cosmos.¹⁰²

Cualquier acto de adoración es, necesariamente, un acto de imaginación. Nadie puede adorar a Dios si no se lo representa de algún modo, algo que parece contradecir la recomendación meditativa tradicional de trascender las imágenes y pensamientos. Ahora bien, la búsqueda deliberada de aquello que está más allá de todo concepto no constituye sino una nueva limitación conceptual. Si Dios es manifiesto y no-manifiesto, exterior e interior, visible e invisible, la dialéctica de la adoración divina estriba en que Él está más allá de cualquier representación, pero también más allá incluso de la ausencia de representación. ¹⁰³

a. Concepto

Antes de adentrarnos en el tema de la imaginación, es imprescindible hacer mención de la distinción que existe entre los términos de la imaginación -mundos imaginales - y la imagería. Tal como destaca Henry Corbin, el mundo de la imaginación o *mundus imaginalis* posee un estatus ontológico independiente mientras que el reino de la imagería es aquel que refleja nuestras fantasías individuales¹⁰⁴. El mundo imaginal es una auto-revelación de Dios.¹⁰⁵ Esto no supone una contradicción, pues en el pensamiento islámico la manifestación de Dios en diferentes formas no va en contra de la Unidad Divina, pues está detrás de toda teofanía de la creación. El *mundus imaginalis*

¹⁰¹ *ibid*; pág. 162.

¹⁰² *ibid*; pág. x.

¹⁰³ Mora, 2011: pág. 224.

¹⁰⁴ *ibid*; pág. ix.

¹⁰⁵ *ibid*.

es aquel reino en donde las entidades invisibles se vuelven visibles y los cuerpos se espiritualizan. *Though more real and "subtle" than the physical world, the World of Imagination is less real and "denser" than the spiritual world, which remains forever invisible as such*¹⁰⁶.

Además es necesario tener en cuenta otro inciso, con tal de evitar posibles confusiones. La imaginación toma aquí un papel muy objetivo dentro de la psique humana, evitando cualquier subjetividad que se refiera a una creación individual¹⁰⁷. Como indica Morris, *the Arabic expression al-ḥayāl, refers most often, in ordinary contexts, to what we would ordinarily call an "image" or "object of imagination," and ultimately to the actual underlying reality of all the "imaginal" (not "imaginary") objects of our perception in virtually all forms and domains. Given this primacy of the ontic, "objective" dimension of the term al-ḥayāl- whether that is expressed in theological or cosmological terms - any translation referring to "imagination" inevitably risks falling into the psychologizing or individualistic, subjectivist assumptions that are embedded in the usual usages of that concept in western languages, whether the term is being employed positively or pejoratively. In fact, precisely at those points where Ibn 'Arabī wants to refer explicitly to something like a psychological "faculty" or individual activity of "imagination"-or to the individual psychic "objects" of such an activity - he invariably uses separate and quite distinct Arabic terms to emphasize that partial, subjective aspect*¹⁰⁸.

b. El mundo como lugar de imaginación

Antes se ha citado el famoso ḥadīṭ: *Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor*¹⁰⁹. Esta visión un tanto heliocéntrica de la divinidad establece un vínculo, entre Dios y el hombre, mediante el cual el hombre es capaz de alcanzar cierto conocimiento de Dios a

¹⁰⁶ ibid.

¹⁰⁷ Quizás este pequeño dilema léxico y, por ende, de entendimiento pudiérase solventar utilizando la misma tradición sufi: todo viene de Dios, y por lo tanto cualquier aparente "creación" humana - aparentemente subjetiva - no es sino objetiva en cuanto proviene de una misma y única esencia. Aunque esto no es lo que nos pertoca hacer en estas líneas.

¹⁰⁸ Morris, 1995: pág. 4.

¹⁰⁹ Discurso de Dr. Javad Nurbakhsh, disponible en http://www.nematollahi.org/revistasufi/articulos/discurso_09.pdf

través del conocimiento de sí mismo. Tiene sentido hacer mención desde aquí de una característica de la que goza el mundo, la de carecer de existencia esencial:

Thus the world is pure representation (mutauahham), there is no substantial existence; that is the meaning of the Imagination. Understand then who you are, understand what your selfhood is, what your relation is with the Divine Being; understand whereby you are He and whereby you are other than He, that is, the world, or whatever you may choose to call it. For it is in proportion to this knowledge that the degrees of preeminence among Sages are determined¹¹⁰.

Retomando las herramientas de conocimiento que analizamos en el apartado anterior, y centrándonos en la de la imaginación, podemos observar, en las palabras de Ibn ‘Arabī, la cualidad representativa que tiene el mundo, que carece de existencia propia, aunque sin embargo representa, manifiesta Cualidades Divinas¹¹¹. Es útil recordar la mención que hace Chittick en referencia al mundo imaginal como lugar en que se permite la existencia de significados abstractos en formas concretas.¹¹² Además, podemos ver también como el Šayj, en las palabras anteriores, se atreve a trascender cualquier nomenclatura referente al mundo: *that is, the world, or whatever you may choose to call it*. Su intención no es fijar un significado en una palabra, sino transmitir un concepto. Habiendo hecho unos breves apuntes, es interesante entrar más profundamente en la imaginación, que nos conducirá asimismo a entender el papel del *barzah*, en el que nos centraremos en el apartado siguiente.

c. Percepción del universo y adoración a Dios a través de la imaginación

Here we shall not be dealing with imagination in the usual sense of the word: neither with fantasy profane or other wise, nor with the organ which produces imaginings identified with the unreal; nor shall we even be dealing exactly with what we look upon as the organ of esthetic creation. We shall be speaking of an absolutely basic function, correlated with a universe

¹¹⁰ *Fuṣūṣ I*, 103, citado en Corbin, 1969: pág. 192.

¹¹¹ Recordemos lo que se ha dicho en el apartado de los grados de existencia, *rabb* y posteriormente *nafas*, el aliento divino.

¹¹² Chittick, 1989: pág. ix.

*peculiar to it, a universe endowed with a perfectly "objective" existence and perceived precisely through the Imagination*¹¹³.

En estas líneas Corbin subraya la función de la imaginación como recurso para llegar a percibir el universo *dotado de existencia perfectamente objetiva*. La imaginación puede conectar de algún modo a Dios y al hombre, pues es mediante las manifestaciones de las Cualidades de Dios y la imaginación que esta relación se establece. Ferrando Mora reflexiona sobre lo anterior añadiéndole la función de adoración a esta conexión entre lo que el hombre percibe a través de los Atributos Divinos manifestados y Dios; evidenciando la necesidad del hombre de representar algo - entendemos que mediante la imaginación - para poder conocerlo y adorarlo:

*Cualquier acto de adoración es, necesariamente, un acto de imaginación. Nadie puede adorar a Dios si no se lo representa de algún modo, algo que parece contradecir la recomendación meditativa tradicional de trascender las imágenes y pensamientos. Ahora bien, la búsqueda deliberada de aquello que está más allá de todo concepto no constituye sino una nueva limitación conceptual. Si Dios es manifiesto y no-manifiesto, exterior e interior, visible e invisible, la dialéctica de la adoración divina estriba en que Él está más allá de cualquier representación, pero también más allá incluso de la ausencia de representación.*¹¹⁴

*El cosmos no es sino una fantasía carente de existencia real. Y ése es uno de los significados de la Imaginación [...]. Has de saber que tú eres imaginación, y que todo lo que percibes y aquello de lo que dices <<no soy yo>> también es imaginación, puesto que la existencia toda es imaginación sobre imaginación, siendo la existencia verdadera únicamente. Dios, o más específicamente su identidad, su esencia, no en lo que a sus nombres respecta [...] es que todo lo que hay en el universo es lo significado por la unicidad, mientras que todo lo que hay en la imaginación es lo significado por la diversidad.*¹¹⁵

Es imprescindible tener presente en todo momento el elemento que define la imaginación como herramienta de conocimiento divino. Y este es la actitud y la aplicación que cada persona hace de esta facultad. La actitud correcta está definida por el discernimiento que entiende que dentro del mundo de la imaginación y de cualquier

¹¹³ Corbin, 1969: pág. 3.

¹¹⁴ Mora, 2011: pág. 224.

¹¹⁵ *Fuṣūṣ al-ḥikam*, traducción de Ralph W.J.Austin, 1980: pág. 124; citado en Mora, 2011: pág. 214.

forma sólo existe Dios. Una actitud que trasciende cualquier identificación con la forma proveniente de la imaginación en sí y la entiende tan solo como un vehículo del cual cada uno puede servirse para su experiencia y acercamiento de Dios¹¹⁶. Lo que puede parecer contradictorio en un primer momento es una oportunidad de aprendizaje para quien sepa utilizar esta herramienta como puente entre las diferentes manifestaciones y Dios, y moverse en el mundo sin olvidar la profundidad que reside tras cualquier forma.

d. La ambigüedad en el reino de la imaginación

Una de las características más definitorias de la imaginación es su condición ambigua. Es algo intermedio entre diferentes realidades que se encuentran y confluyen sin mezclarse ni adquirir una nueva realidad, aunque compartiendo características de ambas. Con lo que si optamos por denominar *polos*, siguiendo el ejemplo de Chittick¹¹⁷, a estas realidades de las que estamos hablando ninguno de estos polos definirá el nivel de la imaginación, aunque esta los contendrá a ambos:

*Imaginal existents are neither luminous nor dark, neither spiritual nor corporeal, neither subtle nor dense, neither high nor low. In every case they are somewhere in between, which is to say that they are "both/and." When we consider the pairs of terms which denote the extremes as relative terms, then all of them apply to imagination, depending on the perspective. Imaginal things are subtle in relation to the corporeal world, but dense in relation to the spiritual world. They are luminous in relation to visible things, but dark in relation to unseen things*¹¹⁸.

Expresiones de las que se sirve Ibn ‘Arabī para definir aquello existente entre lo corpóreo - en un polo - y lo espiritual -en el otro- son *tajassud al-arwāḥ* (corporeización de espíritus) *tarawāhun al-ajsām* (espiritualización de los cuerpos físicos).¹¹⁹ Estos dos fenómenos son característicos por únicamente poder suceder en el reino de la Imaginación¹²⁰.

¹¹⁶ citado en la pág. 214 de Fernando Mora, 2011. Haciendo referencia a la traducción inglesa de *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ralph W.J. Austin, 1980, pág. 124.

¹¹⁷ Chittick, 1989: pág. 15.

¹¹⁸ Chittick, 1989: pág. 15.

¹¹⁹ *ibid.*

¹²⁰ *ibid.*

9. BARZAḤ

a. Definición

El término *barzaḥ* se caracteriza por ser aquello que separa dos dominios sin llegar nunca a ser ninguna de las dos. Una especie de intermundo entre que separa dos reinos, sin definirse por ninguno de ellos aunque reuniendo cualidades de ambos. En *El Corán* encontramos dos referencias en las que nos podríamos apoyar para definir esta palabra:

*And it is He who has released [simultaneously] the two seas, one fresh and sweet and one salty and bitter, and He placed between them a barrier and prohibiting partition. (Q25:53)*¹²¹

*He released the two seas, meeting [side by side]; Between them is a barrier [so] neither of them transgresses. (Q55:19-20)*¹²²

El *barzaḥ* es pues aquello que separa dos mares y que los une a la vez. El límite en donde un mar y otro se encuentran, aunque sin rebosarlo. *If not for that barzaḥ, the two would not be distinguished from each other and the situation would be confused, and this would lead to the overturning of the realities (qalb al-ḥaqā'iq).* (III 46.27, 47.25) ¹²³

Morris equipara el *barzaḥ* a la línea que separa la sombra de la luz¹²⁴ y además nos recuerda lo que dice Ibn 'Arabī: *He has loosened the two Seas. They meet between them a barzaḥ, they do not go beyond (55:19-20).*¹²⁵ Ninguno de estos dos mares llega a mezclarse con el otro. Sin embargo, este minúsculo espacio adyacente entre dos mares

¹²¹ Traducción encontrada en <http://quran.com/55> calificada como Saḥiḥ

¹²² Traducción encontrada en <http://quran.com/55> calificada como Saḥiḥ

¹²³ Chittick, 1989: pág. 205.

¹²⁴ Morris, 1995: pág. 6.

¹²⁵ *ibid.*

no es algo perceptible necesariamente a través de nuestros sentidos. ¿Cómo podemos identificarlo, pues? Morris propone lo siguiente:

But even if our senses are unable to perceive what separates those two things, the intellect judges that there is indeed a divider separating them -and that divider grasped by the intellect is precisely the barzaḥ. Because if something is perceived by the senses, it must be one of those two things, rather than the barzaḥ. So each of those two things, when they are adjacent to each other, have need of a barzaḥ which is not the same as each of them, but which has in itself the power of each of them. ¹²⁶

Para Ibn ‘Arabī esta frontera toma también un sentido más allá de lo físico, *the Barzaḥ is like the dividing line between existence and nonexistence. It is neither existent nor nonexistent. If you attribute it to existence, you will find a whiff of existence within it, since it is immutable. But if you attribute it to nonexistence, you will speak the truth, since it has no existence.* (III 46.27, 47.25) ¹²⁷

b. El papel de la imaginación en el *barzaḥ*

From a certain point of view the most fundamental of all dualities is that between Nondelimited Being and absolute nothingness, though the latter cannot possibly exist except in a tenuous fashion through imagination, by "supposing the impossible" (farḍ al-muḥāl). To the extent imagination is able to conceive of nothingness, its image becomes a barzaḥ between Being and nothingness. It is the existent image of nothingness. ¹²⁸

El papel de la imaginación en el *barzaḥ* es precisamente el de unir, relacionar la existencia de Dios y su vacuidad simultánea, el constante cambio de la existencia con la unidad trascendente a las formas aparentes. La existencia de estas dos realidades paralelas es posible gracias al *barzaḥ*, que se encuentra entre ambas realidades.¹²⁹ Este también es conocido el *barzaḥ* Supremo, así traducido por Chittick, conocido en árabe como *al-barzaḥ al-a‘lā*, o *barzaḥ de barzaḥs* y se diferencia del *barzaḥ* antes

¹²⁶ ibid.

¹²⁷ Chittick, 1989: pág. 205.

¹²⁸ ibid; pág. 231.

¹²⁹ ibid.

mencionado en el orden cosmológico, que se encuentra entre el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos físicos.¹³⁰

i. Un reino intermedio entre cuerpo y espíritu

Suele entenderse el *barzaḥ* como un reino intermedio entre lo espiritual y lo corpóreo. Aquí es donde entra en juego el papel de la imaginación (*ḥayāl*). Chittick, partiendo de esta idea, menciona la clasificación de Ibn ‘Arabī en tres mundos, el espiritual, el imaginal o *barzaḥī* y el corpóreo. En el marco de la existencia de estos tres mundos centramos al mundo imaginal en relación con su cercanía a lo real, Dios. Este reino, situado entre el espiritual y el corpóreo goza de cualidades de ambos. Al estar cerca del reino espiritual y, por ende, al mundo de la luz, es más real que el mundo corpóreo.¹³¹

c. Barzaḥ Supremo (*Barzaḥ al-A‘lā*)

El *Barzaḥ Supremo* es aquello que abraza tanto los atributos divinos como la creación; logrando unir todas las realidades posibles. Es por ello que Chittick destaca que este *barzaḥ* es denominado la *Realidad Universal*¹³². Esta *Realidad Universal* comprende las relaciones entre lo *Manifiesto* y lo *No-Manifiesto*. Estas relaciones, que carecen realmente de existencia propia, son lo que se conoce por nombres divinos y entidades¹³³. Podríamos decir, por tanto, que Dios no se halla separado de su creación. En el *Barzaḥ Supremo* encontramos lo universal de la imaginación con lo universal de la razón.¹³⁴

¹³⁰ *Fuṣūṣ* III 46.31; citado en Chittick, 1989: pág. 125.

¹³¹ Chittick, 1989: págs. 14-15.

¹³² Chittick, 1989: pág. 136.

¹³³ *ibid*.

¹³⁴ *ibid*; pág. 14.

10. CONCLUSIONES

Ibn ‘Arabī, místico andalusí de mediados del siglo XII, es conocido por la universalidad de su doctrina en tanto que trasciende, en lo que se refiere a la explicación y el entendimiento, las ideas de Dios, hombre y mundo, haciéndolas accesibles a cualquier filósofo o religioso letrado de cualquier otra disciplina o religión. La actitud de su doctrina reside en el perfeccionamiento de uno mismo a través de la búsqueda de conocimiento, ya sea por medio de la reflexión o de la imaginación. Concretamente, el papel que la imaginación juega en su visión del mundo es el de la confluencia de opuestos, evitando cualquier extremismo y permitiendo todo lo existente manifestarse en diferentes realidades, sin que una perspectiva elimine a la otra. Esto supone una atrevida asunción de responsabilidad por parte del autor, pues la realidad de las cosas depende del punto de vista desde el cual sean observadas. Esta posición respecto al conocimiento es inteligente al ofrecer un elevado grado de diversidad, pues si no se desestima nada del todo, todo puede utilizarse como herramienta hacia el conocimiento.

Lo que hace realmente interesante a la figura de Ibn ‘Arabī no es tan solo la riqueza de pensamiento que aportó a su época, sino la abundancia de pensamiento que sigue aportando a día de hoy y la fertilidad con la que este pensamiento puede allegarse a cualquier rama filosófico-mística. De hecho, nos está dando una clase magistral de cómo las religiones pueden utilizar objetos de adoración como herramientas y de cómo realmente utilizan la facultad imaginal como ayuda para el conocimiento y adoración.

Ibn ‘Arabī establece las bases de una especie de psicología de cómo puede funcionar el pensamiento, tanto a nivel racional como a nivel imaginal, analizando las potencialidades y limitaciones de cada perspectiva. Así decide abrazarlas a ambas sin negar ninguna, enriqueciendo así su visión y evitando fosilizarla. Una muestra de inteligencia y humildad que puede llegar a inspirar a muchos pensadores de todas las épocas.

11. BIBLIOGRAFÍA

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. New York: S. U. of N. Y. Press. 1989

Chittick, William C. *The Divine Roots of Human Love*. Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 17. 1995

Chittick, William C. *The Self-Disclousure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. New York: State University of New York Press. 1998

Chittick, William C. *The Anthropology of Compassion*. Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 48. 2010

Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabī*. New Jersey: Princeton. 1969

Hossein Nasr, Seyyed. *Three Muslim Sages*. Delmar: Caravan. 1997

Hany Talaat Ahmed, Ibrahim. Tesis Doctoral Inédita: *Ibn ‘Arabī’s Metaphysics of Love: a textual study of chapter 178 of al-Futūḥāt al-Makkiyya*. University of Lethbridge. 2014

Ibn ‘Arabī. *Kitāb inshā ad-dawā’ir al-ihātiyya, La production des cercles*. Texto establecido por H. S. Nyberg. Traducción y comentario por Paul Fenton y Maurice Gloton. París: Éditions de l’éclat. 1996

Flaquer, Jaume. *El aliento creador de Dios según Ibn ‘Arabī: un ejemplo andalusí de Armonía entre fe, mística y filosofía*. Pensamiento, vol. 67. 2011

Mora, Fernando. *Ibn ‘Arabi, Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*. Barcelona: Kairós. 2011

Morris, James. *Divine “Imagination” and the Intermediate World: Ibn ‘Arabī on the Barzakh*. Postdata, vol. 15. 1995

