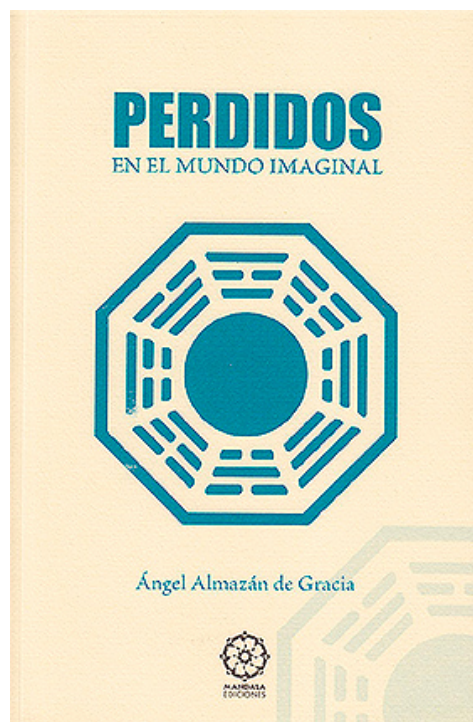


Ibn 'Arabî:

La imaginación, el Mundo Imaginal y su escatología

Transcripción de las páginas. 133-154, del capítulo sexto del libro ***Perdidos en el Mundo Imaginal*** (Mandala Ediciones, Madrid, 2010), escrito por el ensayista **Ángel Almazán de Gracia** (www.soriaymas.com), participante en el II Simposio Internacional Ibn Arabi de Murcia con su ponencia *Evocación de la Palmera Imaginal en San Baudelio de Soria*.



Ibn 'Arabî

Nos cabe el honor a los españoles de que uno de sus hijos andalusíes haya sido considerado en el esoterismo islámico sunni como *al-Shaykh-al-Akbar*, el “Maestro Supremo”, así como *Mohyi’i-Dîn*, “Vivificador de la religión”. Abû Bakr Mohammad ibn-al-‘Arabî (abreviado como Ibn ‘Arabî en este libro) nace en Murcia en 1165 (560 de la Hégira) y fallece en Damasco en 1240 (638 H)¹. Su obra es descomunal, no hay otro calificativo para un legado de más de cuatrocientos escritos que van desde un opúsculo hasta su obra cumbre, *al-Fotûhât al-makkiya* (*Iluminaciones de La Meca*) que si se editase al completo superaría varios miles de páginas.

Esta enciclopedia del esoterismo islámico, junto con su libro *Fosûs al-Hikam* (*Las gemas de las sabidurías de los profetas* o *Los engarces de la Sabiduría*), fueron obras totalmente inspiradas, nos dice Ibn ‘Arabî, letra por letra. “*En verdad, Dios me ha dictado por el órgano del Ángel de la inspiración todo lo que he escrito*”, afirma respecto a las *Fotûhat*. En cuanto a las *Fosûs*, las escribió en 1230 una vez que, según cuenta, el Profeta Muhammad se le apareciera en un sueño con un libro en la mano y le ordenase que lo copiara². Asimismo, buena parte de su obra está igualmente impregnada de inspiraciones provenientes de sólo Dios (Allah) sabe que

¹ La biografía que podemos recomendar sobre esta luz del esoterismo islámico sunni, con comentarios lúcidos respecto a sus vivencias espirituales y libros, es la escrita por Claude Addas: *Ibn ‘Arabî o la búsqueda del azufre rojo*, Editora Regional de Murcia, 1996. Esta editorial murciana ha publicado diversos libros sobre nuestro andalusí más esotérico.

² Esta obra es una síntesis del esoterismo akbariano y es la que mayor número de comentarios ha tenido. En España ha sido traducida en editorial Hiperion y en Edaf. Para la mejor comprensión de su lectura recomendamos especialmente el primer tomo del libro de Toshihilo Izutsu: *Sufismo y taoísmo*, Siruela, Madrid, 1997.

Mundos de la Imaginación Creadora y metamundos. No se consideraba un “hacedor” de sus obras, sino un instrumento humano que las hacía posibles en su manifestación escrita aunque en ocasiones aparecieran en medio de una disertación espiritual fragmentos relativos a la más nimia de los actos cotidianos, y es que para él, todo lo existente es una epifanía divina y se encuentra entrelazado por vínculos sutiles³:

“Todo autor, en efecto, escribe bajo el imperio de su libre albedrío (aunque dicho está que su libertad está sometida al decreto de Dios) o bajo la inspiración de la ciencia que especialmente posee. Desecha, por consiguiente, lo que quiere y elige lo que bien le place; o encuentra tan sólo lo que su propia ciencia le ofrece y la cuestión está tratando le sugiere para ponerla en evidencia. En cambio nosotros en nuestras obras no procedemos de esa manera. Nuestros corazones se limitan a permanecer inmóviles ante las puertas de la Majestad divina, espiando el momento en que esas puertas se abran al corazón, que por sí mismo nada posee, pues es pobre y está vacío de todo conocimiento. Si en aquel estado se le preguntase al corazón alguna cosa, ni siquiera oíría la pregunta, porque entonces hasta carece de sensibilidad. Pero tan pronto como a través de aquel velo se le revela de improviso alguna cosa, el corazón se apresura obediente a someterse a la inspiración recibida, acogiéndola tal y como le ha sido comunicada”.

Además de la gran biblioteca del Corazón por la que se contacta con la *Internet del Alma Universal* y aún de la primera de las hipóstasis akbarianas, el *Intelecto Primero*, ¿de qué otros manantiales esotéricos bebió? Miguel Asín Palacios lo vinculaba a las enseñanzas transmitidas por los seguidores del maestro andalusí cordobés Ibn Masarra⁴. Asimismo, por el propio Ibn ‘Arabî sabemos que tuvo numerosos maestros sufís en al-Andalus y en el norte de África, tal como reflejó sobre todo en la llamada *Epístola de la Santidad*, destacando entre todos ellos las enseñanzas de Abû Madian a través de algunos discípulos⁵.

El apelativo o sobrenombre que le dieron de *Ibn Aflatûn*, (“Hijo de Platón” o “el Platónico”) pone en relieve una convergencia espiritual con el neoplatonismo⁶. Sin ir más lejos, la cosmogonía y cosmología de Ibn ‘Arabî presenta, en efecto, muchas analogías con las del neoplatonismo, aunque plenamente readaptadas al Corán y a diversos *hadices* (tradiciones orales asignadas a Muhammad, el Profeta del Islam), y complementadas por la propia espiritualidad de nuestro insigne andalusí que le dio su “toque akbariano”. Es así como los arquetipos platónicos que se encuentran en estado potencial en la hipóstasis plotiniana de la *Inteligencia-Espíritu-Intelecto Primero* pasan a ser los *Nombres y Atributos* de Dios, los cuales comienzan su procesión actualizadora a través de las esencias arquetípicas reflejadas en el *Alma del Mundo*, si bien en Ibn ‘Arabî resultan mucho más “espirituales” al estar teñidos de connotaciones religiosas sin intelectualizar y tomando siempre como referente la revelación coránica (el *Intelecto Primero* es el *Cálamo* y el *Alma del Mundo* la *Tabla Preservada*).

³ Miguel Asín Palacios: *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Hiperion, Madrid, 1990, pág 102.

⁴ Miguel Asín Palacios: “Ibn Masarra y su escuela”, ensayo que constituyó su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas den 1914, incluido como primera sección de *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Hiperión, Madrid, 1992.

⁵ Miguel Asín Palacios hizo la introducción de la que denominó “Epístola de la Santidad” de Ibn ‘Arabî que ha sido publicada en los últimos tiempos en editorial Maxtor, Valladolid, 2005 (la edición primera, de *Vidas de santones andaluces*, corresponde a las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada data de 1933). Este mismo texto, ampliado con otros, puede leerse en Ibn ‘Arabî: *Los sufís de Andalucía*, Sirio, Málaga, 1990. Visiones, fenómenos paranormales y parapsicológicos, carismas, sincronicidades... fueron casi el pan de cada día en la vida de Ibn ‘Arabî.

⁶ Claude Addas considera que el origen del neoplatonismo akbariano se debe al conocimiento que tuviera de la *Teología de Aristóteles* (compuesta por escritos de Plotino y Proclo) y de la enciclopedia de de los *Ikhwàn as-Safâ (Hermanos de la Pureza)*, más que del neoplatonismo que tuviera Ibn Masarra: *Opus cit.*, pág. 68.

Además de estas influencias, y quizás sea la más importante de todas, por los datos biográficos que va esparciendo en su prolífica obra, Ibn 'Arabî fue uno de los grandes visionarios –en el más espiritual de los conceptos- de la historia de la Humanidad y mantuvo “diálogos” o simplemente se dedicó a escuchar o a ver lo que le mostraban “entidades espirituales personificadas”, a modo de “gurús” corporeizados temporalmente en esa sustancia sutil que solo la *Imaginación Creadora del Corazón* puede captar. Entre ellos cabe reseñar la de *Jadir el Verdeante* y la de algunos de los profetas más preclaros reconocidos por el Islam.

Su metafísica se encuentra resumida en los *Fosûs al-Hikam* en los que presenta sus ideas dominantes⁷: “*Unicidad del Ser, noción de la hecceidad pre-eterna, noción de Hombre Perfecto, universalidad de la presencia divina en todas las representaciones que las criaturas se hacen de Dios, infinidad de la Misericordia de Dios...*”.

Imposible resumir convenientemente lo esencial de su cosmovisión, de su gnosis. Tan solo vamos a referir aquello que afecta directamente al eje central de este libro que es la función demiúrgica de la Imaginación (con mayúscula) en la creación de las realidades psíquicas captables por la consciencia humana tras pasar por el alma. Sobre la naturaleza exacta de tales imágenes, en términos junguianos únicamente se podría decir que es psicoide, esto es, de una naturaleza incognoscible que precede a toda manifestación, sea psíquica o corpórea, y que es el origen matricial de ambas formas fenoménicas, de ahí que, se encuentren entrelazadas inevitablemente (de ahí las sincronicidades, los carismas o milagros, todo lo parapsicológico y paranormal). Los antiguos –aclaramos- llamaban Espíritu a lo que Jung cataloga como psicoide.

Concepto fundamental akbariano es el de la *Unicidad del Ser en la Multiplicidad de la Creación*. Dicho de otra manera, Dios es *Trascendencia de la Esencia Incondicionada* y sin merma alguna otorga existencia y vida con su *Presencia* a lo fenoménico continuamente y en todos los grados ontológicos de lo creado tanto en sus ámbitos invisibles o visibles, desde el *Mundo Angelical-Espiritual (Jabarut, la hipóstasis plotiniana de la Inteligencia)*, pasando por el *Alma del Mundo (Malakut)* hasta el mundo de la manifestación sensorial (*Molk*). Trascendencia e inmanencia, incomparabilidad y semejanza se dan en toda esta procesión de los estados múltiples del ser.

El Ser (*Wûyud*) es la *Realidad Principial* (principio, *arkho*, de ahí que la conceptuamos con el neologismo *Principial*), anterior a toda entidad, arquetipos incluidos. En verdad, nos dice Ibn 'Arabî, Él es lo único auténticamente Real (*Wûyud*) pues es el Ser Necesario sin el cual nada “es” y ni puede llegar a ser. Dios ha querido auto-revelarse a partir de lo que ha imaginado. El Universo es como una sucesión indefinida de espejos que auto-reflejan las *Imágenes Primordiales*, esto es los arquetipos primigenios (*Nombres y Atributos*), por medio de una especie de escala ontológica existencial jerarquizada pero interrelacionada casi orgánicamente.

El Universo, por tanto, “es sólo lo que se manifiesta en el Ser de Dios, en el Ser Real”. El Ser, Dios, es trascendente pero al mismo tiempo inmanente en la procesión consecutiva, e instantánea no obstante, por la que renueva su presencia teofánica microsegundo a microsegundo. “*El mundo no es otra cosa que Su epifanización en las formas de las esencias inmutables que no pueden existir sin Él (...) Es el espejo en el cual te ves, y tú eres el espejo en el que Él ve Sus Nombres y la manifestación de sus estatutos, los cuales no son otra cosa que Él*”⁸. Las criaturas somos “lugares teofánicos” en los que se epifaniza porque, como dice un *hadiz qudsi* (atribuido al mismo Dios), “*Yo era un tesoso escondido y amé el ser conocido; por ello, creé las criaturas con el fin de ser conocido*”. Mas “sólo Dios abarca todas las cosas en conocimiento” (*Corán*, 65:12), sean del cosmos o del metacosmos del *Jabarut* por siempre: Tal conocimiento está ya implícito antes incluso de ser creadas, pues es un

⁷ *Ibid.*, pág 282.

⁸ *Ibid.*, pág 284 y 286.

conocimiento pleno “de todas las características que mostrarán a lo largo de su estancia en el universo”⁹.

En lo que concierne al ser humano, para Ibn ‘Arabî -y voy a interpretarlo psicológicamente-, el yo amplía su campo de actuación (su consciencia), adquiriendo nuevos conocimientos. Estos son de tres modalidades, según provengan de su propia reflexión racional, de lo que han revelado los profetas (religiones reveladas) o lo que le viene por inspiración desde el inconsciente colectivo psicoideo. Ibn ‘Arabî dice que la gnosis superior es una develación espiritual que desciende sobre el alma de los iniciados en la *Estación de la No-Estación*, más allá del árbol *Loto del Término* (símbolo que en las tradiciones sobre la *Ascensión* de Muhammad expresa el límite del Universo).

Todos los niveles de conocimiento son válidos pero incompletos, excepto esta develación divina, “que no niega nada y, por lo contrario, sitúa cada cosa en el nivel que le corresponde”. Esto quiere decir que, cognoscitivamente, todo lo que no es develación divina es relativo, todas las cosas y todas las percepciones son relativas, incluso las enseñanzas provenientes del conocimiento profético ya que sólo quienes se sitúan en la *Estación de la No-Estación*, más allá incluso de la *Matrix Imaginal*, del *Alma del Universo* (*Malakut*, en el Islam), acceden a percibir las realidades en el máximo grado divino que le es posible recibir al ser humano¹⁰. Y él, Ibn ‘Arabî, asegura ser uno de los pocos *Amigos de Allah* que lo han conseguido por la Gracia de Dios y a través del poder creativo de la Imaginación.

La vía de acceso a los conocimientos esotéricos es la Imaginación Creadora que se asienta en el “corazón sutil” del ser humano. “*Quien no conozca la función de la imaginación no posee el menor conocimiento*”, nos advierte¹¹. La imaginación es demiúrgica en todos los niveles o grados (cósmicos y metacósmicos). Dios ha creado todo partiendo de su imaginación. Todos *los posibles* (informales y formales, existenciados o no), son los personajes del sueño divino. Ahora bien, al estar inmanente Dios en su Creación (que no es más que una serie de finitos que ocupan una mínima parte de su Infinitud), sus criaturas tienen también el correspondiente acceso al poder demiúrgico de la imaginación. A través de la razón podemos entender la Trascendencia-Incomparabilidad de Dios, pero sólo a través de la imaginación llegamos a sentir su inmanencia y la danza de correspondencias simbólicas entre los diversos mundos (léase, estados del ser). Para Ibn ‘Arabî el Profeta Muhammad, como manifestación humana del *Hombre Universal* u *Hombre Perfecto*, en el que todas las teofanías y epifanías confluyen, es quien ha mostrado el camino a seguir empleando correctamente la imaginación¹²:

“Muhammad consideraba las cosas sensibles existentes en el mundo externo como productos de la imaginación, más aún, como imaginación dentro de la imaginación. La razón de ello es que consideraba este nuestro mundo como un sueño, siendo la única ‘realidad’ [en el verdadero sentido de la palabra], según su opinión, lo Absoluto revelándose como es realmente en las formas sensibles, que no son sino distintos lugares de su manifestación. Esta verdad no se entiende sino cuando uno despierta de esta vida, que es sueño de olvido, cuando uno muere para este mundo a través de la aniquilación de sí en Dios”.

La “realidad” de las cosas las sentimos tal cual, reales, porque participan de forma dependiente de la *Realidad del Ser*, a su modo y en el contexto de la escala fenoménica en el que las percibimos dentro del mundo manifestado. Sentimos que son

⁹ William C. Chittick: *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, Mandala, Madrid, 2003, pág. 33.

¹⁰ *Ibid.*, págs. 19-20.

¹¹ *Ibid.*, pág. 22.

¹² Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, Opus cit., pág. 23.

reales porque son lugares de manifestación (*mazhar*) del Ser, mas seguimos ignorantes de lo que no manifiesta, pues Dios es el *Manifiesto* y el *No-Manifiesto* (*Corán*, 57:3). Las cosas son “reales” para nuestros sentidos exteriores y la reflexión en función de la cualidad y cantidad con las que están impregnadas por la *Realidad*. Su significado oculto, su esencia o sentido esotérico, sólo nos es accesible a través de los sentidos interiores anímicos de la Imaginación Creadora. El conocimiento esotérico revela que “*no hay una identidad absoluta entre una entidad existente y Dios, ni tampoco hay una diferencia absoluta*” puesto que somos inexistentes en la *Existencia* (Ser-*Wuyūd*) y existentes en el no-ser de la inexistencia dentro de la Imaginación de Dios¹³.

Paradojas, ciertamente, pero la gnosis es siempre el camino de la paradójica *coniunctio oppositorum*. Ya San Pablo, que se transformó en profeta del cristianismo emergente tras ser “raptado al tercer cielo”, desvela que “*si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos; así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos*” (*Romanos*, 14,7). Lo *Absoluto* es lo *Infinito*. Nada hay ajeno a Él, en cuya infinitud, concibe todos los universos materiales, psíquico-sutiles, psicoideos y metafísicos. En palabras de Ibn ‘Arabî, venimos de Él, por Él estamos existiendo y a Él vamos¹⁴.

La ontología akbariana del Ser en sus estados múltiples se expresa recurriendo a dos estructuras imaginales: por una parte un modelo plotiniano-pseudo empedócleo (que veremos más adelante) y por otra con una cosmovisión que distingue los siguientes cinco mundos básicos o modos ontológicos de la *Realidad Absoluta* en su manifestación teofánica¹⁵:

“1. *El plano de la Esencia, el mundo de la absoluta ausencia de manifestación o el Misterio de Misterios.*

2. *El plano de los Atributos y Nombres, la Presencia de la Divinidad.*

3. *El plano de las Acciones, la Presencia del Señorío.*

4. *El plano de las Imágenes y la Imaginación.*

5. *El plano de los sentidos y la experiencia sensible”.*

Estos cinco planos constituyen un conjunto orgánico, actuando las cosas de un plano inferior como símbolos o imágenes de las cosas de los planos superiores”.

Por consiguiente, cualquier cosa de nuestro mundo sensorial, de nuestra realidad corriente, es una manifestación simbólica (por muy “real” que la sintamos) del *Mundo de las Imágenes*, y lo que allí se encuentre es, a su vez, una representación simbólica del Mundo anterior... Y así, de reflejo en reflejo, se llega al *Principio Absoluto*. Hay que mirar, por tanto, a través de los *ojos de la imaginación* para poder ver, al final de este proceso simbólico imaginal, su raíz auténtica, Dios. “*Quien así lo hace encuentra en todas partes un ‘fenómeno’ de la Realidad, vea lo que vea, oiga lo que oiga en este mundo... A los ojos de un hombre dotado de este tipo de capacidad espiritual el mundo de la ‘realidad’ deja de ser algo sólidamente autosuficiente y se convierte en una profunda y misteriosa selva de símbolos, un sistema de correspondencias ontológicas*”, imágenes oníricas incluidas¹⁶.

En la psique la imaginación actúa en una triple dirección y nivel ontológico. Empezando por su grado inferior: como función secundaria psíquica y tal como indicara Aristóteles, su capacidad reproductora convierte lo sensorial y los pensamientos en imágenes para que la consciencia las capte a través del cerebro. En segundo lugar como imaginación simbólica puede entrelazar cualquier cosa de los tres reinos (mineral, vegetal y animal) con imágenes arquetípicas, descubriendo así

¹³ Ibid., pág. 37.

¹⁴ Ángel Almazán: *Y la vida sigue. Confieso haber sufrido*, Sotabur, Soria, 2009, pág. 182.

¹⁵ Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, Opus cit., pág. 24.

¹⁶ Ibid., págs. 24-25.

sentidos ocultos que hacen vibrar su alma. Y, por último, merced al “ojo del corazón” su psique da un “salto cuántico” al quedar desbloqueados los cerrojos racionales del yo y puede acceder al *Mundo de las Imágenes* o de la *Imaginación (alam al-Mithal)*. Los más agraciados por Dios, dice Ibn ‘Arabî, incluso “vuelan” a estados superiores más altos, supraindividuales, alejados de todo el dominio de la manifestación que es el de la multiplicidad y lo transitorio.

A modo de resumen de lo dicho imaginémonos que fuésemos Dios (lo único *Real*, Autosubsistente, Eterno e Infinito), en tal caso el cosmos entero lo veríamos como una recreación imaginal, *maya* que dirían los hindúes y budistas, y aquellos humanos que viesan al cosmos como algo independiente de Dios, libre y autónomo por sí mismo (regido por el azar o leyes de la Naturaleza surgidas por sí mismas a lo largo de millones de millones de años), los consideraríamos personas ilusas, hechizadas, fantasiosas y dormidas. “*Has de saber que tú eres imaginación, y que todo lo que percibes y de lo que dices ‘esto no soy yo’ es imaginación. La realidad [lo que crees ser real] en su totalidad es una imaginación en el interior de una imaginación*”, nos advierte el maestro andalusí¹⁷.

Este mundo es, por consiguiente, como un sueño, así que requiere una interpretación. “*Es un desatino absoluto pensar que lo que percibimos, ya sea fuera o dentro de nosotros, es cualquier otra cosa que una mera imagen que refleja otra cosa. Estas imágenes, al igual que las imágenes de los sueños, no pueden considerarse tal cual aparecen*”, aclara Chittick¹⁸. Hay que captar su polivalente simbolismo y trasfondo arquetípico¹⁹. “*En este mundo el ser humano vive en un sueño. Es por ello por lo que se le ha ordenado que interprete... Ya que vives en un sueño en tu vigilia en este mundo, todo aquello en lo que estás inmerso es una cuestión imaginal [aunque sólo fuera por las innumerables identificaciones y proyecciones inconscientes] cuyo propósito es otra cosa. Esa otra cosa no se encuentra en aquello que tú ves*”, afirma Ibn ‘Arabî. Si la naturaleza real nos ha sido arrebatada, lo que tenemos que hacer es dotarla de sobrenaturaleza con la Imagen, proclama el poeta cubano José Lezama, inmerso en el seno de una comprensión imaginal un tanto akbariana.

Nuestro yo tiene, por tanto, que acceder a una “visión interior”, dejarse mecer por la imaginación activa para poder “ver” esas *sobre-realidades* con que están impregnados los minerales, las plantas, los animales, los seres humanos y sus actos.

Pero es que, además, el alma humana puede “trasladarse” al *Mundus Imaginalis*, donde encontrará imágenes personificadas de entidades espirituales dotadas de cuerpos sutiles. Así lo asegura Ibn ‘Arabi, viajero infatigable por *alam-al Mithal*, el *Mundo de las Similitudes*. Dios, en su Misericordia, se auto-revela al alma humana en “lugares de manifestación”, es decir, con formas imaginales, en imágenes perceptibles por los “ojos del alma”, por su “corazón”. No son ni ideas de la mente ni meras fantasías puesto que el alma, con sus sentidos interiores, las siente (ve, oye, toca, saborea y huele). También puede conversar con ellas, como en los sueños, pero en un nivel ontológico superior por encontrarse en un estado superior del ser. *Alam-al-Mithal* es un mundo ontológicamente superior al terrestre-sensorial²⁰:

“El Mundo de las Imágenes es, desde un punto de vista ontológico, un terreno intermedio de contacto entre el mundo puramente sensible y el mundo puramente espiritual, o inmaterial. Es, como lo define Affifi [comentarista de Ibn ‘Arabî], un mundo realmente existente en el que se hallan las formas de las cosas de un modo que oscila entre la delicadeza y la tosquedad, o sea entre la pura espiritualidad y la pura materialidad”.

¹⁷ Ibn ‘Arabî: *Los engarces de las sabidurías*, Edaf, Madrid, 2009, pág. 97.

¹⁸ William C. Chittick, *Opus cit.*, pág. 52.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, *Opus cit.*, pág. 26.

Es donde se corporizan los arquetipos y se pneumatizan los cuerpos. Y una de las vías psíquicas por las que nos llegan a la consciencia son los sueños arquetípicos (*sueños verídicos* en el Islam). Las revelaciones religiosas, las inspiraciones artísticas, los raptos visionarios y éxtasis místicos tienen lugar ahí, en el *Mundo Imaginal*, en el *Imaginario Colectivo Matricial*.

Ahora bien, y esto es muy importante comprenderlo, este *Mundo Imaginal*, este *Imaginario Colectivo Matricial*, no se encuentra en otra galaxia y no hay que montar en nave alguna para acceder a él. Está ya presente aquí y ahora, aunque no nos apercebimos de ello porque nuestra consciencia no sintoniza en su misma frecuencia de emisión. Como los neutrinos de la física subatómica que atraviesan cualquier materia por millones y en cada segundo, las imágenes arquetípicas de *alam-al-Mithal* que reflejan los arquetipos del *Alma del Mundo (Malakut)* gozan de una capacidad similar con respecto al psiquismo humano²¹. Y sólo cuando, de algún modo, las frecuencias de los cinco sentidos perceptivos se ajustan a los sentidos interiores y estos, a su vez, sintonizan con la frecuencia emisora del *Mundo Imaginal*, podemos ser conscientes de su presencia. Máxime cuando, para poder ser captadas por nuestro yo, tales percepciones adoptan formas imaginales de corporalidad sutil. En tales momentos los sentidos anímicos internos transfieren su percepciones a los cinco sentidos físicos; ambos sentidos convergen temporalmente cuando la consciencia está despierta (vigilia). Pero si está inconsciente (sueños, desmayos...) las percepciones son únicamente con los sentidos internos aunque siguen teniendo algún tipo de contacto con el sistema nervioso simpático y parasimpático. En esto consiste, a nuestro entender, la *Imaginatio Vera*²².

Ibn 'Arabî afirma que los arquetipos como esencias inmutables “*no pueden ser manifestadas en la existencia más que por medio de la forma correspondiente a lo que ellas son en el estado esencial (...) Esas esencias son eternas en su estado esencial de inmutabilidad, y efímeras en su estado de existencia y de manifestación*”. Tal proceso de “corporeización”, desde lo más sutil (ángeles) a lo más material (el mineral), tiene una gradación jerárquica: el precedente estado de ser es el “principio esencial y sustancial” del que le sigue, al que, por consiguiente, engloba²³. Esto quiere

²¹ La psique, en el sentido junguiano, no tiene límite definido pues abarca el *Sí-Mismo* (que psicológicamente es indistinguible de las imágenes arquetípicas de Dios). El psiquismo humano es, pues, de una anchura, profundidad y altura, de dimensiones “indefinidas”. Nuestro yo y su campo de acción, la consciencia, es tan solo una ínfima parte, si bien parece que el *Sí-Mismo* ha querido dotarle de cierto grado de individualidad para que, por medio de él, puedan realizarse una serie de posibilidades existenciales que sin él no podrían llevarse a cabo.

²² La imaginación verdadera, que no fantástica, es la denominación que los alquimistas dieron a la imaginación creadora. Jung, en *Paracélsica* (Sur, Buenos Aires, 1966, pág. 127), habla de ella en estos términos: “*Sin duda la Ora del alquimista filósofo apunta a la más alta autorrealización, a la producción del ‘homo maior’, como lo llama Paracelso, es decir, a la individuación, como yo diría. Ya esta sola meta lo enfrenta con la soledad temida por todos, donde ‘solamente’ se tiene nuestra propia compañía. El alquimista trabaja solo en principio. No forma discípulos. Esta soledad, junto con la preocupación de una obra infinitamente oscura, basta para activar el inconsciente, o como dice Dorn [un médico alquimista paracelsiano], para poner en función la imaginación, y por la fuerza de las imágenes traer a la realidad fenoménica cosas que antes aparentemente no existían. Bajo tales circunstancias nacen imágenes de la imaginación en las que lo inconsciente se hace intuible y experimentable, y que son de hecho imaginaciones espirituales*”.

²³ En *El libro del Hombre Perfecto* (Sirio, Málaga, 1987), del shiíta akbariano Azizoddin Nasafi (fallecido en 1252), leemos: “*No hay un átomo en el Molk [mundo fenoménico] que el Malakut [Alma del Mundo] no acompañe o no envuelva por esencia; no hay ni un átomo del Molk y del Malakut que el Jabarut [Mundo del Espíritu] no acompañe y rodee por esencia; no existe un átomo en el Molk, en el Malakut, ni en el Jabarut, que Dios por esencia no acompañe, no envuelva o no le de forma*” (pág. 304). Y un poco más adelante escribe: “*El Molk está contigo, el Malakut está contigo, el Jabarut está contigo, el Altísimo, ¡que su nombre sea santificado!, está contigo. Está más cerca de ti que tú mismo. Pero no tienes ese ojo que te permite ver la belleza de Dios, ni ese oído que te permita oír las palabras de Dios...*”

decir –repetimos nuevamente- que todo lo que existe en la Tierra son “imágenes” de sus modelos en el *Mundo de las Semejanzas* o *Mundus Imaginalis*, como lo existente allí es un reflejo especular del plano ontológico anterior y así hasta llegar a la *Fuente de todas las Fuentes*. Por eso es factible para la consciencia encontrar las correspondencias simbólicas entre el *Mundo Imaginal* y el terrestre en su intramundo psíquico²⁴.

El Barzaj y su intermundo post mortem

En la antropología akbariana la interpenetración de los *Tres Mundos* (espiritual, psíquico y físico) es un hecho. El *Hálito del Misericordioso* crea el espíritu humano y éste origina su alma humana, la cual a su vez pasa a ser el principio formador del cuerpo. Esta alma (*nafs*) es un ente sutil compuesto, no es puro como el espíritu dotado de *fitrah*, de naturaleza primordial. “*El alma es hija y esposa del espíritu humano... El alma es una parte del espíritu*”, nos dice Ibn ‘Arabî, y se encuentra zarandeada en el intermundo psíquico al que llegan, desde arriba todo lo espiritual y desde abajo todo lo pasional e instintivo²⁵.

¿Y qué sucede cuando el cuerpo físico fenece? ¿Subsiste el alma? Sí, afirma Ibn ‘Arabî. Libre del cuerpo despierta en otro estado del ser, y la potencia plástica con la que el espíritu ha dotado al alma sigue funcionando y, como si estuviera en un sueño, sigue generando su propio mundo imaginal con su grado de realidad correspondiente. Se encuentra en una zona del *Mundus Imaginalis*, de *alam-al-Mithal*, que tiene el nombre coránico de *Barzaj*, itismo o estado intermedio como puente entre dos mundos, donde las imágenes están dotadas de una corporalidad sutil²⁶.

Habíamos señalado antes que Ibn ‘Arabî había utilizado dos modelos explicativos de su cosmovisión ontológica procesional: la de las cinco *Presencias de la Realidad*, y la neoplatónica-pseudoempedóclea. Esta última es la que va a centrar ahora nuestra atención a fin de poder situar, en ese “mapa cosmológico y metacósmico” el trasmundo escatológico en el seno del *Mundo Imaginal*.

Imaginemos un conjunto de esferas concéntricas, unas dentro de otras. Fuera de ellas, englobándolas a todas, se encuentra lo *Absoluto*, lo *Divino*, el *Infinito*. La primera esfera, la más exterior, es el *Intelecto Primero* o *Inteligencia* (también podemos llamarlo *Espíritu*, con mayúsculas). Seguidamente se encuentra el *Alma Universal*. Le

La función del peregrino es cumplir su tarea, recorrer, una a una sus propias etapas hasta que la luz de Dios le sea revelada, hasta que le sean proporcionados ese ojo y ese oído, hasta que ve la belleza de Dios y oiga sus palabras”.

²⁴ Henry Corbin (1903-1978) ha sido el filósofo e islamista occidental que más ha escrito sobre la imaginación en el esoterismo islámico, siendo su obra más conocida *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabî*, Destino, Barcelona, 1993. Destacaremos también dos de sus libros publicados en Siruela: *Cuerpo espiritual y Tierra celeste* (1996) y *El hombre de luz en el sufismo iraní* (2000).

²⁵ Souad Hakim: “Los recursos del espíritu humano: un viaje a través de la experiencia espiritual de Ibn ‘Arabî”, en Pablo Beneito y Pilar Garrido (eds): *El viaje interior entre Oriente y Occidente*, Opus cit., pág 161.

²⁶ Una síntesis de la escatología esotérica akbariana se encuentra en los capítulos 61 a 65 de *Las Iluminaciones de la Meca*, que se encuentran anotadas por Maurice Gloton en Ibn ‘Arabî: *De la mort à la Résurrection*, Albouraq, Líbano, 2009. A su vez, William C. Chittick (*Mundus Imaginales*, Opus cit) le ha dedicado íntegramente el capítulo “Muerte y vida después de la muerte” y en los capítulos siguientes también incide en dicha escatología. Hay que reseñar igualmente las referencias dadas al respecto por Miguel Asín Palacios en *La escatología musulmana de la Divina Comedia*, Opus cit. Asimismo buena parte del capítulo 63 de las *Fôtûhat*, con previos comentarios, lo ha traducido James W. Morris: “La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn ‘Arabî y el Barzaj”, *Postdata*, vol.15, nº 2, Madrid, 1995, págs. 104-109.

sigue la *Materia Primera Universal*. A continuación, se halla el *Cuerpo Universal* e inmediato a él el *Trono Divino*, a partir del cual surge lo fenoménico el cosmos astronómico. Este coránico *Trono de Dios* que abarca todo lo fenoménico, tiene debajo un pedestal citado igualmente en el Corán en el que, simbólicamente, reposan los pies divinos.

Debajo del pedestal está el cielo de las torres zodiacales o sin estrellas. Le sigue el cielo de las estrellas fijas, y así, por orden descendente, se sitúan los cielos de Saturno, Júpiter, Marte, el del Sol, el de Venus, Mercurio y la Luna. Finalmente llegamos al mundo sublunar en el que se materializan los cuatro elementos básicos y que concluye en el más material de todos, la Tierra.

Pues bien, esta cosmología astronómica –que tiene sus correspondencias simbólicas astrológicas igualmente- ha de entenderse como un modelo imaginal a través del cual se simbolizan “cielos interiores” o estados de Conciencia en la infinidad de repliegues-pliegues-despliegues de la *Existencia (Wuyûd)* auto-manifestada en entes individualizados dotados de formas (materiales, corpóreos o de cuerpos sutiles-psíquicos). Todos estos cielos astronómicos, en la hermenéusis esotérica, simbolizan los estados múltiples del ser, en el sentido guenoniano.

Si nos atenemos al capítulo 365 de *Las Iluminaciones de la Meca*, el *Mundo de la Imaginación* como itmo intermedio (*Barzaj*) entre lo físico y lo inteligible, aglutina en algunas “zonas” a todos aquellos estados del ser simbólicamente adscritos a los cielos ultraterrestres (desde la Luna hasta el *Pedestal*). Todo lo supralunar expresa, esotéricamente, estados superiores e inferiores del ser, en “formas imaginales”, pero siempre teofánicas de la *Unicidad del Ser (Dios, la Realidad Absoluta, Total, Infinita)*²⁷, posibilidades implícitas en los *Nombres y Atributos* de Allah que no tienen otro modo de manifestarse que en estos niveles sutiles.

Pues bien, Ibn ‘Arabî sitúa los *Paraísos* escatológicos del *Otro Mundo* en el cielo de las Torres zodiacales y en la parte superior de la esfera sin estrellas, mientras que debajo de esta zona superior, en la concavidad del cielo sin estrellas, se hallarían los *Infiernos*²⁸. La misma topografía imaginal, deteniéndose en correspondencias astrológicas y de las letras del alfabeto árabe, se muestra en el capítulo 198 de estas *Fotûhât al-makkiya*²⁹. El estado intermediario inmediato al fallecimiento del cuerpo,

²⁷ Por tanto *alam-al-Mithal* abarca casi la totalidad del “intraCosmos”, de los “cielos celestes interiores”, y por consiguiente muestra muchos matices y grados de “sutilidad imaginal” que son percibidos en función del nivel espiritual alcanzado por el yo-ego en vida. Es por ello que para algunos espirituales islámicos la traducción castellana más idónea de *alam-al-Mithal* no sería la popularizada en Occidente a través de Corbin, *Mundus Imaginalis*, sino *Mundo de las Formas Reflejas* por cuanto la experiencia que tienen de él se debe a una realización iniciática de las posibilidades superiores o supraindividuales. Este tipo de espirituales islámicos no ven las “imágenes en suspenso” de *alam-al-Mithal* como objetos tridimensionales sino como presencias luminosas que irradian una influencia espiritual que penetra en sus “corazones”. Podríamos quizás deducir que este *Mundo de Presencias Puras* comienza donde termina el *Mundus Imaginalis* corbiniano, esto es, a partir del *Pedestal*, y sería un adentrarse espiritualmente por las hipóstasis inteligibles superiores, a las que, al parecer llegó también Ibn ‘Arabî. Los humanos corrientes, según este esquema, están alejados de tales develamientos metafísicos. Para la inmensa mayoría de las personas, si nos atenemos a esta percepción muy iniciática, está disponible *alam-al-Mithal* desde la esfera de las torres zodiacales hasta el cielo de la Luna (por seguir con el simbolismo cosmológico akbariano citado). Mas nos estamos por nuestra parte capacitados para desarrollar tal concepción en este libro puesto que la desconocemos incluso teóricamente, pero quede al menos constancia de que el *Mundus Imaginalis* queda transmutado en su interioridad más esencial como *Mundo de las Formas Reflejas* en algunos espirituales islámicos.

²⁸ Miguel Asín Palacios, *Opus cit.*, págs. 80 y ss. El capítulo, conocido con el título de “Alquimia de la perfecta felicidad”, se encuentra traducido al castellano en su totalidad en la primera sección en Ibn ‘Arabî: *Textos espirituales*, Sufi, Madrid, 2004.

²⁹ Ibn ‘Arabi: *De la mort à la résurrection*, *Opus cit.*, págs. 33 y ss.

primera estancia del ánima en el *Barzaj* (itsmo, intermundo, estado intermedio), se encontraría en un lugar indefinido del *Mundus Imaginalis* pero supuestamente próximo a los *Paraísos* e *Infiernos*.

Ibn 'Arabî, en el capítulo 63 de *Fôtûhat* indica que tras morir el “alma que movía el cuerpo” (ahora cadáver), se encuentra ubicada en el trasmundo luminoso del *Barzaj* o *Cuerno Luminoso* (otra expresión coránica) adoptando formas imaginales con sus cuerpos sutiles correspondientes. Y allí transcurre su nueva vida (llamada *tumba* en el Corán y *hadices*) hasta su primera resurrección que, tras un juicio escatológico le llevará a un nuevo nivel “imaginal” de existencia, bien en alguno de los *Paraísos*, bien en cualquiera de los *Infiernos*. En este trasmundo, en este *Más Allá*, todo es percibido como real³⁰:

“Por ello, todas aquellas cosas que el ser humano percibe tras su muerte en el Barzaj únicamente se perciben por medio del ojo [barzajî] y con la luz de la forma en que aquella persona existe en ese Cuerno - y esto es una percepción verdadera. Entre las formas hay [a] algunas que tienen restricciones a su libertad de actividad y [b] otras que carecen de restricciones, tales como los espíritus de todos los profetas y los espíritus de los mártires; entre ellos están [c] aquellos que pueden ver (lo que ocurre en) este mundo de aquí abajo [la Tierra], aun cuando se encuentran en aquella Morada (del Barzaj), y [d] aquellos que se manifiestan ante el durmiente en esta Presencia de la Imaginación que está en la persona que sueña”.

La Imaginación, señala Ibn 'Arabî, lo abarca todo mediante su luz propia, pues es capaz de encontrar las “semejanzas imaginales” derivadas de la inmanencia de Dios en toda su Creación. Pero no puede hacerlo si no es por medio de imágenes³¹:

“No puede recibir nada –ya sean cosas sensibles o espirituales, o relaciones y conexiones, o la Majestad de Dios y Su Esencia- sino por medio de alguna forma. Si intentara percibir algo sin emplear una forma, su realidad no se lo permitiría, ya que ésta es precisamente la (facultad de) la representación imaginal (wahn) y ninguna otra cosa...De manera que la imaginación es el más extenso de todos los objetos del conocimiento - y sin embargo, a pesar de la inmensa amplitud de su capacidad, que se extiende sobre todas las cosas, es incapaz de recibir las realidades (noéticas) puramente inmateriales (sin hacer uso de alguna imagen o semejanza)”.

La *Luz (al-Nûr)*, como *Nombre* divino, es la que ilumina a la Imaginación para que perciba las auto-manifestaciones divinas, sus teofanías y epifanías en todo criatura y actos que ésta lleva a cabo. Y su percepción es simple, natural, correcta, pero la interpretación que de ella realiza nuestra mente suele ser errónea, de ahí que sólo los más altos gnósticos pueden “ver” siempre la *Realidad* en las “realidades” fenoménicas.

Así que en el trasmundo escatológico seguimos inmersos en “realidades” simbólicas, y sólo accediendo a estados supraindividuales, más arriba del *Trono de Dios*, comienza la verdadera percepción del conocimiento de la *Esencia* de Dios mediante la revelación espiritual. El auténtico gnóstico, por tanto, aspira a dejar atrás incluso el más alto de los *Jardines Paradisíacos*³².

Las analogías entre el sueño y el intermundo *post mortem* son abundantes en Ibn 'Arabî. En ambos casos estamos ante dos modificaciones de la Conciencia entre estados del ser en los cuales se vive en “mundos virtuales-imaginale” (comparándolos con la *Realidad Absoluta* que es lo único merecedor de ser considerado real).

³⁰ James W. Morris, *Opus cit.*

³¹ *Ibidem.*

³² Angel Almazán de Gracia: *Guía espiritual y artística de San Baudelio. Más allá del Paraíso*, Sotabur, Soria, 2009.

Sea como fuere, la percepción “realista” de las cosas, en el trasmundo, es plena para las almas que se encuentran en este intermundo *post mortem*. Se dan, no obstante, cambios muy singulares. Así, por ejemplo, su cuerpo sutil adquiere un número indefinido de formas exteriores debido a que son manifestaciones plásticas que se van generando en sincronización con los pensamientos y sentimientos que vaya teniendo su alma. Y lo mismo les acaece a los otros seres humanos. Pero aún así, aunque externamente sus cuerpos sutiles van adoptando multitud de formas, ellos se reconocen siempre en su individual personalidad interior. Saben constantemente a quiénes tienen delante pese a la variedad de formas que adopta el cuerpo sutil camaleónico.

Además, todo lo que hayan vivido en la Tierra va a determinar su entorno y “calidad de vida” tanto en el inmediato *post mortem* (los cuarenta días simbólicos en los que el alma vive antes del *Juicio*), como en el *Otro Mundo* (*Infiernos* y *Paraísos*). Todo lo que ha experimentado en vida, se va a corporeizar sutilmente en el *Barzaj*, sean sus actuaciones sean sus pensamientos y sentimientos. Así, por ejemplo, sus buenos actos pueden adoptar formas hermosas con figuras de seres animados, artísticos, o inanimados (joyas, piedras preciosas, alimentos...). Como dice Chittick³³:

“En resumen, la vida es un proceso por medio del cual los seres humanos dan forma a sus propias almas. Cuando se abandona el cuerpo al morir, el alma se corporeiza en formas imaginales adecuadas a sus atributos. Todas sus obras, sus rasgos de carácter, estados, estaciones, conocimiento y aspiraciones aparecen en formas apropiadas.”

Esta cuarentena imaginal del *post mortem* en el *Barzaj* es una etapa preparatoria de la siguiente existencia en el *Otro Mundo*, como le acontece al feto en la matriz materna antes de nacer como niño. “Sus fases de configuración son diversas hasta que nacen el día de la resurrección”, dice Ibn ‘Arabî. El alma es objeto de transformaciones en “la tumba”, y las seguirá teniendo en los *Paraísos* e *Infiernos*. Hay, por tanto, un período de purificación del alma en el *Barzaj*, como estado de *Purgatorio*, para quienes sean merecedores, tras el *Juicio*, de ocupar su lugar en los *Jardines Paradisiacos*..

³³ William C. Chittick, *Opus cit.*, pág. 191.