

Postdata

REVISTA TRIMESTRAL DE ARTE, LETRAS Y PENSAMIENTO

NÚMERO 15. SEGUNDA EPOCA. 500 PTAS.



Ibn 'Arabi, el Descubrimiento de la Tolerancia

• Nasr • Chodkiewicz • Agamben • Garaudy • Gómez Caffarena • F. Jarauta •
• José Jiménez • Kepel • P. Martínez Montávez • O. Yahya • Clara Janes •
• Soren Peñalver • P. Beneito •

Edita



Asociación de la Prensa de Murcia

Consejo de Redacción

Antonio Montoro Fraguas, Cristina Gutiérrez Cortínez, Juan Miguel Margalef, Diego Carvajal, Antonio González Barnés, Pedro García Montalvo, José Perona, Eugenio Martínez Pastor, Enma Calatayud, Aurora Saura, Dionisia García, Cristóbal Belda, Ramón J. Madrid, Jesús Bellón

Redacción

Director: Antonio Parra
Coordinación:

Soren Peñalver - Josa Fructuoso

Redacción: Cipriano Torres - Soren Peñalver

Secretaría de Redacción: Nuria Torreira

Maquetación y Diseño: Pedro Manzano

Impresión: Imprenta Regional

Fotocomposición: CompoRapid

Asociación de la Prensa

Presidente: Antonio Montoro Fraguas

Junta Directiva: Tomás Palazón Reverte,

Pilar Laguna Asensi, Francisco Martínez

Martínez, Paloma Reverte Deluis, M.^a José

Montesinos Pérez, Antonio Abril

Fernández, Enrique Arnaldos Payá y José

Eduardo Pérez Madrid.

Colaboran



REGION DE MURCIA

Consejería de Cultura y Educación



AYUNTAMIENTO DE MURCIA

Concejalía de Cultura

Depósito Legal: MU-574-1986

ISSN: 1134-2412

A MODO DE *P*ÓRTICO

La figura del místico sufí Ibn Arabí, nacido en la Murcia islámica del siglo XII, se agiganta con el tiempo, y su obra se traduce a las principales lenguas occidentales, incluida la castellana.

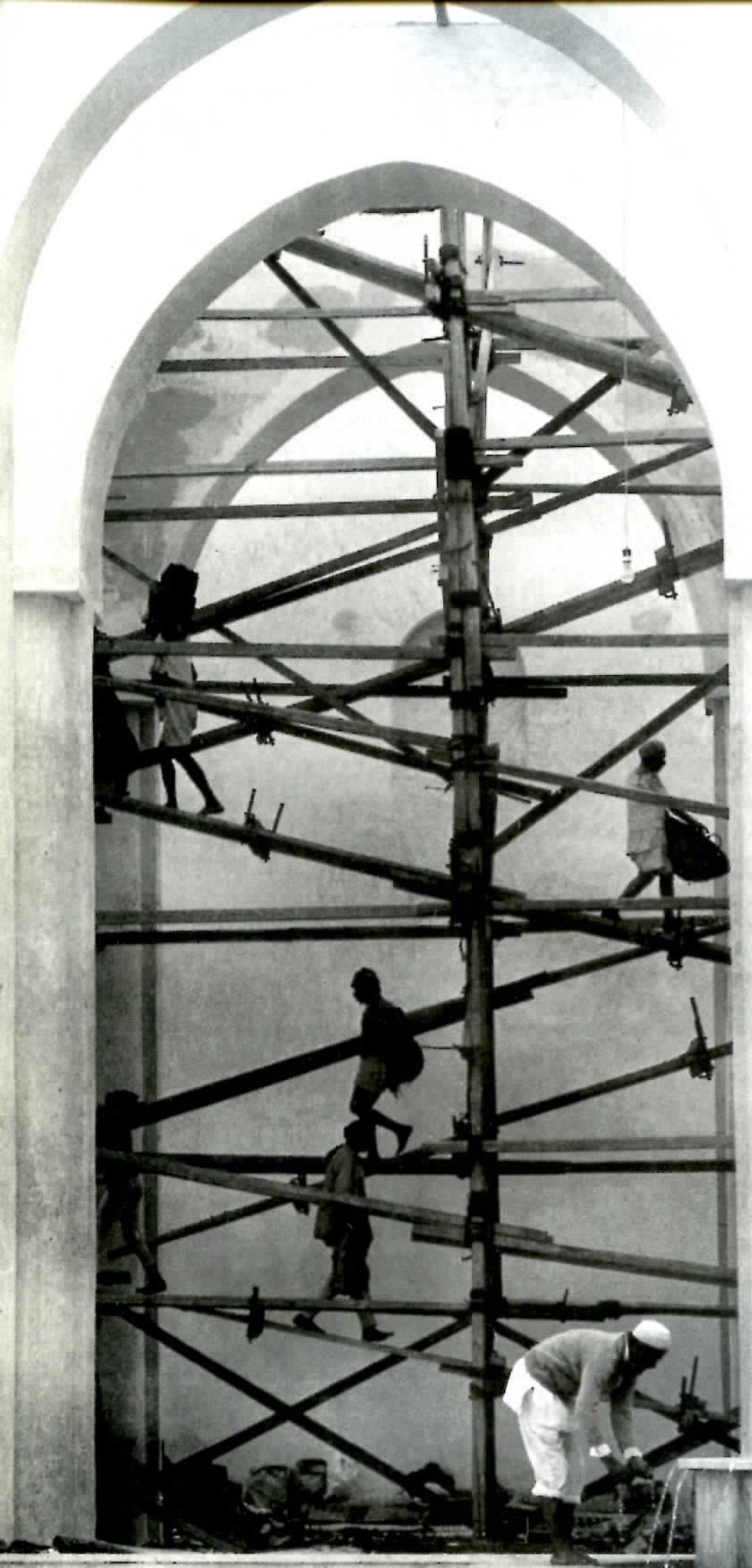
Sin embargo, el precursor del amor a lo divino en Occidente, que influyó, como demostrara de forma pionera Asin Palacios, en el Dante, sigue necesitando de estudios y de literatura en castellano sobre su impresionante obra.

Postdata, revista paisana del gran filósofo musulmán, no podía permanecer ajena a esa necesidad y ha elaborado este excepcional número monográfico en el que participan algunos de los más competentes especialistas de todo el mundo, coordinado por el islamista Pablo Beneito.

Al mismo tiempo, en páginas diferenciadas, se incluyen, resumidas, algunas de las más interesantes intervenciones producidas durante el "II Congreso sobre Ibn Arabí: el descubrimiento de la tolerancia", celebrado en Sevilla en 1992 bajo el auspicio de los pabellones de Murcia y de España en la Exposición Universal, y coordinado por quien firma estas líneas.

El número se completa con un apartado poético que directa o indirectamente celebra la figura del que fuera llamado el "Hijo de Platón" o "Maestro Máximo".

ANTONIO PARRA



LA *I*MAGINACIÓN
*D*IVINA Y EL
*M*UNDO
*I*NTERMEDIO:
*I*BN 'ARABĪ Y EL
*B*ARZAJ

JAMES W. MORRIS
Oberlin College (EE.UU.)

En los siglos posteriores a los tiempos del místico andaluz Ibn 'Arabī, sus extraordinarias exposiciones y concepciones de la "Imaginación" (*al-jayāl*) fueron elaboradas por filósofos, poetas, artistas y críticos islámicos con el fin de explicar, interpretar y justificar toda la gama de actividades artísticas y creativas llevadas a cabo dentro de culturas islamizadas tan lejanas como las de la India e Indonesia (1). Al escribir acerca de estos temas, los estudiosos modernos de Occidente han tendido a fijar su atención en el desarrollo de esas ideas en el célebre *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*Los engarces de la sabiduría*) y la larga línea de comentarios filosóficos tradicionales a esta obra (2). Pero otra fuente importante de aquellas interpretaciones islámicas clásicas de la Imaginación se encontraba en las numerosas disquisiciones del Šayj acerca del "Barzaj" escatológico o "mundo intermedio" de la Imaginación divina —además de sus descripciones de sus pro-

pías experiencias asombrosas y sus decisivos encuentros sucedidos en ese dominio— que están diseminadas a lo largo de su *magnum opus*, *al-Futūḥāt al-Makkiyya* ("Las iluminaciones de La Meca").

Una de sus disertaciones más extensas e influyentes sobre la Imaginación/*Barzaj*, en todas sus dimensiones humanamente relevantes, se halla en la serie de cinco capítulos escatológicos (61-65) contenidos en la amplia sección introductoria de las *Futūḥāt*, capítulos que por primera vez fueron objeto de atención para un público occidental más extenso gracias a los famosos estudios de Asín Palacios sobre temas islámicos en la *Divina Comedia* de Dante. Estos capítulos, cuya disposición sigue la ordenación popular tradicional de "acontecimientos" y "lugares" simbólicos de la Resurrección mencionada en las escrituras islámicas, comienza con descripciones de la Gehena y los "fuegos", así como otros tormentos de sus moradores (capítulos 61-62) y concluye con las fases de la redención y la dicha final de las almas que han alcanzado los Jardines del paraíso (capítulos 64-65) (3). El capítulo que traducimos aquí (4) constituye, por tanto, la parte central de esta sección escatológica más amplia, y se extiende relativamente más en lo que respecta a la dimensión "teórica" de la Imaginación, a los fundamentos ontológicos y epistemológicos de las experiencias y los fenómenos espirituales comentados en mayor detalle en otras muchas secciones de las *Futūḥāt*.

Siempre supone un desafío, y a menudo resulta prácticamente imposible, intentar esbozar la estructura de cualquiera de los escritos de Ibn 'Arabī de un modo lineal y claro. (Y las tentativas serias de transmitir algo de su estructura interna más profunda inevitablemente requieren un enrevesado comentario de una extensión muy superior a la del propio texto original del místico.) No obstante, en esta traducción hemos añadido unas pocas in-

dicaciones de esta índole en beneficio de aquellos que por primera vez se encuentran con su estilo literario característico. Como casi todos los capítulos de las *Futūḥāt*, el capítulo 63 empieza con un breve poema metafísico-didáctico, altamente alusivo, que resume prácticamente todos los temas tratados en el resto del capítulo; la otra parte de este capítulo escatológico, muy típicamente, consiste en un comentario extenso y (a primera vista) aparentemente algo desordenado a las cuestiones sugeridas por estos versos iniciales. En este caso, Ibn 'Arabī comienza su exposición con [I] una explicación —a la vez lingüística, simbólica y filosófica— de la noción esencial de un *barzaj* o "límite" entre dos reinos metafísicos: aquí, los dominios del ser puramente físico y puramente inteligible/noético, y el misterioso ámbito de la Imaginación que se encuentra entre ambos. A continuación, la exposición se traslada del modo de discurso ontológico-teológico a [II] una evocación abiertamente epistemológica y vivencial de los tipos de experiencia (y alusiones escriturarias) que empiezan a revelar con mayor claridad la importancia *existencial* central de este reino del ser. Después, abriéndose paso a través del rico simbolismo de un famoso dicho profético que compara esta realidad al "Cuerno" que se hará sonar para anunciar la Resurrección, Ibn 'Arabī comienza a desarrollar [III] las misteriosas correspondencias entre las dimensiones universales, ontológicas, de este plano de la Imaginación, y las manifestaciones de su "Luz" en las experiencias de cada individuo. Y finalmente, el Šayj regresa (IV.) a las implicaciones más explícitamente escatológicas de sus primeras digresiones, desarrollando los paralelos entre esta realidad universal de la Imaginación y nuestra experiencia más familiar del dormir y de los sueños, un enfoque al que posteriormente volvió en una serie de conocidos pasajes en su *Fuṣṣ al-Ḥikam*.

No obstante, incluso con una lectura muy superficial y mal informada de este capítulo, resultaría enseguida evidente que la intención de Ibn 'Arabī *no* era la de "aclarar" de un modo racional, conceptual y lógico las diferentes maneras en que podemos hablar de la Imaginación y comprenderla —por muy extensa o estrechamente que se defina el término "Imaginación"— así como todas sus manifestaciones. A este respecto, el capítulo 63 constituye una excelente y muy típica introducción a la singularidad de la retórica y del estilo de Ibn 'Arabī, una inimitable manera de escribir que siempre está íntimamente ligada a sus más amplias intenciones espirituales y didácticas. Como podrán reconocer más rápidamente los lectores ya familiarizados con otros textos suyos, la mezcla recurrente y los repentinos cambios de todo un espectro de enfoques contrastados, imágenes, perspectivas y vocabularios técnicos no son accidentales, ni el resultado de "escribir mal" (ni de un pensamiento confuso), sino que constituyen una técnica retórica compleja y sumamente consciente. Aquí el objetivo último del Šayj es, como tan a menudo en todos sus escritos, no sólo el mero aumento de la comprensión intelectual, ni la obtención de una fe y una práctica religiosas más hondamente arraigadas —aun cuando ambos resultados también pueden ser la consecuencia del estudio serio de sus escritos— sino más bien, como se ve más claramente en aquellos momentos en los que súbitamente pasa al imperativo singular ("¡Sabe!", "¡Date cuenta!", etc.), lograr en el lector adecuadamente preparado y atento un estado repentinamente transformado de comprensión y conciencia, en el que cada una de las dualidades (o paradojas) implícitas de nuestra percepción usual de las cosas —las suposiciones recurrentes de sujeto y objeto, divino y humano, espiritual y material, terrenal y celestial— es directamente trascendida en un momento iluminado y revelador de visión unitiva. Su

objetivo final en este capítulo, como en todos sus escritos, es hacer que sus lectores *vean* –no sólo reconozcan intelectual o teológicamente– todo como manifestación *teofánica* (*taʿalliyāt*) e "incesantemente renovada" creación divina.

En el caso de este capítulo, los esfuerzos de Ibn ʿArabī por ir más allá de las separaciones, generalmente asumidas por sus lectores, entre lo "divino" y lo "humano", u "objetivo" y "subjetivo", o "de este mundo" y "del otro mundo", se apoyan repetidas veces en ciertos rasgos fundamentales de la lengua árabe que no pueden reproducirse fácilmente en una lengua occidental. Por ejemplo, su término más básico y también un tema subyacente aquí, la expresión árabe *al-jayāl*, se refiere con mayor frecuencia, en contextos comunes, a lo que normalmente denominaríamos una "imagen" u "objeto de la imaginación" y, en última instancia, a la verdadera realidad subyacente de todos los objetos "imaginables" (no "imaginarios") de nuestra percepción en virtualmente todas las formas y dominios. Dada esta primacía de la dimensión *óntica* y "objetiva" del término *al-jayāl* –ya se exprese en términos teológicos o cosmológicos– cualquier traducción que se refiera a la "imaginación" (5) inevitablemente corre el riesgo de caer en las suposiciones subjetivistas, sicologistas o individualistas que conllevan los usos corrientes de ese concepto en las lenguas occidentales, ya se dé al término un sentido positivo o peyorativo. De hecho, precisamente en aquellos puntos en los que Ibn ʿArabī quiere referirse explícitamente a algo como una "facultad" psicológica o una actividad individual de la "imaginación" –o bien a los "objetos" psíquicos individuales de tal actividad– invariablemente emplea términos árabes separados y muy diferenciados para subrayar ese aspecto parcial y subjetivo.

Finalmente y, de nuevo, de manera muy típica, una apreciación más profunda del significado y las intenciones de Ibn ʿArabī

en este texto a menudo requiere un cierto grado de familiaridad con las escrituras islámicas y las formas clásicas de la formación religiosa que raramente puede presuponerse entre lectores modernos. De este modo, cualquier esfuerzo por comunicar plenamente este entramado de alusiones y referencias sobrentendidas a un público moderno naturalmente precisa de un aparato de notas y comentarios de una extensión muy superior a la del propio texto de Ibn ʿArabī. En este caso, dadas las restricciones que la longitud de un artículo impone, hemos preferido traducir la mayor parte posible del capítulo (omitiendo únicamente unas pocas secciones repetitivas o altamente técnicas), al precio de eliminar todas estas notas explicativas, exceptuando la identificación básica de citas y alusiones coránicas que tan frecuentemente resultan indispensables para comprender las intenciones del Šayj.

NOTAS

(1) En este sentido, los incomparables logros arquitectónicos del Tāj Mahāl resulta que han sido inspirados, desde el plano general hasta, en ocasiones, detalles diminutos, por las elaboradas explicaciones y diagramas escatológicos de las *Futūḥāt*: véanse explicaciones más detalladas en W. Begley, *The Myth and Meaning of the Taj Mahal*. Dos de los más elaborados e influyentes desarrollos filosóficos islámicos posteriores de las concepciones escatológicas de Ibn ʿArabī –incluyendo muchas imágenes claves mencionadas aquí en el capítulo 63 de las *Futūḥāt*– son las teorías de la imaginación del pensador šīʿī persa Mullā Šadrā (fallecido en 1640) y el autor sudasiático, Šāh Walī Allāh de Delhi (fallecido en 1762). La inspiración literal del pensamiento de Ibn ʿArabī (y, de hecho,

de este capítulo en particular) salta claramente a la vista en algunas obras traducidas como nuestro *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mullā Šadrā* (Princeton, 1981) y *Lamaḥāt*, de Šāh Walī Allāh, trad. G.N. Jalbani (Hyderabad, 1970).

- (2) Desde esta perspectiva, el estudio clásico (incluyendo muchas secciones importantes de las *Futūḥāt*) sigue siendo *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn ʿArabī* de Henry Corbin (París, 1958), traducida (por R. Manheim) como *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ʿArabī* (Princeton, 1969).
- (3) Véase nuestro estudio, de próxima publicación (con traducciones completas y comentadas, acompañadas de notas, de estos y otros capítulos escatológicos), *Ibn ʿArabī's Divine Comedy: an Introduction to Islamic Eschatology and Cosmology*. Ya se incluye una gama considerable de traducciones representativas en torno a este tema en nuestras contribuciones a *Ibn ʿArabī: Les Illuminations de la Mecque/The Meccan Illuminations*, ed. M. Chodkiewicz (París, 1989) y en el artículo "Seeing Past the Shadows: Ibn ʿArabī's 'Divine comedy'", *JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ʿARABĪ SOCIETY*, XII (1992), págs. 50-69.
- (4) Vol. IV, págs. 406-425 en la nueva edición crítica de *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, por el Dr. O. Yahya (El Cairo, 1975/1395), lo cual se corresponde con el vol. I, págs. 304-307 de la edición litografiada (El Cairo/Beirut) citada en la mayor parte de los primeros estudios sobre las *Futūḥāt*.
- (5) Como nuestro empleo frecuente en este caso de las mayúsculas ("Imaginación") o de una calificación entre paréntesis ("divina", etc.).
- (6) Que se encontrarán en mayor detalle en nuestro libro, de próxima publi-

cación, en el cual se traducen estos y otros capítulos y secciones de carácter escatológico de las *Futūḥāt* (n. 3 arriba). Las secciones omitidas se indican en el texto traducido a continuación por medio de puntos suspensivos [...].

CAPÍTULO 6: Acerca de la comprensión interna de cómo las personas permanecen en el *Barzaj* entre este mundo y la Resurrección (del Último Día)

Entre este mundo y la Resurrección, para cualquiera que reflexione, /
hay niveles intermedios (*barzajīyya*), cada uno con sus límites:

Aquello que guardan depende del influjo de su poseedor, de cómo sea /
ahora mismo, antes de morir - por tanto, consideradlo profundamente [Oh gentes de visión] (59:2)!

Tienen influencia y autoridad sobre todas las cosas, logrando que las maravillas /

aparezcan; no dispensan (a nadie), ni dejan (a ninguno) solo (74:28).

Tienen abiertas manifestaciones en el ser, sin restricción, /

y sin embargo no son ni realidades esenciales, ni (meros) efectos.

Sólo (tienen que) decir a Dios (*al-Ḥaqq*) "¡Sé!" y Dios (ya) está creándolos, /

de modo que ¿cómo puede un humano mortal *bašar* eludir su influjo?

Por ellos son las formas del conocimiento y todo castigo; /

por ellos son los signos (de Dios) y los milagros y las lecciones ejemplares.

Si no fuera por esta Imaginación (divina), hoy nos hallaríamos en la nada: /

¡ningún propósito, ningún fin habría sido cumplido por nosotros!

"Como si (vieras a Dios)" es Su dominio de autoridad, si Lo comprendes: /

la revelación ha llegado por/con Él,

como el intelecto y la reflexión.

Entre las expresiones que aluden a Ello está el "como..." de los Atributos (divinos): /

¡de modo que *tú* sólo te desprendes de las formas al traer (otras) formas!

[I] Al decir "Como si es su dominio de autoridad" se refiere a la autoridad de la (divina) Imaginación (*jayāl*), que es la realidad esencial de (este) "como si", y el significado interno de las palabras (del Profeta): "Adora a Dios como si Le vieras...".

...Sabe que la palabra *barzaj* es una expresión referida a aquello que separa dos cosas sin jamás convertirse en ninguna de ellas, como la línea que separa la sombra de la luz del sol, o como en Su Palabra - ¡Exaltado sea! -: "Ha desatado los dos Mares. Se encuentran: / entre ellos hay un *barzaj*; no van más allá." (55:19-20), lo cual significa que ninguno de los dos llega a mezclarse con el otro. No obstante, aunque nuestros sentidos sean incapaces de percibir lo que separa esas dos cosas, el intelecto concluye que en verdad hay una línea divisoria que las separa - y esa barrera aprehendida por el intelecto es precisamente el *barzaj*. Porque si algo es percibido por los sentidos debe ser una de esas dos cosas, mas no el *barzaj*. De modo que cada una de esas dos cosas, cuando son adyacentes, precisan de un *barzaj* que no es igual a ninguna de ellas, pero tiene implícitamente el poder de cada una de ellas.

Puesto que el *Barzaj* (de la divina Imaginación creativa) es algo que separa lo cognoscible de lo incognoscible, lo existente de lo inexistente, lo inteligible de lo ininteligible y lo afirmado de lo negado, se le ha dado el nombre de "Barzaj" como término técnico. Es inteligible en sí mismo, ¡y sin embargo no es nada más que la imagen imaginada (*al-jayāl*)! Ya que cuando lo percibes - suponiendo que te halles en un estado racional - sabes que has percibido algo existente sobre lo cual

ha recaído tu mirada; en verdad, sabes sin duda alguna que definitivamente hay algo allí. Pero ¿qué es esto de lo cual afirmas que es una cosa existente, mientras que a la vez también lo niegas? Porque esta Imaginación-Imagen (*al-jayāl*) no es ni (enteramente) existente ni inexistente, ni (enteramente) conocida ni incognoscible, ni (enteramente) afirmada ni negada.

Esto es como un ser humano que percibe su forma (reflejada) en el espejo. La persona sabe sin duda alguna que ha percibido su (propia) forma en cierto sentido, mas sabe con la misma seguridad que, en otro sentido, no ha percibido su forma, debido a la pequeñez de la imagen que ve en el espejo, suponiendo que el tamaño del espejo sea pequeño - ya que sabe que su propia forma es considerablemente mayor que la que ha visto... Así pues, que ¿qué es esa forma reflejada? ¿Y dónde se encuentra realmente? ¿Y cuál es su condición (ontológica)? Porque es tanto afirmada como negada, tanto existente como inexistente, tanto conocida como desconocida.

Y Dios - ¡Alabado sea! - ha hecho aparecer esta realidad ante Sus siervos, a fin de crear una imagen justa, para que puedan conocer y llegar a comprender que si están desconcertados y son incapaces de entender la realidad de este fenómeno, el cual es (solamente) parte de este mundo, y no pueden alcanzar el conocimiento pleno de su realidad - ¡cuánto más incapaces e ignorantes y desconcertados deben de estar entonces ante el *Creador* de esa realidad! De esta manera Dios ha señalado a (Sus siervos) que las manifestaciones del Ser divino (*taḥalliyāt al-Ḥaqq*) ante ellos son aún más sutiles y delicadas que en este caso, en el que sus intelectos ya se encuentran tan desconcertados e incapaces de percibir la realidad de las cosas...

Algo parecido a esta realidad accede todo ser humano al dormirse y después de morir (cf. 39:42), de tal manera que la

persona en cuestión ve cualidades y características (morales y espirituales) como formas auto-subsistentes que se dirigen a ella y con las cuales conversa, como si fueran cuerpos (humanos) sin duda alguna. Y la persona dotada de revelación espiritual (*al-mukāṣṣif*) ya ve (aquí), estando despierta, lo que ve la persona dormida en su estado de ensueño o la persona muerta después de morir. De la misma manera, verá cómo se pesan en el otro mundo las formas de sus acciones (de acuerdo con el simbolismo coránico de las "Escalas") - aun a pesar de ser cualidades y características (aparentemente insustanciales en este mundo) - y verá la muerte (de acuerdo con la descripción de un famoso *ḥadīth*) como "un carnero moteado al que sacrifican", aun cuando la muerte (realmente sólo) es una relación (entre dos estados del ser)... Así que ¡alabado sea el que permanece incognoscible, de modo que no es conocido - y es conocido, de modo que no es desconocido! [*Él es el que a todos os da forma en las Matrices, de la manera que Él desea:*] ¡No hay dios sino Él, el Inaccesible, el Omnisciente (3:6)!

[II] Hay quienes perciben este objeto-imaginado (*al-mutaṣayyal*) con el ojo de la sensación (física), y hay otros que lo perciben con el ojo de la imaginación. Naturalmente aquí me refiero a (nuestras percepciones) en el estado de vigilia, ya que durante el sueño (todos) perciben sin duda alguna con el ojo de la imaginación. De manera que si una persona desea distinguir entre (esos dos modos de percepción) en su estado de vigilia, ya sea en este mundo o en el Día de la Resurrección, puede determinar (de qué tipo de percepción se trata) mirando al objeto imaginado. De ese modo, si [a] los estados de aquello que miras siguen variando al igual que varía de forma y características, aun cuando no puedas negar que sigue siendo la misma cosa, y [b] el hecho de observarlo no impide que continúe cambiando de apariencia y formación -

como un camaleón que, al ser observado, deja de cambiar de color - entonces, indudablemente, (se ha visto) con el ojo de la imaginación, no con el ojo de los sentidos. Porque percibes lo imaginado (*al-jayāl*) con el ojo de la imaginación, no con el ojo de la sensación (física).

En verdad, de aquellos que declaran haber tenido visión revelada de los espíritus, ya sean de fuego (es decir, *ḡinn*) o de luz (ángeles), pocos comprenden realmente cómo es esto. Cuando (esos espíritus) adoptan la imagen de las formas perceptibles, (la mayoría de las personas) no sabe si los percibe con el ojo de la imaginación o con el ojo de la sensación (física) - ya que ambos tipos de percepción implican la actividad sensorial del ojo. Esta (actividad sensorial interna) es la que presenta la percepción *tanto* a través del ojo de la imaginación como el ojo de la sensación (física). De modo que esta es una forma sutil de conocimiento: me refiero al conocimiento de la distinción entre ambos "ojos", y entre la actividad sensorial del ojo y del ojo de la sensación (física). Uno puede saber que (lo que percibe) es verdaderamente sensible, no imaginal, y que uno lo ha percibido con el ojo de la sensación, no con el de la imaginación (teniendo en cuenta las siguientes condiciones): [a] el ojo percibe el objeto imaginado y, sin distraerse, ve que su forma y sus características no varían; [b] no ve ese objeto imaginado en varios lugares a la vez, suponiendo que se trate de una realidad única; y [c] el objeto imaginado no varía o se transforma en diferentes estados.

Con relación a esto deberías comprender cómo es posible que un ser humano pueda percibir a su Señor - ¡Exaltado sea! - en un sueño, aun cuando Él trasciende cualquier forma o imagen, así como la manera en que tiene lugar esa percepción de Él y las limitaciones de ésta. Y por medio de esto puedes comprender lo que nos ha llegado en el fidedigno relato (del famoso *ḥadīth*) acerca de

cómo el Creador "Se manifiesta (ante las almas en la Resurrección) en formas diversas de aquellas en las que Le habían visto" y acerca de Su "transformación en una forma que conocían (anteriormente)," después de que Le hayan estado negando y se hayan refugiado de Él (en formas más agradables de Su manifestación).

¡Así pues, habrías de saber con *qué* ojo Le estáis viendo! Pues ya os he hecho saber que la Imaginación (divina) se percibe, o bien por sí misma - quiero decir con el ojo de la imaginación - o bien por la visión (física). ¿Y en cuál de los dos medios deberíamos confiar? Con relación a esto (escribimos estos versos):

Cuando aparece mi Amado, ¿con qué ojo yo Le veo?

Con *Su* ojo, que no el mío: ¡pues no Le ve sino Él!

Esto concuerda con la trascendencia de Su condición y confirma Sus Palabras, ya que Él dice: "*Las miradas no Le perciben, [pero Él percibe las miradas...]*" (6:103), y no especificó ninguna Morada determinada (en este mundo ni en el próximo), sino que envió esta aheya como Versículo sin restricción (en su aplicabilidad) y como cuestión definitiva y confirmada. Porque nadie salvo Él Le percibe, de modo que es con *Su* ojo - ¡Exaltado sea! - con el que Le veo, como en (el célebre dicho divino en) el fidedigno relato del *ḥadīth*: "Yo (Dios) soy la mirada con que ve."

Así que ¡despierta, tú que estás dormido y haces caso omiso de todo esto, y presta atención! Te he abierto una puerta a las formas de la conciencia y del conocimiento interno que los pensamientos jamás alcanzan, aunque los intelectos puedan llegar a aceptarlas, ya sea gracias a una Providencia divina especial o "puliendo los corazones con el *dīkr* y la recitación (del Corán)!" Entonces el intelecto acepta lo que la divina Auto-manifestación (*taʿyalli*) le da y sabe que aquella (revelación imaginal) se encuentra más

allá de su propio poder con respecto a su pensamiento, y que en verdad su pensamiento jamás podría darle aquello. Por lo tanto, (esa persona) da gracias a Dios - ¡Exaltado sea! - que creó su constitución (*naš'a*) para que pudiera recibir cosas de esa índole: siendo esta la constitución de los Mensajeros (divinos) y los profetas y aquellos de entre los santos que son receptores de especial Providencia divina. Esto es para que (tal persona) pueda saber que su *receptividad* (a lo que es otorgado por Dios) es más elevada y más noble que su propio pensamiento. ¡Date cuenta, pues, hermano mío, a partir de este momento, de Quién es el que Se manifiesta ante ti desde detrás de esta puerta (de la imaginación)! Pues es éste un asunto prodigioso, donde incluso los corazones más profundos quedan perplejos.

[III] El preceptor (de la Revelación), que es el orador veraz, llamó a esto -que es la (divina) Presencia del Barzaj al que somos llevados después de la muerte y en el que directamente contemplados nuestras almas- un "Cuerno" (*al-šūr*) y una "Trompeta" (*al-nāqūr*). Aquí la palabra *al-šūr* es (también) el plural de la palabra *šūra*, "forma". Así pues (de acuerdo con el relato coránico de la Resurrección) "*se sopla en el Cuerno/en las formas*" (6:73, etc.) y "*se hace sonar la Trompeta*" (74:8) Y ambos (el "Cuerno" y la "Trompeta") son exactamente la misma cosa, y difieren únicamente en los nombres, debido a los diversos estados y atributos (de la realidad subyacente)...

Sabe que el Enviado de Dios, cuando se le preguntó qué era este "Cuerno" (*al-šūr*), respondió: "Es un cuerno (*qarn*: un cuerno animal) de Luz en el que sopla (el ángel) Isráfil." Así, refirió que su forma era la forma de un cuerno (de animal), descrito como ancho (en la base) y estrecho (en la punta)...

Sabe, pues, que la anchura de *este* "Cuerno" (del *Barzaj*-Imaginación) es la mayor anchura posible, ya que ninguna

de las cosas engendradas es más ancha que él. Esto es debido a que, por Su realidad, ejerce su influjo sobre todas las cosas (incluso) sobre lo que no es cosa. Da forma (de la misma manera) a la nada absoluta y a lo que es (ontológicamente) imposible, necesario y contingente, tornando lo existente en nada y lo inexistente en ser. Con relación a esta Presencia divina (es decir, el ámbito ontológico del ser) el Profeta dice: "Adora a Dios como si Le vieras..." y "Dios está en la *qibla* de la persona que reza" - o sea, imagínalo en la orientación de tu rezo y estate atento a Él de modo que siempre Lo tengas presente y seas humilde ante Él. Y observa siempre la cortesía (*adab*) apropiada ante Él cuando rezas, ya que de lo contrario estás siendo descortés y desconsiderado.

Si el preceptor (de la Revelación) no hubiera sabido que dentro de ti existe una realidad llamada "imaginación" que posee este (inmenso) poder, no te hubiera dicho "(Adora a Dios) como si Le vieras" con tu visión (física). Pues las indicaciones del intelecto excluyen este "como si" y el intelecto sostiene, con sus argumentos, que cualquier "semejanza" (entre Dios y las cosas creadas) es imposible: ¡la visión es incapaz de percibir otra cosa que la pared (frente a la persona que reza)! Y sin embargo también hemos aprendido que el preceptor (de la Revelación) te instó a que imaginaras que miras hacia Dios (*al-Haqq*) en la orientación de tu rezo; de hecho, se ha prescrito que has de aceptar esto. Y Dios dice: "*Adondequiera que te vuelvas, allí está el Rostro de Dios!*" (2:115) - y el "rostro" (*waḥh*) de algo es su realidad y su esencia individual. De modo que la Imaginación ha dado forma a Aquel que, de acuerdo con los argumentos del intelecto, no puede de ninguna manera ser concebido ni recibir forma alguna. Es por ello por lo que (la Imaginación) lo abarca todo.

Pero en cuanto a la "estrechez" y al aspecto restrictivo de la imaginación, esto

se debe a que 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 imaginaria (*wahm*) 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). De aquí que la imaginación (como se indica en muchos *ḥadīth-es* conocidos) ve el conocimiento en forma de leche, o de miel y vino y perlas; y ve el Islam en forma de una cúpula y pilares; y ve el Corán en la forma de mantequilla y miel; y ve la Religión en forma de un lazo; y ve a Dios (*al-Haqq*) en la forma de ser humano y en forma de luz...

En cuanto al hecho de que este "cuerno" (del *Barzaj*/Imaginación) esté hecho de "luz" (de acuerdo con el *ḥadīth* anteriormente mencionado), esto se debe a que la luz es la causa inmediata por la que (las cosas) son develadas y aparecen claramente, ya que sin luz, la visión no percibiría absolutamente nada. Así que Dios creó esta Imaginación como una "luz" a través de la cual podría percibirse el proceso de Formación (*taṣwīr*) de todas las cosas, cualquiera que sea, como ya hemos mencionado. Su Luz atraviesa la nada absoluta para que Él pueda conferirle las formas del ser. De aquí que la Imaginación es más digna del Nombre (divino) "la Luz" (*al-Nūr*) que todas las cosas creadas que usualmente se describen como "luminosas", ya que Su Luz no se asemeja a las luces (creadas) y a través de Ella se perciben las Auto-manifestaciones divinas.

Y Ella (o "Él") es la Luz del ojo de la

imaginación, no la luz del ojo de la sensación. ¡Comprende esto! Porque si comprendes de qué modo la Imaginación (divina) es Luz, y sabes en qué manera es (siempre) correcta, tendrás una ventaja sobre aquellos que no conocen esto - el tipo de persona que dice: ¡"eso es tan sólo una falsa imaginación!" Ello se debe a que estas personas no han logrado entender la percepción de la luz de la imaginación que les ha sido otorgada por Dios. Esto es igual que cuando dicen que nuestros sentidos se han "equivocado" en algunas de sus percepciones, cuando de hecho sus percepciones sensoriales son correctas, mientras que el juicio (relativo al significado de esas percepciones) pertenece a otra cosa, no a los propios sentidos. Es el juicio el que es falso, no la sensación. Del mismo modo, la imaginación percibe con su luz lo que quiera que perciba, sin formular juicios. El juicio únicamente pertenece a otra cosa, que es el *intelecto*, por lo cual el error no puede atribuirse a la imaginación. Por lo tanto, jamás hay una "falsa imaginación" - ¡de hecho, toda ella es correcta!

En cuanto a nuestros compañeros, se equivocaron al pensar acercada este "Cuerno" (del Barzaj/la Imaginación), ya que la mayoría de los pensadores intelectuales describieron su extremo más estrecho como el centro (de la esfera terrestre) y su extremo más ancho como la esfera celestial más alta, más exterior, de modo que las "formas" que contiene serían las formas del mundo (físico). Consideraron que el segmento ancho de este Cuerno era su parte más elevada, y su sección más estrecha, la parte más baja del mundo - ¡pero las cosas no son de ninguna manera como ellos han declarado! Al contrario, ya que la Imaginación (incluso) da forma a Dios (*al-Haqq*), así como a todas las cosas en el mundo por debajo de Él, incluyendo la nada, su sección más elevada es la estrecha, y su sección más baja es la ancha. Así es como Dios La creó: pues lo primero que creó de Ella era "es-



trecho", mientras que lo que creó a partir de Ella se ensanchó, como la parte de un cuerno contigua a la cabeza del animal.

Pues no hay duda alguna de que la Presencia (es decir, el dominio ontológico) de las Acciones y los Estados divinos es más extensa (que las "Presencias" divinas más elevadas). Es por ello que los verdaderos Conocedores (de Dios) únicamente alcanzan la comprensión del conocimiento en la medida de lo que llegan a saber *del mundo*. Entonces cuando quieren proceder a conocer la Unicidad de Dios - ¡Exaltado sea! - siguen ascendiendo gradualmente desde esa amplitud (de los objetos mundanos del conocimiento) hacia lo que es más estrecho (en cuanto a extensión). De manera que sus formas de conocimiento (lit.: "conocimientos") van tornándose menos numerosas a medida que ascienden en su conocimiento de la Esencia de Dios, por medio de la revelación espiritual, hasta que alcanzan el punto en el que no tienen otro objeto de conocimiento sino Dios (*al-Haqq*) - que es el extremo más estrecho de este "Cuerno". Puesto que en realidad su parte más estrecha es la más elevada, la que posee la más perfecta grandeza y majestad.

(La realidad de este proceso creativo universal de la "Imaginación" divina se asemeja a) la primera parte del cuerno (de un animal) que asoma cuando Dios lo ha plantado en la cabeza del animal: sigue creciendo hacia arriba, comenzando por ese extremo estrecho, a la vez que su parte inferior se ensancha. De manera que esta "Punta" inicial más estrecha es la primera cosa creada. No ves cómo (del mismo modo) la primera cosa que creó Dios - ¡Alabado sea! - fue el "Cálamo" (68:1, 96:4) o "Intelecto" (universal), según dijo. Así pues sólo creó *una* (realidad). Después creó las criaturas desde ese uno (cf. 6:98) y el mundo se desarrolló plenamente. Esto es análogo a la sucesión de números desde el "uno" inicial...

[IV] A continuación, ahora que hemos

establecido esto, debes saber que Dios - ¡Alabado sea! - al tomar los espíritus de estos cuerpos físicos, materiales, dondequiera que se encuentren (al morir), los deposita en formas imaginales-corpóreas dentro de este Cuerno de Luz (del Barzaj). Por ello, todas aquellas cosas que el ser humano percibe tras su muerte en el Barzaj únicamente se perciben por medio del ojo 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, 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.

Es por ello que nuestros sueños siempre son "veraces", ya que cada sueño es verdadero en sí mismo, y no está errado. Puesto que si (decimos) que un sueño fue "erróneo", no es realmente el propio sueño el que era equívoco, sino la *persona* que lo interpretó incorrectamente, al no reconocer el significado intencionado de la imagen en cuestión. Observa lo que (el Profeta) dijo a Abū Bakr, cuando había interpretado el sueño de la persona mencionada (en el *ḥadīth*): "Estabas en lo cierto respecto a parte del sueño, y así mismo sucede con lo que en parte." Y (Muḥammad) le dijo al hombre que tuvo un sueño en el que vio que le cortaban la cabeza y ésta caía al suelo, y después empezaba a rodar y a hablarle. El Mensajero de Dios le mencionó que Satán estaba jugando con él. Él conocía la forma de aquello que había visto el hombre, con lo cual no le dijo "Tu imaginación es falsa" - pues lo que vio ese hombre era real, sólo que se había equivocado en su interpretación. En lugar de esto, le informó

acerca del significado real de lo que había visto en sueños.

Del mismo modo, quienes apoyaban al Faraón (contra Moisés) "*están expuestos al Fuego*" en esas formas "*mañana y noche*" (40:46) sin entrar en el Infierno, ya que están cautivos dentro de ese Cuerno (del Barzaj) y en esa forma (imaginal). Pero en el Día de la Resurrección entran en "*el más intenso de los tormentos*" (40:46) que es el tormento sensible - no el imaginal - que fue el suyo en su estado de muerte sobre la tierra.

(En ocasiones) el ojo de la imaginación percibe las formas imaginales y las formas sensibles conjuntamente. Y en ocasiones la fuente de la imaginación, que es el ser humano, percibe el objeto de la imaginación con el ojo de la imaginación, como en el dicho (del Profeta): "El Jardín (del Paraíso) fue pintado para mí sobre esta pared. Pero (también) percibió aquello con el ojo de la sensación (corporal). Y únicamente nos referimos al ojo de la sensación (corporal) dado que (de acuerdo con el relato del *ḥadīth*) "se adelantó, al ver el Jardín, para coger una fruta de él", y porque (de acuerdo con otro *ḥadīth*) "retrocedió cuando vio el Fuego (del Infierno)" en una ocasión en que estaba rezando. Pues sabemos que (el Profeta) tenía tal poder que si hubiera percibido aquellas visiones (solamente) con el ojo de su imaginación, y no (también) con el ojo de sus sentidos corporales, esto no hubiera llevado a su cuerpo a adelantarse y a retroceder (en estos dos casos). De hecho, nosotros también hemos experimentado (ese influjo corporal de las formas y percepciones imaginales) y no poseemos ni el poder ni el rango del Profeta.

Por lo tanto, todo ser humano en el Barzaj está "*prendido de aquello que ha adquirido*" (52:21; 74:38), apresado en las formas de sus actos, hasta que es alzado desde esas formas, en el Día de la Resurrección, al "*estado de ser del otro mundo*" (29:20, etc.) Y Dios dice la Verdad y muestra el Camino recto (33:4).