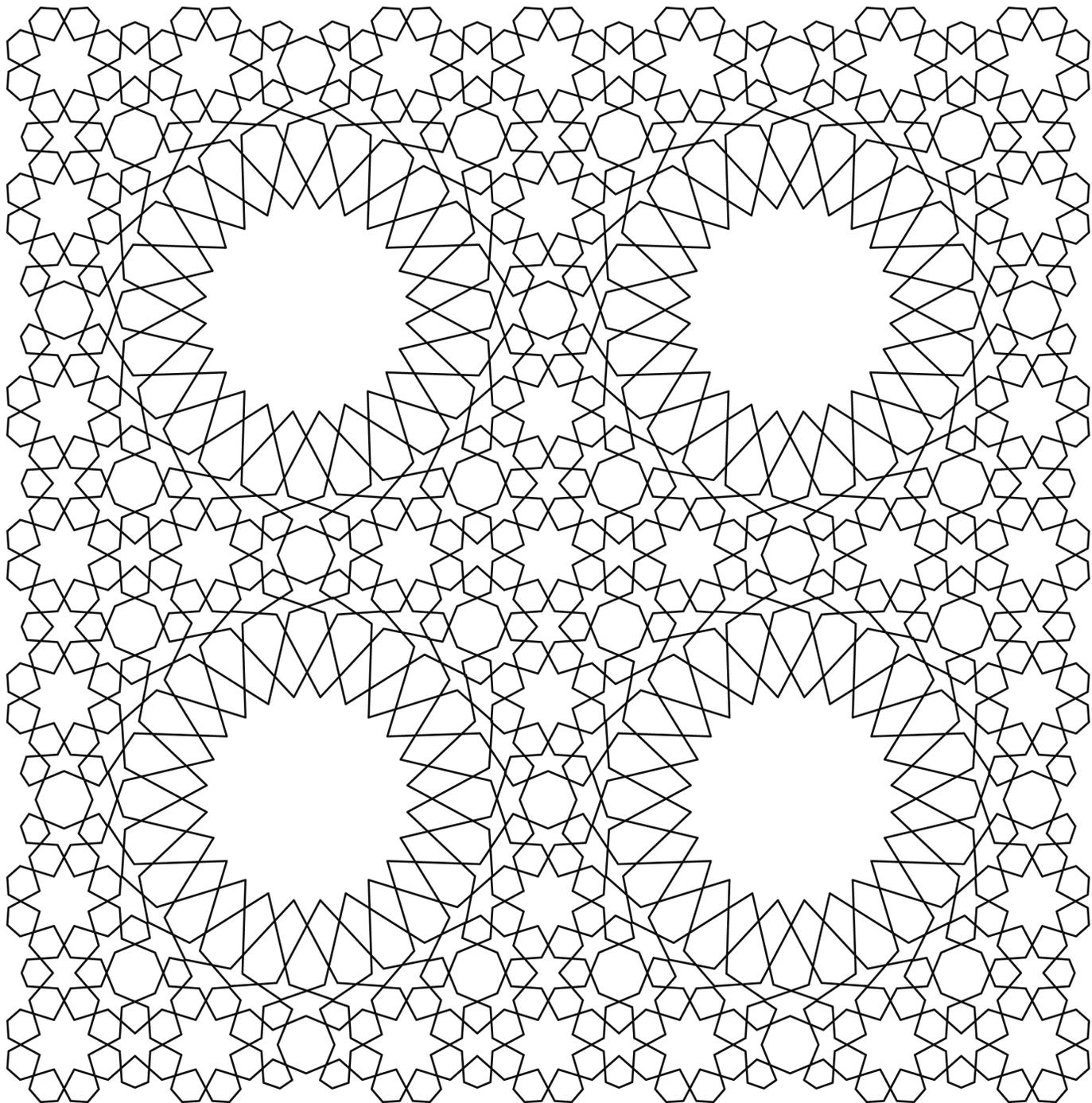


HORIZONTES DE LA IMAGINACIÓN CREADORA

Carmen María Callizo Romero



Instigados por el insaciable afán de conocer a Dios y dar sentido a la existencia vamos deambulando entre experiencias de búsqueda de conocimiento. En este cometido, mientras la razón se debate entre la imposición y la abdicación, Ibn ‘Arabī muestra cómo tal conocimiento puede realizarse en el corazón, al cual se puede ser guiado a través de los horizontes que la Imaginación creadora ha iluminado y descubierto. Este texto trata de adentrarse en la posibilidad imaginal -y real- de tales horizontes.

DESBORDAR LOS LÍMITES CONFRONTADOS

La imaginación da 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 que (la imaginación) lo abarca todo.¹

El interés que me ha incentivado a investigar un ámbito como el de la Imaginación creadora ha sido la tensión metafísica hallada en la contraposición de las dos principales corrientes que a lo largo de la historia han pugnado por llegar al conocimiento de la divinidad, a saber, la teología afirmativa y la teología negativa. Es decir, el intento, por un lado, de llegar al conocimiento de Dios mediante su manifestación y conceptualización positivas; y por otro el de conocerlo en la negación de cualquiera de sus atributos o formas posibles.

El ser humano ha querido controlar y modificar las causas de los fenómenos naturales que se producen en el mundo que habita y en su propio interior. Para ello ha utilizado a la ciencia y sus instrumentos de medida racionales, pero con ellos sólo ha podido medir la cara externa de los acontecimientos, escapándosele así la intencionalidad o sentido del mundo. Cuando la racionalidad trata de explicar, “cae en un reduccionismo ontológico consistente en querer explicar casualmente las propiedades de un orden superior a partir de las de un orden inferior”². Y es que sin dignarse a asumir la validez del símbolo, la razón pretende representar el mundo para someterlo, imponiéndole sus propios conceptos y categorías.³ Sin embargo, este movimiento de la razón sólo puede resultar fracasado cuando lo que

1 *Al-Futūḥāt al-makkiyya* III, cit. en Morris, J. “La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn ‘Arabī y el ‘Barzakh’”, *POSTDATA*, 1995, n° 15, pp. 42-49.

2 J. Delclòs, *Platonismo y sufismo. Una lectura sufi del Mito de la Caverna*, Mandala: Madrid, p. 61.

3 Se podría establecer una contraposición entre la imagen resultado de la Imaginación creadora, que es forma de conocimiento divino, y la imagen en tanto que concepto fruto del afán de representación de la razón. Es a esta última a la que se refiere Heidegger en su texto “Época de la imagen del mundo” (en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2010) expresando que se trata de un conocimiento que le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación. Es decir una imagen que lejos de ser manifestación teofánica, es resultado de la imposición de la razón por dominar el mundo representándolo con sus propias categorías. Así, Corbin en *Cuerpo espiritual y Tierra celeste* (Madrid: Siruela, 1996), manifiesta que “El *mundus imaginis* no tiene nada que ver con lo que la moda actual denomina la “civilización de la imagen””, p.

trata de conocer mediante la linealidad de su pensamiento es a la Divinidad, la cual no puede ser conocida sino en la integración o asimilación de sus aparentes paradojas.

No es extraño que la razón al no hallar respuesta en el abismo espiritual que anhela desentrañar renuncie a su proceder, ya sea recurriendo al agnosticismo y al nihilismo, ya sea contentándose con las formulaciones de la teología negativa. Ahora bien, si aceptamos que agnosticismo y nihilismo son formas de negación espiritual, ¿sólo nos queda la teología negativa para sumergirnos en el ámbito de la mística? Esta tesis es avalada por pensadores como Blumenberg, que manifiestan que “la mística sólo ha podido representarse a sí misma mediante la negación”⁴ propia de la teología negativa que mantiene que la divinidad sólo puede hallarse en el ámbito de la invisibilidad e inconceptualidad, donde ni el concepto ni la imagen tienen cabida. Así, pareciera haberse establecido que la creencia verdadera sólo puede darse en el contacto directo, en lo inefable, siguiendo el ideal de la *docta ignorantia*, y respaldando “la prohibición del nombre y de la imagen”⁵.

La llegada a la vivencia de Dios en la teología negativa produce -como mantiene Mircea Eliade en su obras *La búsqueda* y *Lo sagrado y lo profano*- una “mutación ontológica de la condición existencial”⁶. En sentido husserliano, se fundamenta una nueva *fenomenología trascendental*, pues la relación con el mundo cambia al hacernos conocedores de que “lo sagrado es lo real por excelencia”⁷. Se trata de una genuina experiencia mística de conocimiento divino. Ahora bien, esta experiencia ¿sólo puede expresarse en términos de la teología negativa como vivencia directa e inefable de la divinidad? ¿Sólo podemos acceder a ella cuando renunciamos al nombre y a la imagen? Y si esto es así, ¿por qué comienza Ibn ‘Arabī *Los engarces de las sabidurías* manifestando lo siguiente?

31. A lo largo de este texto voy tratar el concepto de Imagen en el sentido de fruto de la Imaginación creadora, donde el conocimiento positivo de Dios se torna posible.

4 H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 203.

Hans Blumenberg (1920-1996) fue un filósofo alemán que investigó sobre los horizontes de la representación y fenomenología humana. Considero que tiene una especial relevancia en la problemática con la que abro este texto: ¿puede ser concebida la divinidad? Blumenberg reflexionó sobre lo inconcebible y desarrolló su *metaforología*. Para referirse a la teología negativa utiliza el concepto de metáfora explosiva: *Sprengmetapher*, la cual rechaza toda forma de representación. Así explica que el conocimiento de la divinidad -en el sentido de la teología negativa- implica la imposibilidad de la representación. Esto se produce porque el objeto al que se refiere (Dios) está fuera tanto del entendimiento como de la imaginación.

Destaco la posición blumenbergiana como paradigma del pensamiento filosófico que mira a la teología y la comparo con la posibilidad de la Imaginación en el sentido de “Imaginación creadora”. Al igual -como explicaba en la nota anterior- que hemos de remitir a otra dimensión del concepto “imagen”, también hemos de hacerlo con el concepto “imaginación” al acercarnos al sufismo de Ibn ‘Arabī.

5 H. Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona: Herder, 2004, p. 27.

6 M. Eliade, *La búsqueda*, Buenos Aires: Megápolis, 1969, pp. 69-70.

7 M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor, 1985, p. 85.

Dios quiso ver en Sus Más Bellos Nombres (cuyo número es incontable), sus esencias (o, si quieres, puedes decir “quiso ver Su Esencia”), en un ser que encerrara la realidad total, por estar cualificada por la existencia total, a fin de manifestar por él Su propio secreto a Sí mismo.⁸

Dios quiso darse a conocer y es mediante sus Nombres como los seres humanos podemos llegar a hacerlo. Como explica Pablo Beneito en su estudio y traducción de *El Secreto de los nombres de Dios*:

Dios era un Tesoro Oculto y quiso darse a conocer. Creó al hombre para que Le conociera y esa es pues la finalidad principal del ser humano: conocer al Omnisciente. Esta función cognitiva es inseparable de la realización del divino amor. Mas no puede en modo alguno el hombre amar o conocer positivamente a su Creador como inconcebible Esencia transcendente. A través de la revelación, Dios ha enseñado al hombre Sus más bellos Nombres para que con ellos Le invoque y rememore.⁹

Dios se da a conocer epifanizándose en el cosmos en tanto que “Manifiesto”. Nos otorga Sus Nombres y con ellos transcendemos la tensión metafísica respecto a su conocer; vamos más allá de los aparentes opuestos reconciliándolos en un espacio intermedio de conocimiento divino. Este modo de conocer no es otorgado por la racionalidad. Tampoco lo es en la negación del nombre y la imagen, sino en ellos mismos: en las imágenes y nombres que Dios ha revelado. Así manifiesta Ibn ‘Arabī que

El intelecto no puede comprender todo esto por la vía de la especulación racional. Una comprensión de este tipo no se produce más que por medio de una intuición divina que permita conocer el origen de las formas del universo, que son los receptáculos de los espíritus que le rigen.¹⁰

Entonces, ¿hemos de renunciar verdaderamente al nombre y a la imagen o, por el contrario, hay cabida a un ámbito mediador en el conocimiento de Dios? Es decir, ¿hemos de renunciar a nuestra capacidad de creación que no es otra que la capacidad de creación teofánica? ¿Y si en vez de huir del dogma racional y cobijarnos, exclusivamente, en la negación de todo nombre o imagen, transmutamos, mediante la Imaginación Creadora? ¿Y si de esta manera nos convertimos en discípulos de la *ciencia del corazón* y damos cabida a la mística, ya no solo en la vía de la negación, sino también en la vía de la creación impulsada por el poder de nuestro corazón o *himma*? Es así como mantiene Corbin en su obra *La Imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī* que “la ciencia del corazón

8 Ibn ‘Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, Madrid: EDAF, 2009, pp. 20

9 P. Beneito (ed.), *Ibn ‘Arabī: El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Tres Fronteras, 2012, p. 12.

10 Ibn ‘Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, p. 21.

.....

(*qalb* como ciencia del *taqlīb*) transmuta el dogma revelando sus límites”¹¹. En la medida en la que nos convertimos en discípulos de la ciencia del corazón desbordamos, con la Imaginación creadora, las fronteras que habíamos tomado como límite. Comenzamos a rebasar los límites trazados por los dogmáticos de la exclusividad de la negación abriéndonos a la visión, a la Imagen, a las Formas, a los Nombres Divinos.

AVISTAR LOS HORIZONTES PERDIDOS

Con la llegada de la Imaginación creadora hemos de asimilar una nueva concepción de “límite”. Ya no es el límite de la razón que se siente frustrado en su incapacidad para conocer, sino que por el contrario es el límite que permite esta tarea. Un límite por el cual podemos unir contrarios y solventar la tensión entre incomparabilidad y semejanza con la Divinidad; límite donde podamos conocer las Formas teofánicas; un límite plástico, nacido de la creación para conocer la creación, la cual va cambiando, se renueva y admite diferentes manifestaciones, todas completas en sí mismas; un límite, en definitiva, que no bloquee el conocimiento verdadero, sino que sea la condición de posibilidad del mismo.

¿Y dónde tiene cabida este límite que tanto dista del considerado racional en la razón binaria de las oposiciones? La aceptación ontológica y epistemológica de la Imaginación creadora y el límite o frontera que ésta trae consigo nos sumerge un inmenso espacio en el que poder conocer a Dios. Como dejó escrito Ibn ‘Arabī en *Las iluminaciones de La Meca*: “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”¹².

Los límites del pensamiento dan paso a las perspectivas de la Imaginación. Y a este nuevo conjunto de límites lo denomino aquí horizonte. El horizonte que puede ser visto desde todos los puntos de la Tierra y del cosmos, siempre en su sentido circular y que depende de la perspectiva del ojo con la que sea observado. Se trata de un límite que cambia y avanza. Unas perspectivas sucediéndose a otras. Un límite que nosotros creamos al conocer la creación, constituyendo así la cartografía de los horizontes de la Imaginación creadora.

Horizonte es espacio de manifestación teofánica, condición de posibilidad de la creación. Es el confín alterable. Si se me permite continuar con una metáfora: al renunciar a la racionalidad restringida como guía nos hallamos perdidos en lo sublime del océano. Como un viajero que en una pequeña balsa viaja a solas, en soledad, sin tener de dónde agarrarse. Todo lo que ve son mareas de agua en movimiento, mareas ante las cuales sabe que la lucha u oposición resultará inútil ¿Cómo luchar

11 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Barcelona: Destino, 1993, p. 268.

12 *Fut.* II, cit. en J. Morris, “La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn ‘Arabī y el ‘Barzah’ “

contra las aguas cristalinas? Si precisamente es en el cúmulo de su transparencia, es decir, en su opacidad, donde se halla el resorte de su conocer. Las aguas son el *velo transparente* donde la Luz del conocimiento teofánico queda impregnada, donde la revelación de lo oculto es posible.

No es un río y no hay “otra orilla” a la que cruzar. El viajero está perdido, desorientado. Pero sabe, parafraseando al pirata de Espronceda, que Asia está a un lado y al otro Europa. Sabe de dónde viene: del Occidente donde la Imaginación Creadora está olvidada, aquel del que Ibn ‘Arabī tuvo que marcharse rumbo a Oriente¹³, aquel donde el averroísmo y la teología racional eclipsó a Avicena y donde el nihilismo amenaza con imponerse de forma recurrente.

Sabe el viajero de dónde viene y qué ha dejado atrás, pero no adónde va. Sabe que está despertando de un sueño y ha atravesado una puerta hacia las formas de la conciencia que ya casi puede vislumbrar en el océano. Se halla en un profundo asombro y desconcierto al perder las formas y límites en los que se sentía seguro. Lejos quedan estos cuando ni un atisbo de costa puede apreciar. No conoce la profundidad de las aguas sobre las que flota y navega, ni el auténtico sentido que este *adentrarse* tendrá. Pero algo le hace mantener la esperanza, y eso no es otra cosa que la percepción del nuevo límite-horizonte. Todo a su alrededor son aguas limitadas ahora de forma circular, siguiendo la morfología de la Tierra. Se halla perdido en el océano, en el centro mismo de un horizonte que es círculo y que le acompañará allá donde vaya o dirija la mirada. La perspectiva es la que puede cambiar en la medida en la que su corazón avanza, pero siempre en el confín del horizonte que le cerca.

Su travesía no será sino en círculo, del cual es centro¹⁴. Es el centro que ve el horizonte a su alrededor, pero al mismo tiempo es el horizonte circular que le rodea, pues su peregrinación consiste en dar vueltas a la esencia, al corazón que es. Llegará un momento en el que –como se manifiesta en la “Teofanía de la perfección” que escribe Ibn ‘Arabī- el viajero sea conocedor de que esa misma circunferencia y centro es Dios, es su mostrarse en su Forma. Pero por el momento este marinero está perdido, sabiendo -eso sí- que ha salido a encontrar.

13 Stephen Hirtenstein, en su artículo “La tierra del olivo: polaridades Oriente-Occidente según Ibn ‘Arabī” muestra cómo se da la tensión entre Oriente y Occidente en Ibn ‘Arabī. En la línea del presente texto cabe destacar la forma en la que manifiesta la tensión entre visibilidad e invisibilidad de la siguiente forma: “Oriente simboliza la manifestación de Dios en forma visible, por ejemplo a través de los Nombres y Cualidades Divinas; mientras que ese resplandor en Occidente sería la manifestación más pura de la Esencia Divina para el corazón del místico”. Hirtenstein muestra la asimilación de la teología positiva y negativa con las dos direcciones (Occidente y Oriente respectivamente). También destaco cómo expresa que incluso en el Occidente estigmatizado por su racionalidad, llega el momento de interiorización y contacto divino: “Si Oriente se abre al día cuando la luz del Sol de cierne sobre todos, Occidente entra en la noche cuando hay privacidad, intimidad y recogimiento del Amado”.

14 Cecilia Twinch, en su artículo “El círculo inclusivo” ha expresado bellamente la idea de la situación de toda persona en un “lugar cardinal en el curso de los acontecimientos” al hallarse siempre en el centro del horizonte-círculo por el que es rodeado. V. Twinch, “El círculo inclusivo”, *El Azufre Rojo: Revista de Estudios sobre Ibn ‘Arabī*, 2014, n.º. 1, p. 96.

En este viaje no le falta valor, y siguiendo con el coraje del pirata de Espronceda, guarda en su interior el acicate que le anima a seguir la travesía:

Navega, velero mío,
sin temor,
que ni enemigo navío
ni tormenta, ni bonanza
tu rumbo a torcer alcanza,
ni a sujetar tu valor.¹⁵

Recurro al océano como metáfora del *mundo intermedio* al que nos podemos lanzar mediante la Imaginación creadora. De esta forma, como el viajero marino, abandonamos un mundo y encontramos otro. Dándose así la “mutación ontológica de la condición existencial”¹⁶ a la que aludía Eliade refiriéndose a la hallada en la teología negativa. El nuevo mundo hallado tiene una consistencia ontológica propia y en su percepción no es posible dudar de su realidad ni veracidad. Ahora, “lo que era imposible racionalmente se hace posible existencialmente”¹⁷. Con la Imaginación creadora podemos también desarrollar esta fenomenología de contacto con la divinidad, y es que penetramos en un mundo donde todo es imaginación y manifestación simbólica que hemos de interpretar. Es el mundo de los símbolos que no se comunican con nuestra razón, sino con nuestro corazón. Es “el mundo como imaginación y la imaginación como mundo”¹⁸. Y allá donde miremos, siempre encontraremos un horizonte, encontraremos la Forma de la Teofanía, el rostro de Dios. Y es que – según advierte Corbin- hasta el gnóstico, que se libera de las creencias particulares, permanece en la visión teofánica de su Señor. Pues es gracias a la Imaginación activa que pueden darse las teofanías¹⁹, por medio de las cuales se conoce a Dios. Es la función mediadora que permite nuestro conocimiento y comprensión.

En su travesía, el valiente marinero que se echó al mar, a lo extraordinario del océano, observa a través del cuerno de la Imaginación. Ese cuerno por una parte ensanchado, por otra estrecho, que en forma de símil es el catalejo del que dispone y por el cual acerca su ojo al horizonte que le limita y percibe las formas en él manifestadas. Cambia de perspectiva. Mediante su catalejo, que es cuerno luminoso de la imaginación, se produce la unión de los contrarios: el centro desde el que observa se une al horizonte observado. La visión se halla ahora dentro del cuerno o catalejo, asumiendo cualquier forma posible, sin restricción. El marinero ya no está perdido en el océano, sino que puede observar desde el mismo horizonte. Y desde ahí, desde el límite de su visión, puede observarse a sí

15 Espronceda, “La canción del pirata”, en *Obras completas, Madrid: Cátedra, 2006*.

16 M. Eliade, *La búsqueda*, pp. 69-70.

17 S. Hakim, “Los recursos del espíritu humano”, *El Azufre Rojo. Revista de Estudios sobre Ibn ‘Arabī*, 2014, n.º. 1, p. 8.

18 F. Mora, *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*. Barcelona: Kairós, 2011, p. 213.

19 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, p. 225.

mismo en el centro. Ve su pequeña balsa que le transporta todavía en el eje del círculo que es su mundo. Sin embargo, viéndose ahí, está en el horizonte, pues ha sido transportado por el cuerno de la imaginación, por el catalejo que ha transmutado su visión. Y desde el horizonte observa su balsa en el centro y comienza a girar, movido por la marea, en torno a ella, dando vueltas como un peregrino en la Kaaba. Y en ese observar se percata de que nunca ha dejado de estar en el centro. Su visión ha crecido, se ha desdoblado. Ve desde las dos partes de su catalejo porque está en el interior del mismo. En el interior del Cuerno que une centro y diámetro. Su catalejo es el radio no rectilíneo de la circunferencia por el que cambiar la perspectiva. Aquello que buscaba el marinero, siempre mirando al horizonte, estaba en el centro mismo de la Imagen: en su propio corazón. Y ahora, desde el contorno puede rodearlo. Rodearse a sí mismo.

Esto es posible porque se encuentra en el *mundus imaginalis*, estudiado por Corbin y descrito en *Cuerpo espiritual y Tierra celeste* como un “universo espiritual de sustancia luminosa que no es ni un cuerpo material compuesto ni una sustancia inteligible separada, sino es un *Barzah*, un límite”²⁰. Un horizonte donde se materializan los espíritus y se espiritualizan los cuerpos -explica Fernando Mora-, donde se da el encuentro de “las realidades complementarias, donde asciende el místico en su adoración y donde desciende el Dios inaccesible para convertirse en objeto “visible” de amor y conocimiento”²¹. Es el mundo intermedio representado ahora por el Océano que supera la contraposición entre las teologías afirmativas y negativas que indicaba al inicio, pues es espacio donde la inmanencia y transcendencia, semejanza e incomparabilidad, pueden ser conciliadas. Espacio de manifestación de todas las Formas del ser. Es -mantiene Corbin- el mundo donde la teofanía es manifestada, percibida mediante el órgano de la Imaginación creadora, que es también el órgano de la hermenéutica profética²², pues puede transmutar los datos sensibles en símbolos, los acontecimientos exteriores en historias simbólicas.

Transmutar del mundo, transmutar de la percepción que hace posible lo que nuestro marinero sentía insólito. La niebla de la perplejidad va resplandeciendo, tomando la forma del conocimiento en este mundo imaginal que apunta hacia una única dirección.

Si alcanzas indecible comprensión,
perplejidad será tu certidumbre.
Toda tu leña se transforma en lumbre
para alumbrar con ella el corazón.²³

20 H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Madrid: Siruela, 1996, p. 169.

21 F. Mora, *Ibn 'Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, p. 19.

22 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, p. 101.

23 Omar Ben Yūsuf, *El Diván de las gacelas*, Madrid: Mandala, 2009, p. 120, “Gacela de la perplejidad”.

ARRIBAR AL CORAZÓN ENCONTRADO

El corazón del ser humano dotado de fe es capaz de contener el conocimiento de Dios. Esto te demuestra que la configuración humana es la “tierra todo-abarcante” y es tierra de tu adoración.²⁴

En *Illuminaciones de La Meca* muestra Ibn ‘Arabī cómo le fue revelado que la *Kaaba* mística es el corazón del ser y que el templo en el que está contenido, es su propio corazón. Así, toda peregrinación, todo dar vueltas en la búsqueda espiritual, es alrededor del corazón, del misterio de la Esencia divina. En la historia de esta travesía por el mundo imaginal -esa historia circular que puede ser narrada más allá de las determinaciones racionales- el peregrino se ha hecho en acto el gnóstico que siempre ha sido en potencia y, como tal, alberga un corazón que se torna, ahora, centro de la historia. El corazón es el órgano por el que se conoce verdaderamente. Así explica Corbin que “cuando el velo se alza el corazón del gnóstico es como un espejo en el que se refleja la forma microcósmica del Ser divino”²⁵. Es el corazón cargado de todo su poder creador, de su *himma*.

Ahora el peregrino marino de nuestra historia, convertido en gnóstico, comprende que el lugar en que Dios se ha hallado no ha sido ni cielo ni océano, sino su corazón mismo, en el cual siempre ha estado reflejada la forma de Dios. Corazón del gnóstico como el ojo por el que Dios se ha revelado. La Imaginación activa se adecúa aquí a la Imaginación teofánica: el mostrarse de Dios para salir de su soledad es la capacidad del místico de conocerle.

Es la historia de una inmersión en el océano. Es a la vez la historia de un retiro. De un penetrar en el mundo y un ahuyentarse del mismo. Narración de movimientos contrapuestos, pero no en conflicto, sino complementarios. Sin inicio ni destino, el marinero ha avanzado en sístole y diástole, pero también en círculos tanto hacia fuera, contemplando el reflejo recíproco del cielo y el océano, como hacia dentro, descubriendo los reflejos divinos de su propio corazón. Y en ese avance circular no ha llegado a la costa, pues todo cuando ha vivido pertenece al mundo imaginal, de las Formas, de los infinitos horizontes de la creación recurrente. Es por ser este mundo *imaginal* que tienen cabida, de forma conjunta, todas las formas de la narración.

Los círculos concentra un mismo centro,
desde el que sube y baja la marea
del agua del espíritu que ondea
de adentro afuera y desde afuera adentro²⁶.

24 *Fut.* III, cit. en Morris, “La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn ‘Arabī y el ‘Barzah’ “

25 Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, p. 258.

26 Omar Ben Yúsuf, *El Diván de las gacelas*, p. 71, “Gacela del giróvago”.

Es la crónica de un peregrinación alrededor del corazón místico, de la Presencia divina en la Kaaba. Vuelta tras vuelta, redondeando el propio horizonte, se van deshaciendo los nudos de la razón dogmática. Un largo viaje donde lo invisible se ha hecho Imagen y Forma y del cual podemos dar testimonio. Podemos narrar la travesía más allá de identificar este relato con el mito o la historia²⁷, pues lo acontecido es una historia no lineal, sino teofánica. Es el tiempo del interior del alma²⁸ donde nace la palabra creadora. Y podemos narrarla porque podemos conversar, porque podemos establecer el diálogo profundo, la conversación íntima, *munāğā*, con Dios. Aquella por la que descubrimos que la travesía, el viaje, la vida, la fenomenología, es la historia entre el Amante y el Amado que solo el corazón puede narrar.

La soledad Divina que quiso ser conocida se une ahora a la soledad humana, liberando la una a la otra²⁹. El peregrino es visionario que ya no es solitario. Se conoce a sí mismo como secreto de la divinidad. El Tesoro escondido es manifestado y el peregrino se hace consciente de que en la medida en la que oraba creaba, y conforme ha creado ha permanecido con la Forma de Dios. El ritual es la oración de Dios que en sí misma es una teofanía. Y es que -refiere Corbin en *La Imaginación creadora*- “la oración no es la petición de nada: es la expresión de un modo de ser, un modo de existir y de hacer existir, es decir, de hacer aparecer, de “ver” al Dios que se revela; verle, no en su Esencia, desde luego, sino en la forma que él precisamente revela al revelarse mediante esa forma y en ella”³⁰.

Al viajero se le abrió la puerta del conocer y por ella ha sido conocido. El peregrino se ha conocido y ha conocido a su Señor. El océano y el mar reflejados en su transparencia dan paso al reflejo del Amante para con el Amado. Dos espejos que se muestran en su Forma. Se ha logrado la visión, no de la Imagen acabada, sino de la luz de la imagen que “aparece en el espejo del corazón”³¹. Es el viaje al corazón (*safar al-qalb*). Esta ha sido la peregrinación en el mundo imaginal de nuestro navegante en los Horizontes de la Imaginación creadora. Una travesía, como sugiere Corbin³², cuya función ha sido la hermenéutica de los símbolos mediante la *himma*, la creatividad del corazón³³ que es la Imaginación teofánica del Creador actuando en el corazón del gnóstico.

27 H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, p. 25.

28 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, pp.101-106.

29 *Ibidem*, p. 293.

30 *Ibidem*, p. 287.

31 *Ibidem*, p. 312.

32 *Ibidem*, p. 222.

33 *Ibidem*, p. 230.

.....

Asumo desde luego, como nos recuerda Fernando Mora³⁴, que si Imaginación es Luz no hemos de olvidar que también hay luz más allá de las imágenes, más allá de lo imaginal donde se desarrolla la teofanía formal. Y no olvido en esta historia del mundo imaginal la importancia y necesidad de la mística propia de la teología negativa con la que comenzaba el texto. La mística profunda, de la luz que va más allá de la imagen y forma, permanece en su estabilidad inalterable como horizonte profundo del amor. Pero de ella no se puede narrar, no cabe historia ni lineal ni circular. Es aquello de lo que -Wittgenstein nos advertía- “no se puede hablar y es mejor callar”, aquello que hemos de mantener en el profundo silencio del alma que contempla la Divinidad. Sin embargo, este peregrino, arribado a su corazón, encarna la función de la herencia profética, pues no sólo ha vivido la experiencia mística, sino que además siente “la responsabilidad de transmitir el mensaje recibido”³⁵. Como aquel mensajero -explica Jordi Delclòs- que retornó a la caverna platónica de la que había logrado despertar para narrar el viaje y así, arriesgándose, inspirar la marcha de los otros.

En lo aquí expuesto he intentado remontarme a aquel ámbito de horizontes místicos donde la expresión es posible por la Imaginación creadora. Y, cual cuaderno de bitácora, he tratado de recoger las experiencias de una peregrinación marina en el océano imaginal, una historia en forma de texto que trata de enfocarse hacia el corazón. El peregrino en su soledad ha orado y dialogado interiormente con su Señor, tal y como *si le pudiera ver* desde un principio. Inmerso en la perplejidad inicial ha guiado su barca con el timón de su corazón. Y en su corazón se ha encontrado.

34 Fernando Mora, en el capítulo de su obra *Ibn 'Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, “«Luz sobre luz»: más allá de las imágenes” manifiesta que la insistencia en el plano de la imaginación y las teofanías formales por parte de Corbin en su estudio sobre Ibn 'Arabī -especialmente en su obra *La imaginación creadora*- le hace desatender otros ámbitos importantes como son las teofanías más allá de la forma. Y es que -reclama- aunque el dominio imaginal es sumamente importante, existen otros múltiples lugares en los que se da el encuentro entre la divinidad y el ser humano.

35 J. Delclòs, *Platonismo y sufismo. Una lectura sufi del Mito de la Caverna*, p. 37.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros

- Beneito, P. (ed. y trad.), *Ibn 'Arabī: El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Tres Fronteras, 2012.
- Blumenberg, H., *Trabajo sobre el mito*, Barcelona: Paidós, 2003.
- Blumenberg, H., *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona: Herder, 2004.
- Corbin, H., *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Madrid: Siruela, 1996.
- Corbin, H., *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Barcelona: Destino, 1993.
- Delclòs, J., *Platonismo y sufismo. Una lectura sufi del Mito de la Caverna*, Madrid: Mandala, 2015.
- Eliade, M., *La búsqueda*, Buenos Aires: Megápolis, 1969.
- Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor, 1985.
- Eliade, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Madrid: Paidós Orientalia, 2011.
- Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2010.
- Ibn 'Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, Madrid: EDAF, 2009.
- Mora, F., *Ibn 'Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona: Kairós, 2011.
- Omar Ben Yúsuf, *El Diván de las gacelas*, Madrid: Mandala, 2009.

Artículos

- Hakim, S., “Los recursos del espíritu humano”, *El Azufre Rojo. Revista de Estudios sobre Ibn 'Arabī*, 2014, número 1, pp. 69-86.
- Hirtenstein, S., “La tierra del olivo: polaridades Oriente-Occidente según Ibn 'Arabī”, *El Azufre Rojo. Revista de Estudios sobre Ibn 'Arabī*. 2014, número 1, pp. 52-67.
- Morris, J., “La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn 'Arabī y el *Barzah*”, *Postdata*, 1995, n.º. 15, pp. 42-49.
- Twinch, C., “El círculo inclusivo”, *El Azufre Rojo. Revista de Estudios sobre Ibn 'Arabī*, 2014, número 1, pp. 93-104.