

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

“LA IMAGINACIÓN CREADORA”

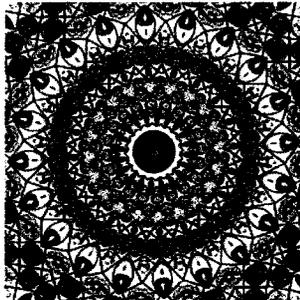
El órgano articulador entre mundo-Dios en el pensamiento de
Henry Corbin.

Informe final para optar al Grado Académico de Licenciada en
Filosofía

Autor: Susanne Fröhlich G.
Profesores Guías: Enrique Sáez - Rodrigo Karmy

SANTIAGO, CHILE
2013

*A todos los que colaboraron con la elaboración de esta tesina, a los que me apoyaron y alentaron, a los que me aportaron con conocimiento, a mis padres y a mi ángel,
muchas gracias.*



*“La montaña
es un abismo que se puso de pie
para buscar a Dios”*

Némer Ibn El Barud



Miniatura persa.

INDEX:

❖ <i>INTRODUCCIÓN</i>	5
❖ <i>CAPÍTULO PRIMERO: EL ARTEFACTO QUE RESUELVE Y LOGRA LA UNIDAD ENTRE EL MUNDO Y LO DIVINO</i>	11
“ <i>LA IMAGINACIÓN CREADORA COMO TEOFANÍA, O EL «DIOS DEL QUE ES CREADO TODO SER»</i> ”.....	19
❖ <i>CAPÍTULO SEGUNDO: LA IMAGINACIÓN CREADORA, SUS FUNCIONES Y MECANISMO</i>	23
❖ <i>CAPÍTULO TERCERO: EL TIEMPO HISTÓRICO DE LA IMAGINACIÓN</i>	29
❖ <i>CONCLUSIÓN</i>	38
❖ <i>BIBLIOGRAFÍA</i>	41

INTRODUCCIÓN:

La imaginación se escabulle hacia el lugar más oscuro del alma pues es esquiva al momento de querer ser limitada por alguna categorización. Es por eso que tradicionalmente ha sido tildada como una facultad que nos lleva a errar o acertar, que está relacionada con la fantasía, lo incierto y lo imaginario. Pero, incluso los ‘defectos’ que se le podrían adjudicar son parte influyente de la creación humana e inmediatamente se genera una pregunta: ¿Qué sería del hombre sin la imaginación?

Lo que buscamos en las siguientes páginas de esta investigación es lograr una indagación extensa del concepto extraído –por el filósofo francés Henry Corbin- desde las bases del sufismo islámico llamado la *Imaginación creadora*¹. Veremos una radical importancia en este concepto puesto que adquiere la función de advertir los límites de una cierta deriva nihilista en la razón filosófica occidental. Es por eso que la Imaginación creadora podría influenciar y cambiar parte del paradigma filosófico occidental. Nos centraremos principalmente en el libro de Henry Corbin *Imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*² escrito en el año 1958, puesto que en él, Corbin lleva a cabo una exhaustiva investigación donde se enfatiza y especifica la función que posee la facultad de la imaginación dentro del contexto teosófico, la cual, según Corbin, es una función muy diferente a la estudiada por los filósofos occidentales.

Queremos dejar en claro que esta es una investigación enfocada en los textos del filósofo Henry Corbin y que el concepto de Imaginación creadora lo veremos desde el pensamiento y crítica de este pensador. Henry Corbin (1903-1978) fue el gran descubridor y presentador del Islam espiritual ante Occidente. Licenciado en Filosofía en 1925, fue islamista, filósofo y fenomenólogo. En 1930 lee a Heidegger y en 1939 publica la primera traducción francesa de *Qu’ est-ce que la métaphysique?*. Fundador y director del Departamento de Iranología del Instituto franco-iraní de Teherán, donde creó la Biblioteca Iraní. A su vuelta a Europa se incorporó al círculo de investigadores espirituales radicados en Ascona, que contaba con pensadores tales como C. G. Jung, Denis de Rougemont, Gershom Scholem y Mircea Eliade. Alternó sus estancias en

¹ La *Imaginación creadora* es un concepto específico de H. Corbin, cada vez que lo utilicemos en el desarrollo se entenderá como concepto propio aplicado.

² Corbin, Henry. *La Imaginación Creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. Ediciones Destino. Barcelona 1997.

Francia y en Irán, entre la enseñanza en la Sorbona y la dirección del departamento nombrado anteriormente; fue profesor de Historia y Teología islámicas en la Universidad de Teherán, la cual le nombró doctor honoris causa en 1958. Entre 1949 y 1977 colaboró constantemente con el 'Círculo Eranos', en lo que ha sido el más importante proyecto de investigación comparada en ciencias de las religiones de todo el siglo XX.

El concepto *imaginación* como facultad del hombre no ha sido tratado con íntegra profundidad por los actores filosóficos a lo largo de la historia Occidental. Este concepto aparece en la filosofía formando parte del sistema de conocimiento del hombre, pero se le considera poco relevante dentro de estos sistemas epistemológicos, ya que existen otras facultades exclusivas en el ser humano que hacen prescindibles los símbolos e imágenes representadas por la imaginación. Podemos dar como ejemplo al filósofo moderno Descartes en su sexta meditación, puesto que expulsa a la capacidad de imaginar ya que es innecesaria frente a la capacidad de intelección: *"Y considero que esta capacidad de imaginar que hay en mí, en cuanto difiere de la de entender, no se requiere para mi propia esencia, esto es, para la de mi mente; pues aunque careciera de ella, no hay duda de que yo seguiría siendo el mismo que ahora soy; de donde parece seguirse que depende de alguna cosa diferente de mí."*³

A lo largo de la investigación deseamos dilucidar los aspectos ocultos de esta facultad como nos lo presenta H. Corbin. Creemos necesario comenzar la indagación bajo las siguientes preguntas: ¿La imaginación podría ser vista como un 'órgano' primordial dentro de las facultades del hombre? Y quizá lo que más nos interesa profundizar, ¿podría ser la imaginación el artefacto donde interactúa y se revela lo divino a lo terrenal? Podemos comenzar añadiendo, para dejar claro el camino que seguiremos, que el desarrollo de la siguiente tesis no pretende discernir una epistemología en el sentido de la sensibilidad o materialidad, sino que se indagará en un conocimiento intangible e inmaterial, que escapa de cualquier tipo de análisis empirista. La imaginación no reside exclusivamente en un lugar ideal, sino que es un lugar intermedio que podría interactuar como unión del plano terrenal y el plano divino.

³ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Editorial Gredos. Madrid, 1997. pág. 66

En la filosofía Oriental, específicamente en la teosofía del islam chiíta, donde Corbin sustrae el concepto técnico de Imaginación creadora, la imaginación es potencia: tal como un engranaje en una máquina, la imaginación ayuda dentro de la relación entre el hombre y Dios. La imaginación sería lo que permite a los hombres conectarse con el mundo divino ya que es el lugar de la revelación: sin ella no existiría mediación entre el mundo sensible y el mundo inteligible. En la religión islámica -y en particular en el misticismo sufí- este órgano articulador es fundamental para darle sentido a todo un sistema teológico-místico y lograr dar paso al plano Imaginal, que juega un rol esencial puesto que es la creación de un 'nuevo mundo'.⁴

La Imaginación es el lugar de la Angelología Islámica. Es este el lugar del Ángel dentro de la relación Mundo-Dios puesto que crea la condición de poder pensar lo divino. La Imaginación creadora es el lugar de interpretación del conocimiento Imaginal del Ángel y del conocimiento imaginal del alma. H. Corbin bautiza a este estrato intermedio como *Mundus Imaginalis* o *Mundo Imaginal* para traducir el árabe '*ālam al-mitāl*'.

¿Qué es la Angelología? Es una rama de la teología que estudia los ángeles dentro de los Libros Sagrados. La angelología islámica constituye el segundo de los cinco artículos de la fe islámica⁵, y compone la matriz de la mística sufí por antonomasia. El concepto de ángel y de angelología intenta una conducción hacia una descentralización del universo monoteísta y esto provocó, tanto en el Islam como en el cristianismo, una reacción en la ortodoxia islámica y cristiana. La angelología logra una ligazón entre lo visible, lo material, lo exotérico y lo invisible, lo inmaterial, lo esotérico, puesto que toda teofanía es una angelología y la Jerarquía Angélica que reina en el mundo imaginal mide la relación entre el Creador y lo creado. ¿Qué relación habría entre la imaginación

⁴ Lo '*Imaginal*' es un concepto creado por H. Corbin para hacer una diferenciación con el término '*imaginario*'. Es importante para la comprensión del concepto técnico Imaginación Creadora dejar en claro que el término '*imaginario*' no será utilizado, ya que es un término ambiguo y resta veracidad ante la realidad que aquí se busca, además, revela la impotencia que existe ante este mundo que es intermedio, articulador y mediador entre ambos, el mundus imaginalis. En palabras de H. Corbin: "Si se emplea el término para aplicarlo a otra cosa que el mundus imaginalis y las Formas imaginales, tal como están situados en el esquema de los mundos que los necesitan y los legitiman, hay un gran peligro de que el término se degrade y la significación se pierda." Corbin, Henry. "*Corps spirituel...*", pág. 9

⁵ La unidad divina, los Ángeles, los Enviados, los Libros revelados, el Día de la Resurrección.

del hombre y los ángeles? La imaginación es un plano intermedio que es llamado *Imaginación Agente*. El mundo Angélico habita esta imaginación Agente. Si quisiéramos hacer más gráfica la función del ángel, podríamos decir que existe la tríada Sujeto-Ángel-Dios, donde el ángel es la articulación de este conjunto, es la unión y el lugar de revelación.

Para comenzar debemos entender cuál es la necesidad de una angelología dentro del monoteísmo y para lograr esto, desglosaremos un capítulo de *La paradoja del Monoteísmo*⁶ escrito por Henry Corbin.

La pregunta sobre la necesidad de la angelología se puede comenzar a responder diciendo que el rol del ángel dentro del monoteísmo es fundamental, pues el ángel es el *hierofante* del ser, el mediador, un ser necesario y articulador de la gnosis islámica que está relacionada con el monoteísmo existente. Corbin precisa que el monoteísmo exotérico está expuesto a caer en una doble trampa: al agnosticismo y al antropomorfismo. Esto sucede al exaltar al Ser divino como *Ens Supremum* puesto que a pesar de que sea el más elevado de los entes tiene que poder soportar los Nombres Divinos y atributos que conlleva, esto es, caer en un antropomorfismo de la divinidad.

Al exponer al Ser divino como un *Ens Supremum*, lo envuelve dentro de la categoría de ente y esto conlleva el riesgo de caer en una *idolatría metafísica*. La solución que ve Corbin para evitar lo anterior es la siguiente: “*No puede evitarlo más que en la medida en que provoque una metafísica del ser que instituya una relación totalmente distinta entre el ser que nunca pudo ni podrá no ser y los entes que él pone en acto ser*”⁷

Por otra parte, está el alegorismo que agota el sentido del Verbo revelado. Existe un problema al intentar mantener al *Deus Absconditum* en su condición trascendental de *absconditum* y revelar la realidad literal de sus Nombres y Atributos dados al mundo. ¿Cómo es que el Ser divino, el *Deus Absconditum*, se presente en el mundo a pesar de que se oculte incesantemente? La Angelología da el soporte necesario para no caer en la trampa que tiene el monoteísmo exotérico, es decir, puede mantener al *absconditum* en su esencialidad de no poder predicarlo y a la vez exponer los Nombres y Atributos en el mundo, al hombre. Corbin presenta la necesidad de traspasar el monoteísmo exotérico a un nivel gnóstico y esotérico para evitar cualquier ambigüedad. Y lo que evita tal

⁶ Corbin, Henry. *La paradoja del monoteísmo*. Editorial Losada. Madrid 2003.

⁷ Corbin, Henry. *La paradoja del monoteísmo*. Editorial Losada. Madrid 2003. pág. 112

ambigüedad lo denomina *teomonismo*⁸, “cuya profesión, en Ibn ‘Arabî y su escuela es ésta: no hay más ser que el de Dios.”⁹ Pero se desprende un nuevo peligro metafísico detectado por la escuela de Ibn Arabî: tiene relación con la distinción entre ser (acto-ser) y ente (hecho-ser). “Afirmar la unicidad del ser no es en absoluto afirmar que no exista más que un solo ente”¹⁰, es decir, existe reciprocidad entre ser y ente ya que un solo ser crea la pluralidad de los entes y los hace entes y la unidad del Uno-ser puede ser revelada en la pluralidad de los entes. “Pero el ser (esse) no es un ente, un Ens, no está entre ni por encima de los entes, ni siquiera un Ens supremum, porque el ser trasciende al ente.”¹¹ El problema de *categorías* metafísicas es visible en el anterior párrafo: se dice del Ser que de él provienen la multiplicidad de los entes, pero no así del *Ens supremum*, que sería parte de estos entes sin mantener su trascendencia de Ser. La relación que se tiene del ser con el ente es teofánica porque la multitud de los entes (hecho-ser) existen, entonces hay un Ser (acto-ser) que los hace-ser y que se revela a través de ellos. Se comienza a analizar la terminología de Proclo donde el Ser Uno (Dios Uno) es la hénada de las hénadas. Entendiendo que el Uno no es un atributo que se confiere al Ser Uno, sino que el Uno designa el misterio del *absconditum*: “lo significa transitivamente como el Unífico, el Uni-ficador, constitutivo de todos los unos, de todos los seres que no pueden ser más que siendo cada vez un ente.”¹² El Uno del cual habla Proclo lo connota con el término hénada; las hénadas son las manifestaciones del Uno ser: “Son los Dioses como Nombres divinos que determinan la diversificación de los seres. Pero esas substancias divinas que son los Dioses son en sí incognoscibles.”¹³ Existe una serie de seres dentro de esta unión de hénadas que hacen cognoscible a los seres incognoscibles; en el seno de esta jerarquía cosmogónica propuesta por Proclo, es donde los *angeloi* cumplen su función teofánica. Lo que aquí se intenta delimitar -y lo que entrega todo el misterio supremo- es el intento del pensamiento en traspasar el paso del ser al ente. La teosofía islámica sitúa este problema en tanto que precede al *nomen actionis* (el infinito *esse*) como al *nomen agentis* (el participio *ens*), es aquí donde nace el imperativo primordial (¡Sé! ¡Esto! No *fiat*) y a

⁸ Concepto acuñado por H. Corbin

⁹ Ibid. pág. 112

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. pág. 113

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

partir de esto se llega a la conclusión que “*El ser no deviene ente más que por su puesta en imperativo*”¹⁴.

Puesto que aventurarse en la determinación ontológica que existe detrás de la angelología islámica no es lo que nos convoca en esta investigación, sino el concepto corbiniano de Imaginación creadora, a continuación comenzaremos con la exposición del plano intermedio donde habita el Ángel: el *Mundus Imaginalis*.



Dos ángeles pintados por al-Wasiti (1280)

¹⁴ Ibid. pág. 114

CAPÍTULO PRIMERO:

EL ARTEFACTO QUE RESUELVE Y LOGRA LA UNIDAD ENTRE EL MUNDO Y LO DIVINO.

En el primer capítulo de esta investigación nos centraremos en el libro *La Imaginación Creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî* de H. Corbin, que será el corpus central de la propuesta de este autor. Veremos inicialmente que este libro se divide en dos secciones: Simpatía y Teopatía, e Imaginación Creadora y Oración Creadora. Se extraerán los puntos más relevantes del pensamiento del teósofo sufí Ibn 'Arabî descritos por Henry Corbin y específicamente ahondaremos en el conocimiento del concepto técnico de *Imaginación Creadora*.

En la introducción de *La Imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî* se advierte que el concepto de *Imaginación*, que se encargará de articular el esquema que se propone, no es la típica definición que se tiene de ella. Por ende, es necesario contextualizarla para poder utilizar este concepto desde la misticidad y el esoterismo, que será el universo donde se desenvolverá.

La primera distinción fundamental que se entrega es entre la *imaginación sensible*, que se limita al entendimiento racional de las cosas y la *imaginación inteligible*, que es el conocimiento inteligible que alcanza la imaginación cuando “*conviene quizá liberar las intenciones imaginativas del paréntesis en que las encierra su pura acepción fenomenológica*”¹⁵. Corbin define la función de la imaginación como “*una función absolutamente fundamental, ordenada en un universo que le es propio, dotada de una existencia perfectamente «objetiva» y que tiene propiamente a Imaginación como órgano de percepción.*” Esa existencia perfectamente objetiva será en la cual la imaginación sea un órgano perceptivo con valor noético, es decir, que tiene que ver con el pensamiento objetivo e inteligible.

Los “espirituales”, a los cuales este libro invita e introduce, dicen que existe un triple mundo, objetivo y real, donde existiría un *universo aprehensible* que estaría ligado con la percepción intelectual. Existiría también un *universo perceptible* el cual los sentidos

¹⁵ Corbin, Henry. *La Imaginación Creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. Ediciones Destino. Barcelona 1997. pág. 14

lo crearían. Y entre ambos universos existiría un *mundo intermedio*, el llamado *Mundus Imaginalis*. Tal y como describe Corbin en el siguiente párrafo:

“entre el universo aprehensible por la pura percepción intelectual (el universo de las inteligencias querubínicas) y el universo perceptible por los sentidos, existe un mundo intermedio, el de las Ideas-Imágenes, las Figuras-arquetipos, los cuerpos sutiles, la «materia inmaterial»; mundo tan real y objetivo, consistente y subsistente, como el mundo inteligible y el sensible, universo intermedio «en el que lo espiritual toma cuerpo y el cuerpo se torna espiritual»”¹⁶

Este universo intermedio, que nace desde lo material y lo inmaterial, es el universo que articula esta separación que existe entre lo espiritual/corpóreo, es decir, la unidad de ambos que es “materia inmaterial”; este lugar sería el lugar del Ángel dentro de este triple mundo. El órgano de este universo intermedio es la *Imaginación Activa*, es el lugar donde ocurren las teofanías, los acontecimientos visionarios y las historias simbólicas. De esto se desprende otro adjetivo de este universo: las Ideas-Imágenes.

La Imaginación creadora de Corbin se encierra en el marco de la espiritualidad que concierne a la vida más oculta y más profunda del alma¹⁷. Se pide, puesto que es necesario que se disocie la vida social con la vida personal de cada uno, pues es así como se entiende la espiritualidad que profesa Ibn ‘Arabí en el cual estará centrado el primer discurso. La imaginación que une el mundo terrenal con el mundo divino es en el sentido de Creadora, *“lo es por ser esencialmente Imaginación Activa y porque esa actividad la cualifica esencialmente como Imaginación teofánica”*.¹⁸ Se propone una valoración de la Imagen y de la Imaginación en la experiencia espiritual, donde se afirma un mundo intermedio, el cual cumple el rol del concepto técnico de Imaginación creadora. La Jerarquía Angélica que se ubica en este plano intermedio, es mediadora puesto que mide la relación entre *el Creador* y *lo creado* y con el rol del ángel se destruye la antropología que se podría generar en esta relación. El concepto de ángel o de angelología produce una descentralización en el monoteísmo exotérico.

¹⁶ Ibid. pág. 14

¹⁷ Ibid. pág. 16

¹⁸ Ibid. pág. 17

Se podría pensar que al referirse a experiencias espirituales y místicas ocurre un despojamiento de imágenes, de formas y figuras -como ya lo han hecho otros maestros-, pero lo que aquí sucede es lo inverso, puesto que hay una valoración sacra de las imágenes y formas. Bajo esto, es que estas irán tomando razón a medida que se vaya profundizando en el sistema Imaginal.

Para introducirnos a la revelación de Ibn 'Arabî -descrita por Henry Corbin-, es necesario contextualizar a él y a su escuela en el marco histórico religioso al cual pertenecieron. Existió una separación notoria entre Occidente y Oriente en cuanto a corrientes religiosas. El diálogo entre ellas cada vez se hacía más difícil ya que por una parte, Ibn 'Arabî con su sufismo continuó su camino en el Oriente y por otra, el averroísmo de Averroes triunfó en el Occidente. *“Estará el malestar provocado en la cristiandad por esta angelología que el avicenismo latino no podrá hacer prevalecer en la escolástica medieval, ortodoxa y oficial, pero cuyo vínculo de parentesco y afinidad con otras visiones puede constatarse en todas las épocas.”*¹⁹ El avicenismo latino fue erradicado por la crítica de los escolásticos ortodoxos y el averroísmo tuvo un ascenso con creciente ambigüedad que alimentó a la escolástica hasta el siglo XII. La Angelología neoplatónica de Avicena, con su cosmología y su antropología que implica tal angelología, fueron expulsadas por los escolásticos ortodoxos medievales que no permitieron que el avicenismo fuese asimilado en aquel entonces.

El avicenismo es la corriente de pensamiento que manifiesta este mundo intermedio en el cual se genera esta inteligencia activa, su antropomórfica figura noética. La filosofía profética es sumamente importante en el avicenismo ya que esta es la décima inteligencia dentro de la jerarquía de Querubines (jerarquía angélica) o puras inteligencias separadas (*Angeli intellectuales*). Existe, además de esta jerarquía querubínica, una segunda jerarquía en la cual están los Ángeles-Almas (*Animae caelestes*) que son almas motrices de las esferas celestes que *“comunican a los Cielos el movimiento de su deseo y las revoluciones astronómicas tienen así el carácter de una aspiración de amor siempre renovada y siempre insatisfecha”*²⁰ El deseo existe como un móvil dentro de esta jerarquía celeste. Estas almas celestes exentas de percepciones sensibles y de deficiencias, poseen la Imaginación; son la Imaginación en estado puro ya que no saben de imperfecciones provenientes de la percepción sensible, como es el

¹⁹ Corbin, Henry. *Avicena y el relato visionario*. Ediciones Paidós. Barcelona 1995. Pág. 60

²⁰ Corbin, Henry. *“La paradoja del monoteísmo...”*. pág. 22

caso de la imaginación como facultad del Alma en Aristóteles. Esta Imaginación es el lugar donde suceden las inspiraciones proféticas y las visiones teofánicas, este es el mundo de los símbolos y de los conocimientos simbólicos.

Con Averroes en Occidente todo habría cambiado radicalmente, ya que quiere restaurar el peripatetismo aristotélico y ejerce una crítica al avicenismo neoplatónico. Es necesario notar que el averroísmo rechaza fuertemente la tesis de la emanación, ya que es inadmisibles para un peripatético. Deja de lado esta visión ya que le da paso a la tesis de la eternidad de la materia. No ve que lo que hay en el sujeto de imperecedero reside únicamente en una Inteligencia Agente separada y única. También la cosmología del averroísmo niega esta segunda jerarquía angélica, a los Ángeles-Almas, a esta Imaginación Activa. Esta pérdida angélica que media el mundo entre la filosofía y la teología, se perdió en Occidente y es un conflicto que va a ir en aumento junto con la ambigüedad del averroísmo²¹.

La *catástrofe metafísica* sucede cuando se niega este mundo imaginario intermedio puesto que los símbolos son entregados en este plano. Sin este mundo imaginario no se lleva a cabo el *ta'wîl* -que es esencialmente comprensión simbólica- ya que no existe el órgano de Imaginación activa. La imaginación logra interpretar cosas que sólo se pueden significar con esos símbolos, desenvuelve el *ta'wîl*. Es decir, transmuta todo lo visible a símbolos, intuición de una esencia o de una persona en una Imagen; esto es irremplazable para significar lo significado. Entonces Corbin se pregunta: ¿Cómo, en ausencia de este mundo, pueden percibirse los símbolos y llevar a buen fin una exégesis simbólica? Se hace una distinción entre alegoría y símbolo: la primera es una operación racional, donde no es necesario pasar a otro nivel ni a otro entendimiento; por otra parte, el símbolo es necesario para poder entender la cifra de un misterio -nunca totalmente- puesto que no está en el plano racional y debe ser continuamente descifrado.

“El ta'wîl presupone la floración de los símbolos, el órgano de la Imaginación activa que simultáneamente los hace aflorar y los percibe; el mundo angélico intermedio entre

²¹ A partir de lo relatado inevitablemente nos hacemos la siguiente pregunta: ¿cómo es que desde los mismos tratados aristotélicos, los orientales han tenido una divergencia dentro de su pensamiento metafísico? Lamentablemente esta pregunta sólo será planteada en esta investigación puesto que para responderla es necesario un estudio histórico en profundidad sobre las influencias que tuvieron Averroes y Avicena, y que fue lo que los distanció ontológicamente.

las puras Inteligencias querubínicas y el universo de las evidencias sensibles, históricas, legales e irreversibles."²² El *ta'wil* no está en este plano terrenal ni en las evidencias comunes, se escapa de lo explícito y sensible, se intuye el esoterismo. La sociedad puede aceptar y hacerle un lugar a ese esoterismo o negarlo y sufrir las consecuencias que esa negación conlleva. Toda esta simbología anterior e iniciaciones al misterio conducen directamente a una gnosis. ¿El cristianismo y el islam tienen iniciaciones en la gnosis? ¿En qué medida esta gnosis influye en cada una de ellas? Entre el mundo Occidental y el mundo Oriental se distingue además de su filosofía, su cosmovisión. Podemos responder estas preguntas a partir del análisis del camino que tomaron cada una esas religiones: el camino Oriental por el avicenisismo y el camino Occidental por el averroísmo. El cristianismo no ha tenido espirituales como Ibn 'Arabî ni tampoco tiene un fenómeno comparable tal como es el sufismo en el islam. La Iglesia, que es el organismo central del cristianismo, con sus dogmas, su magisterio y sus concilios, es incompatible con sociedades iniciáticas, es decir, la Iglesia impide el movimiento iniciático ya que es la única intermediaria para lograr una relación exotérica o esotérica con Dios. A partir de este rechazo de formas espirituales se genera un problema de secularización que apunta hacia una separación -o no- del «poder temporal» y el «poder espiritual». Pero al parecer este problema es más profundo, considera Corbin, ya que el hecho de asociar conceptos tales como «poder» y «espíritu» implica una secularización inicial. Retomando el tema de la ambigüedad que se genera dentro del averroísmo, permitió que pensadores racionalistas y una escolástica tardía no comprendieran la espiritualidad de Ibn 'Arabî como imamología²³, que inicia al sentido esotérico y a la gnosis de las revelaciones.

La secularización, que habría comenzado con la eliminación de esta gnosis, según Corbin, da paso a suponer el fenómeno de la *desacralización* esencial: "*una decadencia metafísica de lo sagrado que no compensa ni codifica ningún derecho canónico. (...) El averroísmo niega toda posible eternización al individuo humano como tal.*"²⁴ Esto se explica porque en el cristianismo se suspende toda trascendencia del individuo como tal, ya que pone a la iglesia como mediadora de este con el mundo divino; es decir, le niegan su directa relación con el Ángel del conocimiento y la Revelación. Corbin postula que la 'Gran Iglesia' quería lograr esa eliminación de la gnosis y el averroísmo

²² Ibid. pág. 27

²³ La imamología es la doctrina de los imanes, una doctrina espiritual.

²⁴ Ibid. pág. 30

era la herramienta teológica que podía lograr esa victoria. Corbin describe como se pueden ver las consecuencias de la anulación de la gnosis: *“No hay paradoja más que en apariencia si lo que parece asegurar la autonomía noética de la persona individual va a la par con la socialización. (...) Lo lamentable es que, una vez socializada la norma religiosa, una vez «encarnada» en la realidad eclesial, las insurrecciones del espíritu y del alma se dirigirán fatalmente contra ella.”*²⁵

El problema de intelectos que existe en el averroísmo, Corbin lo desentraña: al existir estos dos intelectos -la Inteligencia única que hay en el averroísmo y el intelecto agente que está inmanente en cada individuo- se exige una Inteligencia agente y la consecuencia es una *alienación ineluctable*. Al crear esta individualidad espiritual del hombre -como Inteligencia agente separada, teniendo a su Señor personal, a su Espíritu Santo- se vincula directamente a éste con el Pléroma²⁶ sin ningún otro tipo de mediación.

Al hacer un recorrido por la historia del misticismo del islam, es imprescindible nombrar a Sohrawardī²⁷ puesto que, teniendo el mismo linaje espiritual que Ibn ‘Arabī, resucitó en los iraníes *«la teosofía de la luz»*, la doctrina de la luz y las tinieblas. Esta doctrina de la luz tiene como principio *“hacer indisociables filosofía y experiencia mística: una filosofía que no conduzca a una metafísica del éxtasis es especulación vana; una experiencia mística que no se apoye en una fundamentación filosófica sólida corre el peligro de extraviarse y degenerar”*²⁸ Esta doctrina postula que la filosofía debe ser parte de la constitución mística y viceversa, ambas son partes necesarias de la otra. La teosofía de la luz se escapa del plano del saber, dejando atrás los problemas que normalmente se entablan entre la creencia y el saber.

El problema que representaba la desaparición de la gnosis queda resuelto al articular este mundo intermedio que Sohrawardī llama «medio oriente» del Cosmos. Explica Corbin que *“el tema es siempre la búsqueda y el encuentro con el Ángel, un Ángel que es el Espíritu Santo y la Inteligencia activa, el Ángel de la Revelación y el*

²⁵ Ibid. págs. 30-31

²⁶ El Pléroma es un elemento común a muchas doctrinas gnósticas, es la unidad primordial de la cual surgen el resto de elementos existentes, es la plenitud. (no se debe confundir este término con el ἀρχή griego)

²⁷ También conocido como Suhrawardī.

²⁸ Ibid. pág. 33

Conocimiento.”²⁹ La dualidad gnóstica sohravardiana entre la luz y las tinieblas que se presenta en la teosofía de la luz “*excluye la posibilidad de una física, en el sentido peripatético de la palabra. Una física de la Luz no puede ser más que una angelología, porque la Luz es vida y la Vida es esencialmente Luz.*”³⁰ Lo que el peripatetismo considera como concepto de una especie que es parte de un universal lógico, es lo que el Ángel despojó.

Ibn ‘Arabî se relacionó con el ismailí esotérico, el cual lo alejó del occidente islámico. Tuvo «inspiración shiíta ismailí» y Corbin explicita que habría que determinar de qué forma Ibn ‘Arabî fue responsable de que el shiísmo proclamara al sufismo como el verdadero shiísmo. “*Todos los grandes temas constitutivos del shiíta proporcionan a la reflexión teológica un material cuya riqueza no puede compararse con las aportaciones del Islam sunnita. Su idea dominante es la teofanía en forma humana, la antropomorfosis divina que colma el abismo abierto por el monoteísmo abstracto.*”³¹ Esto no se refiere a la Encarnación³² del cristianismo, sino que habla de una manifestación del Dios incognoscible en la forma específica del *Anthropos celestial*. Esta es la diferenciación que existe entre la Encarnación que fundamenta la realidad eclesial y la teofanía, ya que esta apela a una ascensión celestial del hombre, no a la realidad cronológica de los hechos.

Para Ibn ‘Arabî todo elemento exotérico (*zâhir*) tiene un sentido esotérico (*bâtin*) y esto es lo que fundamenta al *ta’wîl*. El sentido esotérico es el ministerio del Imam³³, del «guía espiritual» que no se presenta como una individualidad empírica sino como una persona teofánica. Tiene un «magisterio iniciático»: la iniciación del *ta’wîl* es nacimiento espiritual. Corbin explica el *ta’wîl* “*como ocurre con todos aquellos que lo han practicado en el Cristianismo sin confundir el sentido espiritual con la alegoría, el ta’wîl permite el acceso a un mundo nuevo, a un plano superior del ser.*”³⁴ El *ta’wîl* no

²⁹ Ibid. pág. 34

³⁰ Ibid. pág. 35

³¹ Ibid. pág. 41

³² En el cristianismo se refiere a la creencia de que el Verbo Divino tomó carne humana en la persona de Jesucristo.

³³ “El Imam en tanto que Imam, es incognoscible para los hombres; no es cognoscible más que en su ser relativo a las criaturas, a cada una según su rango en el ser (...). En su esencia es esencialmente esta epifanía, es decir, la posibilidad de dar atributos a la divinidad; concretamente, es la divinidad misma revestida de esos atributos, es decir, no epifanía de la esencia divina, sino epifanía de esos atributos enteramente referidos a los hombres.” Corbin, Henry. *Tiempo cíclico y Gnosis Ismailí*. Pág. 174

³⁴ Ibid. pág. 42

está en rivalidad religiosa con respecto a las otras exégesis de los Libros santos como se podría pensar, puesto que no niega ni suprime las otras interpretaciones religiosas, como lo hacen el cristianismo y el judaísmo sino que las intenta unir.

“El ta’wîl, la hermenéutica shiíta, no niega que la Revelación profética haya quedado cerrada con el profeta Mohammad, el «Sello de la profecía». Pero mantiene que la hermenéutica profética no ha concluido y que no deja de promover la aparición de significados ocultos, hasta el «retorno», la parusía, del Imam esperado que será el «Sello del Imamato» y la señal de la Resurrección de las Resurrecciones.”³⁵

Corbin precisa el teofanismo que Ibn ‘Arabî profesaba en lo siguiente:

“El teofanismo ignora el dilema por estar tan lejos del alegorismo como del literalismo; presupone la existencia de la persona concreta, pero la inviste de una función que la transfigura, al ser entonces percibida a la luz de otro mundo.”³⁶

Para comenzar a interiorizar el *mundus imaginalis*, Corbin va definiendo a través de su obra cómo es que este mundo intermedio se desliga y se liga con el mundo terrenal en relación a la temporalidad de la historia: *“Los espacios de tiempo cuantitativo que miden los acontecimientos históricos no pueden ser abolidos; por el contrario, los acontecimientos del alma son, ellos mismos, la medida cualitativa de su tiempo propio. El sincronismo imposible en el tiempo histórico es posible en el tempus discretum del mundo del alma, del ‘alam al-mithal.”³⁷* En esta cita según Corbin, el *mundus imaginalis* lleva con el hombre una sincronía atemporal, o más bien, temporal con respecto al tiempo del alma propia; es decir, es necesario entender que este sincronismo que sucede, traspasa el tiempo físico cuantitativo hacia un tiempo cualitativo del alma.

Revisaremos el pensamiento del teósofo Ibn ‘Arabî, puesto que H. Corbin extrae gran parte de su teoría del *mundus imaginalis* de esta visión que proviene de la figura más influyente dentro del misticismo islámico. Fue necesario conocer brevemente el camino de la vida de Ibn ‘Arabî como introducción para facilitar y contextualizar religiosa e

³⁵ Ibid. pág. 42

³⁶ Ibid. pág. 68

³⁷ Ibid. pág. 84

históricamente lo que a continuación se expondrá. Nos centraremos en el capítulo I de la segunda parte: *Imaginación creadora y oración creadora*.

La Imaginación se descubrirá como producción mágica de una imagen, el tipo mismo de la acción mágica de toda acción creadora. Y como segundo punto, se verá la idea de *imagen* como cuerpo -cuerpo mágico, cuerpo mental- en el que se encarnan el pensamiento y la voluntad del alma. “*La imaginación como potencia mágica creadora que, dando nacimiento al mundo sensible, produce el Espíritu en formas y colores, y el mundo como magia divina «imaginada», por la divinidad «imágica»*”³⁸

“LA IMAGINACIÓN CREADORA COMO TEOFANÍA, O EL «DIOS DEL QUE ES CREADO TODO SER»”³⁹:

Corbin comienza precisando que es necesario recordar los actos de la cosmogonía eterna que concedió Ibn ‘Arabî. Del Ser divino sólo conocemos una cosa: la tristeza de la *soledad primordial* que funciona como móvil para que se revele a los seres manifestándose a su vez a sí mismo. Ésta es la Revelación que el hombre percibe y para saber *quiénes somos*, debemos meditar sobre ello. El leitmotiv –motivo conductor- no es el deslumbramiento de una omnipotencia autárquica, sino que es una *nostalgia profunda*. Existe una tristeza en los nombres divinos debido a que nadie los nombra: «*Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso he producido a las criaturas a fin de conocerme en ellas*». La creación es la compasión del Ser divino con y por sí mismo. Es un ardiente deseo con movimiento. Este ardiente deseo, con movimiento, aporta al Suspiro divino su distensión. La tristeza es el secreto de la creatividad del Ser divino. La creación es una revelación del Ser divino a sí mismo, esto logra terminar con la creación ex nihilo: “*la creación es esencialmente Revelación del Ser divino a sí mismo, luminiscencia operada en sí mismo; es una teofanía (tajalli ilahi)*”⁴⁰. La Espiración divina exhala el Suspiro de Compadecimiento existenciador. Este suspiro da origen a una masa sutil de una existenciación primordial designada con el nombre de Nube (‘amâ). La Imaginación Creadora es una Nube ya que es un suspiro que exhala, es activa y pasiva a la vez, ya que da forma y a la vez recibe las formas.

³⁸ Ibid. pág. 209

³⁹ Capítulo I de la segunda parte del libro *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabî*

⁴⁰ Ibid. pág. 216

Lo que se acaba de describir es la Imaginación absoluta incondicionada: es la teofanía inicial por la cual el Ser divino se revela y se oculta, es el Primero (*al- Awwal*) y el Último (*al-Akhir*). “Pues la Nube es el Creador, ya que es el Suspiro que él exhala y está oculta en él, como tal, es lo invisible, lo «esotérico» (*bâtin*). Y es la criatura en tanto que manifestada (*zâhir*).”⁴¹ En la Nube son manifestados desde el orden de los Arcángeles, los espíritus extasiados de amor (*al-moyyamun*), hasta los animales y la naturaleza orgánica. Todo lo que se diferencia de la pura esencia del Ser divino en sí.

“(…) los seres tienen ya, preeternamente, un estatuto positivo (*thobut*). Así pues, la «creación» tiene un aspecto negativo, puesto que hace cesar la privación de ser que retiene a las cosas en su ocultación; no-ser de un no ser, doble negatividad que constituye el acto positivo. En este sentido es admisible decir que el universo se origina a la vez en el ser y en el no-ser.”⁴² La creación es Epifanía (*tajalli*), pasa del estado de ocultación, de potencia, al estado luminoso, manifestado y revelado, que es el acto de la Imaginación divina primordial. Dice Corbin que si nosotros no tuviéramos esa potencia que es la *Imaginación activa*, nada de lo que nosotros mismos nos mostramos se mostraría. Es aquí donde se anuda la idea de una creación recurrente y renovada, instante en instante y una Imaginación teofánica incesante, es decir, la idea de una sucesión de teofanías por donde se produce la ascensión continua de los seres. Existe una doble posibilidad en esta Imaginación, ya que no puede revelar lo oculto sino velándolo, debido a que ese velo nos opaca y nos hace caer en el error de la idolatría. Ese velo puede ir en una transparencia creciente y hacer que al contemplativo se le revele el ser tal cual es, es decir, llegar a la gnosis de la salvación. Este velo es “(…) unión y separación entre lo Oculto y lo Manifestado, porque hay Señor y vasallo, Adorado y Adorador, Amado y Amante (...)”⁴³

El acto inicial del Creador imaginando el mundo, responde a la criatura imaginando su mundo, los mundos, imaginando su Dios y sus símbolos. Este es el proceso eterno:

“Imaginación realizándose en una Imaginación (takhayyol fi takhayyol), Imaginación recurrente lo mismo que –y porque- la Creación es ella misma recurrente. La misma Imaginación teofánica de Creador que ha revelado los mundos, renueva de instante en

⁴¹ Ibid. pág. 217

⁴² Ibid. pág. 218

⁴³ Ibid. pág. 219

instante la Creación en el ser humano al que Él ha revelado como su Imagen perfecta; y, en el espejo que esta Imagen constituye, el ser humano se muestra a sí mismo Aquel de quien es Imagen.”⁴⁴

Es por esto, dice Corbin, que la Imaginación Activa del hombre no puede ser mera ficción ya que es la misma Imaginación teofánica que lo imaginó a él mismo y que le continúa revelando primordialmente. La clasificación de ilusoria que se le da a la Imaginación no puede ser acertada, a no ser que esté cargada de opacidad y pierda toda transparencia. Cuando la Imaginación se libera de este velo y queda con la transparencia para poder manifestar verdaderamente toda la realidad divina, es liberadora, explica Corbin. Ibn ‘Arabî reconoce en ella la *coincidentia oppositorum*. Este concepto a la respuesta que dio un celebre maestro sufí Abu Sa’id al-Kharraz:

“«¿Por medio de qué conoces a Dios? Le preguntaron. –Le conozco por ser *coincidentia oppositorum*». Pues el universo entero de los mundos es a la vez él y no él (*howa lâ howa*). El Dios manifestado en las formas es a la vez sí-mismo y otro que sí-mismo, puesto que siendo manifestado, es el limitado que sin embargo no tiene límite, el visible que sin embargo no puede ser visto.»⁴⁵ Se aclara que esta manifestación no es perceptible ni verificable por facultades sensoriales ya que la razón la discrimina y rechaza y esto es perceptible sólo por la Imaginación activa. Cuando controla las percepciones sensibles es en el sueño con sueños, o aún mejor, en el estado de vigilia⁴⁶. Significa poder percibir todas las *Formas* como distintas al Creador, pero aún así reconocer que son Él; esto es operar el encuentro, el cruce del descenso divino hacia la criatura y de la ascensión de la criatura al Creador. Este encuentro se realiza específicamente en la Imaginación activa. “La travesía será esencialmente una *hermenéutica de los símbolos* (*ta’wîl, ta’bîr*), un modo de comprender que transmuta en símbolos (*mazâhir*) los datos sensibles y los conceptos racionales, suscitando el tránsito.”⁴⁷ A la imaginación no se le puede suplir con el Intelecto, ya que es intermediaria y mediadora en este tránsito simbólico.

Se habla de una Primera inteligencia (*‘Aql awwal*) y es la primera determinación que nace en el seno de la Nube desde la Imaginación teofánica absoluta. La imaginación es

⁴⁴ Loc. Cit.

⁴⁵ Ibid. pág. 220

⁴⁶ Estado propio del gnóstico, cuando se ausenta de la conciencia de las cosas sensibles.

⁴⁷ Ibid. pág. 221

el elemento o artefacto mediador entre el mundo del Misterio y el mundo de la visibilidad y no puede ser más que la imaginación, ya que “*el plano ser y de conciencia que ella implica es aquel en el que los Incorpóreos del mundo del Misterio se «corporifican», toman cuerpo (lo que no significa que éste sea ya un cuerpo físico material) y donde, recíprocamente, las cosas naturales, sensibles, se espiritualizan, se «inmaterializan».*”⁴⁸ La Imaginación es el lugar de aparición de los seres espirituales, Ángeles y Espíritus, que se revisten en él con la Figura y Forma de su «cuerpo de aparición». Es aquí donde sucede las historias divinas de los profetas, que tienen su significado por ser teofanías: estas historias simbólicas configuran la *hierohistoria*.

⁴⁸ Loc. Cit.

CAPÍTULO SEGUNDO:

LA IMAGINACIÓN CREADORA: SUS FUNCIONES Y MECANISMO

Después del retorno hacia el origen de la imaginación vista como un órgano creador desde la teosofía de Ibn ‘Arabî, es necesario entender las funciones primordiales de la imaginación, entendidas desde H. Corbin.

Como explicamos anteriormente, el concepto de Imaginación creadora utilizado en esta investigación no se debe confundir con el concepto imaginación referido a lo imaginario, puesto que esta definición tuvo un lugar muy aislado dentro de la epistemología y con casi nula importancia filosófica dentro de la modernidad e incluso posteriormente⁴⁹. La imaginación, como H. Corbin la presenta, de ninguna manera debe ser comprendida como la entendería la filosofía Occidental moderna que, reduciendo la imaginación sólo a lo imaginario, y a su vez, dejándola solo como una mera función psicológica del sujeto, hace que tenga un status doble y ambiguo: es la facultad que más induce al error puesto que hace creer cosas que en la realidad no son. El concepto “imaginación” tiene una importancia crucial tal y como lo tiene un engranaje para la función de un mecanismo. Sin ella, el mecanismo de la epistemología teológica no estaría completo, faltaría una potencia que hiciera de puente entre ambos mundos. La imaginación, para ser más claros, es la encargada de unir dos mundos, de ser el intermedio entre dos polos, de ser el Hermes griego entre el Dios y el hombre que suplica respuesta y revelación.

La imaginación en sí juega un rol imprescindible dentro del sufismo, puesto que existe la necesidad de esta articulación imaginaria por razones que se argumentarán más adelante. Veremos a continuación cuáles son las funciones *esenciales* de este órgano activo, que tiene la capacidad de superar los vacíos que prevalecen cuando en una doctrina religiosa no existe este tipo de mediación.

La teofanía es la visión mediadora entre el hombre y Dios, la Imaginación por tanto es el medio en el cual se revela y simboliza aquella teofanía. No debemos olvidar la trascendencia del significado del concepto teofanía, puesto que es la manifestación de la

⁴⁹ En la tesis que estamos desarrollando no se niegan las funciones de la imaginación de filósofos modernos como Pascal, Hume, Kant; lo que se intenta plantear es una nueva manera y visión de la función de la Imaginación.

divinidad al hombre. Es por esto que la Imaginación dentro de esta relación humanidad/divinidad ocupa un lugar primordial, teniendo un rol Agente.

*“Las categorías filosóficas habituales, al igual que las categorías teológicas oficiales, resultan insuficientes dentro de una teosofía tal y como lo es la de Ibn ‘Arabî y sus discípulos”⁵⁰. No se puede encerrar esta teosofía dentro del monismo occidental puesto que se entiende y percibe de una manera distinta la consociación de lo físico y espiritual, como se puede observar en el hecho de la Encarnación. Corbin relaciona de manera íntima el docetismo teológico⁵¹ y el esoterismo islámico, ya que etimológicamente tiene relación con δοκεω, con este ‘parecer’ de las cosas, puesto que si se habla de un *subjectum Incarnationis* este no se encontrará en el plano material donde suceden los hechos históricos ni las existencias materialmente realizadas, sino que sucederá en otra realidad trascendental, donde se sitúa internamente el espíritu y los movimientos no-físicos.*

“(…) siempre en la dimensión trascendente que anuncian las teofanías, pues la «verdadera realidad» es el acontecimiento interior producido en cada alma por la Aparición que sobre ella deja su impresión.”⁵² Es aquí donde nace y se fundamenta la necesidad de una nueva facultad que entregue mediación y percepción, una muy distinta al razonamiento demostrativo o histórico, puesto que esta facultad mediadora no opera dentro de una realidad ya dada ni material y es ahí donde sucede la unión entre la realidad material y la realidad espiritual, la teofanía que revela al hombre parte de lo oculto en lo divino. Esta facultad es llamada Imaginación Activa o Creadora.

El campo de la “ciencia de la imaginación” es vasto. Desde Ibn ‘Arabî hasta H. Corbin se puede observar a la imaginación como un órgano fundamental dentro de las facultades del hombre, puesto que es mediadora. ¿Qué significa que sea una facultad mediadora? La imaginación es mediadora entre el mundo de las Ideas-imágenes y el mundo visible y sensible, al igual que el sueño es mediador entre el estado de letargo y la conciencia de vigilia; la visión del profeta del Ángel Gabriel en la forma de *Dahya al-*

⁵⁰ Ibid. pág. 181

⁵¹ La herejía docética toma este nombre de la raíz griega *dokéō* (δοκέω), que significa *parecer* o *parecerle a uno*. Es una doctrina aparecida a finales del primer siglo de la era cristiana, que afirmaba que Cristo no había sufrido la crucifixión, ya que su cuerpo sólo era aparente y no real.

⁵² Corbin, Henry “La imaginación creadora...” Ibid. pág. 182

Kalbi, el adolescente árabe reputado por su belleza, las imágenes vistas en los espejos, que no son ni objetos ni abstracciones, son realidades mediadoras; es decir, a lo que nos referimos con *mediadora* se refiere a la cualidad que culmina en la noción de *símbolo*, pues la mediación «simboliza con» los mundos entre los que media.

La “ciencia de la imaginación” vista como un reflector puede ser apodada como la ciencia de los espejos –catóptrica-, es decir, dentro de ella están todas las «superficies especulares» y las formas que en ellas aparecen. Como ciencia del *speculum* también tiene cabida dentro de la filosofía especulativa al igual que “*en una teoría de la visión y de la manifestación de lo espiritual, que saca todas las consecuencias que se derivan del hecho de que si las formas aparecen en los espejos, no están sin embargo en ellos.*”⁵³

Ahora hablaremos de la facultad imaginativa como facilitadora de epifanías y teofanías divinas a través de los sueños. Hay que dejar en claro que los sueños del ser humano son una sentencia profética que transcurre durante toda la vida del profeta, es decir, el profeta que visiona con símbolos e imágenes en sus sueños visiona toda la vida y estas visiones no transcurren en el mundo sensible. El *Ta'wîl*, que es interpretación de los símbolos e imágenes proféticos, no es un descenso a un plano inferior sino que todo lo contrario, es un ascenso y elevación a un plano superior. “*Pues, en efecto, todo lo que emerge del mundo del Misterio con forma visible -sea en un objeto sensible, en una imaginación, o en un «cuerpo de aparición»- es inspiración, notificación y advertencia divina.*”⁵⁴

Cuando se reconoce que la vida real, la vida terrenal, es del mismo orden que las visiones en sueño, todas estas visiones que suceden en el rango de la imaginación activa o que están localizadas en este lugar, requieren de una hermenéutica, un *ta'bîr*. Es necesario reconducir las visiones desde su forma aparente (*zâhir*) a su forma real y oculta (*bâtin*), esto es, para que la apariencia de lo Oculto se manifieste en la verdad. Todo lo anterior es el *Ta'wîl* que tiene una aplicación ilimitada a través de la Imaginación activa.

⁵³ Ibid. pág. 253

⁵⁴ Ibid. pág. 279

Volviendo al concepto técnico de la Imaginación activa, su función más trascendental, universal y liberadora se describe en el siguiente párrafo:

“tipificar, transmutarlo todo en Imagen-símbolo (mithal), percibiendo la correspondencia entre lo oculto y lo visible. Y esta tipificación (tamthil) de las realidades inmateriales en las realidades visibles que las manifiestan, llevada a cabo mediante el ta’wil en tanto que función por excelencia de la Imaginación activa, constituye la renovación, la recurrencia tipológica de las similitudes (tajdid al-mothol), y ésta es precisamente la creación renovada, recurrente de instante en instante (tajdid al-khalq). La función de la Imaginación en este proceso universal, y con ella la doble dimensión de la psico-cosmología, aparece así con toda claridad.”⁵⁵

Es decir, la Imaginación activa cumple un rol decodificador entre imágenes-símbolos divinos y el lenguaje -ya sea en pensamiento o de modo verbal- del humano, mostrando así realidades inmateriales e invisibles en realidades materiales y visibles del hombre. *“La divinidad está en la humanidad como la Imagen en un espejo”⁵⁶*. A partir de esta frase podríamos decir que las imágenes representativas de la divinidad se encuentran en el mundo y el órgano que tiene como rol descifrar y mostrar estas imágenes es la Imaginación activa.

A diferencia de otras doctrinas, la relación entre hombre-Dios es recíproca, pues existe una unidad del ser entre ambos. La necesidad existencial es mutua, es decir, el hombre no es extrínseco al Ser absoluto sino que forma parte ontológica del Ser.

“Pero lo propio de este ser de esencia única es diferenciarse, «personalizarse» en dos modos de existencia que corresponden a su ser oculto y su ser revelado. Ciertamente, el ser revelado (zâhir) es la manifestación (zohûr) del ser oculto (bâtin) y ambos forman una unidad indisoluble, pero ello no significa identidad existencial. Pues existencialmente lo manifestado no es lo oculto, lo exotérico no es lo esotérico, el fiel no es el Señor, la condición humana (nâsût) no es la condición divina (lâhût), aun cuando una misma realidad esencial condicione su diversificación, así como su co-

⁵⁵ Ibid. pág. 281

⁵⁶ Ibid. pág. 319

dependencia recíproca, su bi-unidad."⁵⁷ Podemos articular que el Ser tiene una esencia única, donde las existencias son las que se dividen desde el Ser, es decir, ontológicamente se comparte la *esencia* divina pero se divide la identidad existencial en dos seres: en el Ser oculto y Ser revelado. Esta participación *esencial* genera una situación dialógica y es en este punto donde Ibn 'Arabî recalca la importancia de la oración dentro de esta relación entre hombre-Dios. Esta unidad del ser es la que facilita y genera esta situación dialógica entre lo divino y lo terrenal. La creación –la criatura– tiene una función teofánica puesto que el Creador tiene este deseo por ser reconocido, lo que genera la nostalgia en él, es decir, la creación es la prueba de la existencia del Creador. Dejando fuera todo prejuicio que puede generar esta afirmación, aquí no se habla de un monismo existencial sino que va más allá de eso. Esta doctrina ontológica no es posible si se aísla el *Ens creatum* dejándolo fuera del *ens increatum*, ya que se hace incomprendible por motivos evidentes.

Es necesario definir a la *oración* en el sentido sufi diciendo que "*la oración no es petición de nada: es la expresión de un modo de ser, un medio 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.*"⁵⁸ Se dice todo esto de la oración puesto que es la forma más elevada del hombre, es el acto culminante de la Imaginación creadora. La oración del hombre es la realización de la epifanía por la cual el Dios se revela y por ella "*la «Forma de Dios» (sûrat al-Haqq) se hace visible al corazón, a la Imaginación activa que se proyecta ante ella (...)*"⁵⁹ La imaginación, al igual que un proyector que tiene como función proyectar imágenes ópticas sobre una superficie, exhibe imágenes y muestra símbolos de la divinidad en el hombre, haciendo de receptáculo, como un artefacto visionario entre el mundo y la divinidad.

La aparición que sucede en este espacio de la imaginación, esta teofanía que se revela, se puede llamar como una «trans-aparición» de la divinidad en el espejo de la humanidad, "*de modo análogo a como la luz sólo se hace visible tomando forma y «transapareciendo» a través de la figura de una vidriera.*"⁶⁰ Esta trans-aparición no es algo que se percibe o aparece en el mundo o en elementos sensibles, se descubre

⁵⁷ Ibid. pág. 286

⁵⁸ Ibid. pág. 287

⁵⁹ Ibid. pág. 288

⁶⁰ Ibid. pág. 319

mientras exista la luz que los transfigura, que sería la presencia imaginativa. Ésta sucedería en la conciencia del individuo creyente o, siguiendo con el concepto central, en la imaginación activa que devela la teofanía; a diferencia de la Encarnación cristiana que sucede en la carne, puesto que Dios se revela a través de Cristo. En este suceso, se exalta el tiempo histórico en el cual sucede la teofanía: la Encarnación, sucedería sólo en el tiempo en que Jesús estuvo vivo a través de la unión hipostática, y esa teofanía se prolongaría a través de un tiempo histórico, que es un tiempo físico abstracto y lineal y le da la razón la misma Historia, que lo sitúa como un hecho verdadero. Por el contrario de la teofanía que sucede en el sufismo la cual su tiempo es el tiempo psíquico vivido por el propio individuo, *“Las teofanías son discontinuas; cada una de ellas es una creación nueva; su historia es la historia de la individualidad psicológica, no la trama ni la causalidad de los hechos externos que no tienen realidad en sí mismos, desde que se los abstraen de los sujetos que los viven.”*⁶¹

⁶¹ Ibid. pág. 320

CAPÍTULO TERCERO: EL TIEMPO HISTÓRICO DE LA IMAGINACIÓN.

En esta tercera parte de la investigación veremos la importancia filosófica del concepto *Mundus Imaginalis* y el por qué Henry Corbin percibió en este concepto algo que no existe en la filosofía del Occidente. Para profundizar en estos aspectos, analizaremos parte de la obra de Christian Jambet: *La lógica de los Orientales: Henry Corbin y la ciencia de las Formas*. Jambet es un filósofo francés que continúa con el legado de la búsqueda del Oriente de las Luces de Henry Corbin.

La existencia de este mundo intermedio en la filosofía Oriental da lugar a los acontecimientos decisivos de la profecía y la resurrección. Es en principio el centro de una “profetología”, de una exégesis del Libro Santo. A partir de la visión de los orientales y posteriormente de Henry Corbin, se intenta valorar la imaginación en un sentido positivo, para esto “*se trata del acto por el cual se coloca en la existencia real un mundus imaginalis, un mundo de las Formas y de las Figuras, que son los trascendentales sobre los cuales los Orientales construyen su teoría de la percepción visionaria.*”⁶² Desde esta descripción, la imaginación toma un rol fundamental e irremplazable por otras facultades.

La Imaginación creadora no recibe el adjetivo de ‘creadora’ por mera metáfora, sino que lo recibe ya que crea una realidad innegable: es creadora de un universo y de lo universal en sí misma. No así la imaginación entendida sólo como una facultad que se deja llevar por lo sensible, que es una imaginación que no crea, sino que reproduce Formas y además, puede construir algo que es irreal o fantasioso. Toda realidad es parte de lo imaginal, puesto que la imaginación es un acto por el cual se coloca en la existencia real un mundo de las Formas⁶³; no es un lugar donde se recolectan Figuras universales, sino que es donde las Figuras son irremediamente singulares, y “*H. Corbin busca, en los Orientales, Figuras de la subjetividad irreductibles al universal-concreto*”⁶⁴.

El *mundus imaginalis* tiene la capacidad de creación y de constituir una nueva visión dentro de la filosofía, logrando un cruce entre la lógica del Oriente con la del Occidente. Corbin evidencia que en el Occidente existe “*el conflicto entre la teología y la filosofía,*

⁶²Jambet, Christian. *La lógica de los Orientales: Henry Corbin y la ciencia de las Formas*. Fondo de Cultura Económica. México 1989. pág. 13

⁶³ Véase Ibid. pág. 13

⁶⁴ Ibid. pág. 17

entre la ley y el saber, entre el símbolo y la historia. Conflicto que va en aumento con la evolución del averroísmo y la ambigüedad que pesa sobre él.”⁶⁵ A partir de esto debemos aclarar que, además del significado geográfico de los términos Occidente y Oriente, tanto en Sohrawardî como en Corbin, contienen un sentido simbólico, metafísico y espiritual, que se aleja de lo geográfico -desvelado por el *ta'wil*-. Occidente se identifica con el mundo de la materia, de la *physis* material. Es reconocido en el conocimiento gnóstico por estar en tinieblas, donde es necesario actualizar en él las cosas sensibles en cosas inteligibles⁶⁶. El Oriente es el mundo del ángel, de la luz y las visiones inteligibles, está relacionado con las tierras de la revelación. Y la Imaginación creadora sería el puente metafísico que une ambos lugares⁶⁷.

Continuando con el desarrollo del lugar de la Imaginación creadora, ésta es el artefacto que abre las cerraduras que se encuentran en las filosofías dogmáticas y amplía los horizontes filosóficos Occidentales. La ampliación consiste en tomar el concepto de Imaginación sacándola del contexto de ‘lo imaginario’ para así hacerla sobrepasar las facultades del hombre, dándole un carácter de creadora, de donadora de Formas y Figuras, puesto que “*La imaginación creadora (quwwat al-jayāl) determina las presencias, las existencias que son a la vez inmateriales y reales.*”⁶⁸. La Imaginación activa no sólo tiene la capacidad de reproducir lo que lo sensible nos entrega, ni tampoco sólo ayuda al hombre a hacer relaciones entre símbolos, sino también puede producir Formas y Figuras que no necesariamente provienen desde otra facultad, en otros términos, crea realidad mediante estos símbolos.

Podríamos interpretar el artefacto de la Imaginación como un puente imaginario entre el Occidente y el Oriente; no tiene nación ni espacio tangible, es un lugar ‘utópico’ en referencia al significado de ‘ningún lugar’. Es el camino del iluminado, es un límite invisible entre la historia y la metahistoria, además de ser un órgano que reúne lo sensible con lo inteligible. Le da al hombre la posibilidad de poder reunirse con lo divino de manera humana y transponerlo a símbolos legibles. El *mundus imaginalis* es

⁶⁵ Corbin, Henry. “La Imaginación creadora...”. pág. 25

⁶⁶ Corbin, Henry. *Sihaboddin Yahyā Sohrawardī, El encuentro con el ángel*. Editorial Trotta. Madrid 2002. pág. 122

⁶⁷ Con respecto a lo que se acaba de decir, podemos hacer una relación directa con la crítica que hace Corbin al mundo Occidental: la falta de esta imaginación Agente en la relación entre el mundo y Dios visto desde el misticismo sufí como una falta del desarrollo en el sentido de conexión espiritual con lo revelado.

⁶⁸ Ibid. pág.51

un lugar que da la posibilidad de abstraerse de la existencia histórica tal como la entendemos.

Todo este sistema imaginario se trata de una filosofía llegada a su madurez, donde la imaginación puede generar un recorrido ideal de las Formas y puede lograr que estas lleguen a un sentido de la vida concreto, a través del *ta'wil*. Podemos extraer de ella visiones y simbologías que generan una existencia real de un plano intermedio entre lo divino y el hombre, haciéndolo partícipe de un esquema fundador, transhistórico.

Después de lo anterior es natural preguntarnos ¿por qué el concepto *mundus imaginalis* sería importante dentro de la existencia del hombre? La Imaginación creadora, como concepto técnico, plantea un cambio en la lógica tradicional, manteniendo significaciones y organizaciones en las tentaciones de la universalización y unificación presentes; ella –la imaginación- logra una exploración desde lo tradicional a lo posible, saliéndose de la simple cualidad de pensar lo imaginario con lo sensible que le imponen las disciplinas Occidentales. Desde el *ta'wil*, los estratos Occidentales estarían en relación con salir de la oscuridad de la materia hacia la luz de lo inteligible del Oriente, transitando por el puente del *mundus imaginalis*

Este concepto gana su importancia puesto que los hombres, además de recibir información a partir de lo material, también tienen acceso a una red de simbolismos inteligibles. Según Jambet, lo que al hombre lo hace sujeto es su relación con las cosas a partir de lo simbólico, donde genera un tejido de símbolos que lo constituyen como tal, todo esto nace a partir de estas Formas transhistóricas. Puesto que la filosofía es la manifestación especulativa de estas Formas, éstas se pueden homologar dándole un sentido distinto a la realidad histórica: “*No hay nada en el presente que no sea la expresión material, múltiple, compleja, de estas Formas transhistóricas y de los conflictos que ellas mismas expresan.*”⁶⁹ La percepción especulativa de estas Formas y de las Ideas podría guiarnos hacia el sentido histórico que buscamos. El hombre tiene una existencia histórica, está sumergido en acontecimientos acoplados cronológicamente, pero no podemos negar que los hombres no sólo viven en un tiempo neutro según los ritmos naturales.

⁶⁹ Jambet. “La lógica de los Orientales...” Ibid. pág. 11

Según Jambet, toda la tesis sobre el *mundus imaginalis* comienza desde la oposición a la creencia de “*la historia acabada*” hegeliana. Lo que a H. Corbin lo separa de la filosofía hegeliana es el cuestionamiento de la existencia histórica del hombre y la problematización del devenir del hombre en la historia, puesto que dentro de la filosofía “*La prosopopeya hegeliana parecía haber dado una solución satisfactoria al conflicto de la historia real y de la significación racional que debe manifestar*”⁷⁰; se hace una distinción entre el ser histórico y el ser natural, bajo el argumento que el hombre no vive sólo en un tiempo neutro. Es así como se abre otro campo más allá de esa deriva “secularizante” de Hegel: se admite que el hombre está formado por lazos lógicos de lo simbólico e imaginario, desprendidos desde lo real y de esto se deduce una temporalidad más real y concreta que la misma cronología histórica⁷¹.

Hay una relación entre lo imaginal y lo historial, que H. Corbin descubre, relaciona y piensa en conjunto. A partir de lo imaginario podrían revelarse otros modos de historicidad: sin necesariamente tener origen en la historia tal y como la conocemos, se podría crear el camino de ‘otra historia’.

Nos detendremos en este punto porque es importante entender y relacionar cabalmente los conceptos corbinianos para poder tener una buena comprensión sobre cómo Corbin entiende y crea un paralelo con la Historia universal. Existe la palabra francesa *existentiel/les* que en español significa existencial/les y Corbin acuña el neologismo *existentiales* que no tiene traducción en español. “*En cuanto a su sentido, debe tenerse en cuenta que existentiel tiene como referencia la existencia histórica, y existencial, la existencia metahistórica; son, pues, homólogos (...) al par “historicidad”/ “historialidad”. Desde el punto de vista de la Ontología, podría decirse que existentiel se remite al orden de lo óntico, y existencial, al de lo ontológico.*”⁷² A partir de esto, podemos llegar a lo siguiente: como *existentiel* está relacionado con la existencia histórica, *existential* está en relación con la existencia metahistórica. El primer concepto se relaciona con lo óntico, que lleva a la historicidad; el segundo concepto con lo ontológico, que lleva a la *historialidad*.

⁷⁰ Ibid. pág. 14

⁷¹ Ibid. pág. 11

⁷² Corbin, Henry. *El Imam oculto*. Editorial Losada. Madrid 2005. pág. 172 (N. de los T.)

Es así como Henry Corbin comienza un estudio sobre la historicidad del hombre, donde investiga parte del trabajo de Heidegger, que muestra que en las raíces ontológicas de la ciencia histórica, hay algo más original que el sentido ordinario de la historia comúnmente entendida, “(...) pone en manifiesto que existe una historicidad más original, más primitiva, que lo que se denomina la historia universal, la historia de los acontecimientos exteriores, la Weltgeschichte, en pocas palabras, la historia en el sentido ordinario y corriente de la palabra”⁷³ Corbin, para significar este sentido de la historia más esotérico y oculto lo llama *historialidad*, el cual está en homologación al término historicidad.

Así como Corbin crea un sentido de la historia nuevo llamado *historialidad* -que se relaciona con lo ontológico-, existe la equiparación entre historia y metahistoria. La metahistoria es el alejamiento de la historia, donde se “(...) interrumpe el curso de la historia, invierte la relación de causalidad ordinaria entre la historia y la subjetividad.”⁷⁴ Hay un traspaso que existe al comprender que desde la historia comúnmente entendida, podemos llegar a una metahistoria y ese traspaso es llamado transhistoria: “Es una afiliación directa al mundo divino y como tal se mantiene, trascendiendo todas las ataduras y convenciones sociales. Es por ello por lo que su significación mantiene su carácter transhistórico, como un antídoto para la obsesión por el «sentido de la historia»”⁷⁵ Esto es una crítica directa por parte de H. Corbin hacia el historicismo.

A partir de toda esta nueva realidad histórica creada por la hermenéutica espiritual, se genera la necesidad de forjar otro término en relación a los Libros santos llamado la *hierohistoria*. Este término “Se trata de lo que he designado luego con el término de *hierohistoria*, historia sacra, que no apunta en absoluto a los hechos exteriores de una “historia sagrada”, de una “historia de salvación”, sino a algo más original, a saber, lo esotérico oculto bajo el fenómeno de la apariencia literal, la de los relatos de los Libros santos.”⁷⁶ Es así como nace éste término corbiniano para referirnos al sentido oculto de las historias sagradas. Aquí, pues, tenemos otra cita que se refiere al sentido histórico de la hierohistoria: “(...) mientras que en el plano de la evidencia sensible, en el que se desarrolla lo que nosotros llamamos «la historia», en el significado, es decir, la verdadera naturaleza de esas historias, que son esencialmente «historias

⁷³ Ibid. pág. 177

⁷⁴ Jambet. “La lógica de los Orientales...”. pág. 15

⁷⁵ Corbin, Henry. “La Imaginación creadora...”. pág. 84

⁷⁶ Ibid. pág. 178

simbólicas», no podría percibirse. Tales «historias simbólicas» configuran la hierohistoria.»⁷⁷

Entre todos estos términos corbinianos (*Existential- Historialidad- Transhistoria- Metahistoria- Hierohistoria*) hay sutiles diferencias que están entregadas entre líneas. Todas las definiciones que acaban de ser dadas enmarcan el sentido ‘historial’ del *mundus imaginalis*, donde suceden los acontecimientos de las Formas y Figuras; y a su vez, este nuevo sentido ‘historial’ es sólo posible puesto que existe un *mundus imaginalis*.

H. Corbin descubre que la existencia humana debe concebirse como una revelación: ella es a la vez significativa y significada. En el origen del ser histórico del hombre hay una hermenéutica, una fundación de la existencia, una creación de la realidad humana: hay un mundo que es siempre un conjunto de símbolos interpretables. H. Corbin dispone a la hermenéutica como una llave maestra fundamental ya que “(...) *la hermenéutica filosófica es esencialmente la llave que abre el sentido oculto (etimológicamente, lo esotérico) bajo los enunciados exotéricos.*”⁷⁸ Desde esta perspectiva, podemos decir que la existencia no es hecha posible por la historia, sino al contrario, la historia es hecha posible por la existencia, por la revelación, por la interpretación de los universos simbólicos. Hay un alejamiento de la historia, pero no una total separación, sino que se busca el origen de esta, donde se une la metahistoria y la existencia histórica que desde ella se funda. En este sentido, vemos una importancia primordial en la hermenéutica, en la interpretación de los símbolos que forman a la historia. La hermenéutica es la llave que permite la creación del *mundus imaginalis* de Corbin, donde se hace posible el retorno al origen. “*La hermenéutica no consiste en deliberar sobre conceptos, es esencialmente el desvelamiento de lo que sucede en nosotros, el desvelamiento de lo que nos hace emitir una determinada concepción, visión o proyección, cuando nuestra pasión deviene acción, un padecer activo, profético-poiético*”⁷⁹.

Para H. Corbin, la idea de hermenéutica aparece bajo el inicio de *Sein und Zeit* en el cual Heidegger tiene un mérito colosal en centrar en la hermenéutica el acto propio del filosofar. El término hermenéutica es la interpretación de textos más allá de una descripción objetiva y es un concepto que dentro de la filosofía no había sido retomado

⁷⁷ Ibid. pág. 221

⁷⁸ Corbin, Henry. “*El Imam oculto...*” pág. 169

⁷⁹ Ibid. pág. 171

ni reutilizado por los filósofos. Heidegger, para Corbin, puso nuevamente la Hermenéutica en boga del quehacer filosófico.

Desde la hermenéutica hay una lejanía de la historia a como se entiende ordinariamente: un alejamiento de la relación causal común entre los hechos y el sujeto. Este alejamiento de la historia es llamado metahistoria, donde se interrumpe la historia universal. Hay una relación común entre la existencia y la historia, como decíamos anteriormente, en donde el sentido común de la historia hace posible la existencia, pero lo que logramos con la fenomenología de Corbin es una inversión de roles, donde la existencia hace posible a la historia. Se descubre un alejamiento y división entre el sujeto y la historia, donde se nos entrega un sentido verdadero de la existencia humana. Tal como dice Jambet en una comparación entre fenomenologías: *“Si la fenomenología de Hegel tiene por objeto la supremacía, la de Henry Corbin tiene por objeto esta rebelión auténtica del alma, que excede la angustia y el fastidio, para descubrirse en su verdadera patria: las Formas transhistóricas, las Formas de la hierohistoria.”*⁸⁰. A partir de esto surge la siguiente pregunta: ¿Cuál es el rol de la Imaginación creadora en este sentido? Su rol es primordial, puesto que es el motor o artefacto que hace posible lo anterior, es decir, facilita el alejamiento y la abstracción de la historia y es, gracias a ella, posible crear otra historia, una metahistoria. Podríamos pensar a la imaginación como creadora de la abstracción y encuentro con el origen del hombre, como dice Jambet: *“La realidad es imaginación y la imaginación creadora es creación de realidad. Es la clave del Oriente de las Luces, el corazón de toda gnosis oriental, es lo que, más allá de las diferencias sistemáticas, unifica el “continente” oriental”*⁸¹. Esto es lo fundamental y diferente que H. Corbin vio en las filosofías Orientales en relación a las filosofías dogmáticas: un órgano que facilitaba el desprendimiento del sujeto con respecto a la historia, dando la posibilidad de creación absoluta.

Corbin tenía una intención marcada por la complicidad con los filósofos del oriente. Ella consistía en reconciliar la filosofía de los Orientales del Oriente con la de los Orientales del Occidente y así hacer vivir las Figuras y Formas emblemáticas de la ‘otra historia’. Como dice Corbin en el libro *“Philosophie iranienne”*:

⁸⁰ Jambet *“La lógica de los orientales...”*. Ibid. pág. 15

⁸¹ Ibid. pág. 38

*“Ni la vida, ni la muerte, ni el futuro ni el pasado, son atributos de las cosas. Son atributos del alma. Es el alma que confiere estos atributos a las cosas que declara presentes o pasadas. No se trata de luchar contra un pasado que se muere, ni de tomar a cargo un pasado muerto, se trata de comprender que hay cuestiones que no han cesado y no cesarán de imponerse a la humanidad. Se trata de ser testigo indomable y, por lo mismo, testimonio en el presente del ser futuro.”*⁸² Es un despojo total de la cronología que heredamos como hijos de la Historia, dentro de la finitud que significa el estar insertos en una época histórica. H. Corbin vio en la Gnosis otra vía, es decir, otro sentido del más allá –de la historia- liberado por la Imaginación creadora: *“Lo propio de la gnosis es sacar a la luz una pluralidad de tiempos, una temporalidad autónoma donde el acto de presencia del gnóstico funda un tiempo presencial. Este tiempo es medido por alejamientos sucesivos.”*⁸³ Podemos así interpretar que el pasado, el presente y el porvenir mirados desde la gnosis, son sólo percepciones esclavizadas por siglos de filosofía encadenada a la Historia y al tiempo cronológico que ella conlleva. Corbin busca una temporalidad del tiempo que no es lo que Heidegger veía en la temporalidad donde se marcaba nuestra finitud, donde nuestro porvenir nos destinaba específicamente como un ‘ser-para-la-muerte’.

Al contrario de lo que se podría pensar, H. Corbin no quiere agregar una doctrina de la imaginación a las doctrinas Occidentales, sino que es un intento de que a partir de la imaginación se generen dudas sobre nuestra concepción de las bases, que están construidas sobre *definiciones primarias*, sobre sus evidencias. *“¿Por qué lo que nos es real es para nosotros lo real? ¿Por qué pensamos lo necesario según una lógica que es nuestra? ¿Por qué lo histórico y lo no histórico se desglosan para nosotros como lo hacen?”*⁸⁴ La fenomenología de Corbin es un intento de enlace entre Occidente y Oriente, un replanteamiento de las bases puesto que la metafísica del Oriente, donde se incluye el órgano de la imaginación creadora, se puede comparar con los sistemas metafísicos más sólidos del Occidente.

⁸² Ibid. pág. 19

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid. pág. 21

Después de insertar a la Imaginación creadora en el tiempo histórico imaginal que pertenece, que Corbin le otorga, podemos continuar con la importancia que tiene el concepto *mundus imaginalis* dentro de la filosofía:

¿Qué es lo que le entrega a este concepto un grado de importancia dentro de la filosofía?

Todo este estudio sobre la Imaginación comienza desde la relación de las revelaciones con respecto a la facultad imaginativa y la inspiración divina que existe en esas revelaciones. Para Corbin, Ibn ‘Arabî tenía esa preocupación primera que consistía en cómo el hombre se relaciona con la divinidad y “(...) *todo el concepto metafísico de la imaginación está en función de este mundo intermedio. Todas las realidades esenciales del ser (haqâ’iq al-wojûd) se manifiestan ahí en Imágenes reales; cuando un elemento manifestado a los sentidos o al intelecto reclama una hermenéutica (ta’wîl) por poseer un significado que trasciende al simple dato y lo convierte en símbolo, esta verdad simbólica implica una percepción en el plano de la Imaginación activa.*”⁸⁵ A partir del párrafo anterior, podemos decir que la Imaginación activa es el órgano necesario para que el hombre logre una hermenéutica con respecto a información que necesita de una significación más profunda; la simbología de términos y formas que se presentan pasan por la Imaginación activa.

La Imaginación creadora tiene un grado intermediario en la jerarquía del universo metafísico puesto que la:

*“Imaginación activa es esencialmente el órgano de las teofanías, porque es el órgano de la Creación y la Creación es esencialmente teofanía. Además, como hemos dicho, en la misma medida en que el Ser divino es Creador por haber querido conocerse en seres que lo conozcan, es imposible decir que la Imaginación sea «ilusoria», puesto que es el órgano y la substancia de esa auto-revelación. Nuestro ser manifestado es esa Imaginación divina; nuestra propia Imaginación es Imaginación en la suya.”*⁸⁶ Sin imaginación no existe revelación y por ende no hay angelología. La importancia que contiene la Imaginación creadora es su relación con la angelología, puesto que ella encierra a esta ciencia de estudio de los ángeles.

⁸⁵ Corbin, Henry “*La Imaginación creadora...*” pág. 222

⁸⁶ *Ibid.*

CONCLUSIÓN:

A lo largo de la investigación hicimos la distinción entre lo imaginario y lo ‘imaginal’ para evitar caer en las concepciones habituales del concepto, para alejar la definición común de *imaginación* existente en la filosofía moderna. Nos centramos en el concepto técnico creado por Henry Corbin: la Imaginación creadora. Especificamos la ciencia que habita este mundo intermedio llamada Angelología islámica. El lugar del ángel es el *mundus imaginalis* y bajo esta afirmación la Imaginación creadora es el antídoto de los dos polos opuestos del monoteísmo: el *agnosticismo*, el cual deja a Dios como totalmente inefable e incommunicable con el ser humano; y el *antropomorfismo*, que le entrega atributos humanos a Dios, aterrizándolo al mundo y despojándolo de su eterna divinidad.

La Imaginación creadora tiene dos características específicas: puede comunicar al hombre con lo divino revelándole símbolos, figuras o formas provenientes de él; y a su vez, puede mantener el carácter inefable de la divinidad, ya que es distancia o puente entre el hombre y Dios. Hay una función descendente, que marca el plano intermedio del *mundus imaginalis*, entre el mundo inteligible puro -el de los Nombres Divinos, las Inteligencias y las ideas arquetípicas- y el mundo sensible de las cosas materiales, última etapa del descenso. Y hay una función en el sentido de retorno o ascendente, hacia lo divino.

Después de haber reconocido el rol del ángel y de la Imaginación creadora, surge la siguiente pregunta:

¿Qué sucede cuándo hay despojo del ángel dentro de la relación mundo-Dios?

En el Concilio de Nicea en el año 325, donde el cristianismo acepta la visión de la cristología y deja de lado la cristo-angelología, toma la decisión de prescindir completamente de la figura del ángel dentro de la relación entre el hombre y Dios. Esto, para Corbin, determina el nihilismo⁸⁷ de Occidente ante los hechos sacralizados, puesto que, poniendo al hombre en el mismo plano de la divinidad, se da la terrible secularización de la institución eclesial y además, la pérdida de la “persona”.

⁸⁷ “Se trata en esencia del nihilismo metafísico, procedente del agnosticismo radical, de la negativa a “reconocer alguna realidad que trascienda el horizonte empírico y las certezas racionales.” Corbin, Henry “La paradoja del monoteísmo...” pág. 237

Corbin, en *La Paradoja del Monoteísmo*, hace una crítica que nos parece fundamental recalcar en este punto de la tesis y que puede llevar el problema del despojo del ángel a hechos históricos concretos. El cristianismo post-niceno, al desechar la idea de cristo-angelología por considerarla monofisita⁸⁸ –puesto que enaltecen el dogma de la Encarnación- crea la institución de la Iglesia que sirve como nuevo puente entre la relación del hombre con Dios, es decir, ocupa el lugar –pero ocultándolo- del *mundus imaginalis*. La Iglesia, que es el cuerpo de Cristo en la tierra, pierde poder sagrado en la modernidad, puesto que la Iglesia se transforma en una institución estatal, es decir, es parte de la secularización. Se hace una distinción específica entre *sacralización* y *secularización*⁸⁹, debido a que en “*la separación de la Iglesia y el Estado, allí donde se produce, consume sin duda la desacralización y la secularización de la vida pública.*”⁹⁰ Corbin explica que mientras sucede esta desacralización, se quita el trasfondo de las mismas instituciones y a su vez, esto sucede en el hombre, más específicamente, en el mundo interior de las almas humanas. Es aquí donde se afirma la crítica, ya que al personalizar lo sagrado -al poner al hombre al lado de Dios- el hombre también pasa a ser parte de la sacralización, por ende, se vuelve mundana y esto conlleva que lo teológico pasa a ser lo sociológico, es decir, el lugar del *theos* es tomado por lo *social*. La filosofía ya no se dirige hacia la teología sino que se vuelve subyugada por la sociología.

Vemos a la Iglesia –presa de la secularización- como institución que desacraliza esta relación entre el mundo-Dios y despoja al alma humana de la posibilidad de conexión con lo divino, además de facilitar a la época moderna el concepto de totalitarismo del Estado, puesto que el hombre se pone en el mismo estrato que Dios. Esto lo podemos poner en contraposición con el mundo Oriental, donde existe aún la doctrina Imaginal, como por ejemplo el shiísmo, que es la única doctrina que ha protegido la relación divina entre el Dios y sus creyentes, siguiendo siempre viva esta orden. Mientras todas las religiones persiguen la realidad, solo la shií continúa, existe y cree que esta particularidad será eterna entre la humanidad y Dios.

⁸⁸ Es una doctrina teológica que sostiene que en Jesús sólo está presente la naturaleza divina, pero no la humana.

⁸⁹ Sacralización se entiende como “el anuncio reconocido, por el sentimiento íntimo, de un mundo sacrosanto trascendente (‘alam al-qods) en los fenómenos y las apariencias de este mundo.” Secularización “apunta a la destrucción del plano metafísico”. “La paradoja del monoteísmo...” pág. 238

⁹⁰ Corbin, Henry. “*La paradoja del monoteísmo...*” pág. 239

Creemos que en el desarrollo de este trabajo logramos desvelar parte de la existencia y funcionamiento del concepto *mundus imaginalis*. Debemos aclarar que para entender y a su vez, explicar con profundidad el rol de la imaginación dentro de la relación entre el hombre y Dios es necesario un despliegue mucho mayor.

Después de haber adulado durante la investigación la importancia del *mundus imaginalis* podemos preguntarnos si efectivamente es necesario un concepto técnico como el de Imaginación creadora en la visión de Occidente. Tenemos que tener en cuenta que con la Imaginación creadora nace un mundo el cual da la posibilidad de crear realidades y por ende, de crear otras historias además de la que conocemos. Es por eso que Corbin nos respondería que sí es necesario un concepto con ese adjetivo fundamental, el de la creación, ya que es un generador de posibilidades tanto en la filosofía como en la particular visión del hombre.

Desentrañar lo que realmente significa el mundo Imaginal es comenzar desde lo más exterior o exotérico, para llegar al lugar más profundo y oculto de los símbolos, Formas o Figuras representadas en este espacio intermedio. Después de haber dado un recorrido por la *historialidad* y entender lo que conlleva el *mundus imaginalis* o *mundo Imaginal* dentro de toda vía mística sufi, hay que entender que este concepto está tan presente en nosotros como lejano. Podemos preguntarle al místico: ‘¿Dónde se encuentra el mundo intermedio en el cual vive el Ángel y se proyectan las Formas transhistóricas?’ y nos responderá: “*Debes saber que el mundus imaginalis (al-‘alām al mitālī, mundo de las Formas imaginables) es un universo espiritual de sustancia luminosa; por una parte, tiene afinidad con la sustancia material, porque es objeto de percepción y está dotado de extensión; por otra parte, tiene afinidad con la sustancia inteligible separada, porque su naturaleza es pura luz. No es ni un cuerpo material compuesto, ni una sustancia inteligible separada, porque es un bazarj, es decir, un intermundo, un límite que separa al uno del otro.*” (Dā’ūd Qaysarī muerto en 751/1350).⁹¹

⁹¹ Corbin, Henry. *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Ediciones Siruela. Madrid 2006. pág. 169

BIBLIOGRAFÍA:

- ❖ Corbin, Henry. *La Imaginación Creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. Ediciones Destino Barcelona, 1997
- ❖ Corbin, Henry. *La paradoja del monoteísmo*. Editorial Losada. Madrid, 2003.
- ❖ Corbin, Henry. *Avicena y el relato visionario*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1995.
- ❖ Corbin, Henry. *Tiempo cíclico y Gnosis Ismailí*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 2003
- ❖ Corbin, Henry. *El Imam oculto*. Editorial Losada. Madrid, 2005
- ❖ Corbin, Henry. *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Ediciones Siruela. Madrid, 2006.
- ❖ Corbin, Henry. *Sihaboddín Yahyá Sohravardí, El encuentro con el ángel*. Editorial Trotta. Madrid, 2002.
- ❖ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Editorial Gredos. Madrid, 1997
- ❖ Jambet, Christian. *La lógica de los Orientales: Henry Corbin y la ciencia de las Formas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1989.



Ahmada Qazālī y su discípulo