

***Fuṣūṣ al-ḥikam* y los desafíos filosóficos de un libro visionario**

Fuṣūṣ al-ḥikam and the philosophical
challenges of a visionary book

Antonio de Diego González*

Resumen

Fuṣūṣ al-ḥikam es una de las obras más importantes del místico y pensador andalusí Muḥyī l-dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240). Este texto, uno de los más bellos ejemplos del pensamiento medieval, constituye un auténtico repositorio simbólico del saber de la tradición abrahámica. Al mismo tiempo, el maestro murciano atribuye esta obra a una experiencia visionaria en forma de conocimiento descendido de la que él se sintió un mero transcriptor. Este trabajo propone analizar simbólicamente los desafíos de un libro visionario y, por otra parte, los recursos que este utiliza: los profetas como arquetipos para justificar la antropología trascendental del ser humano perfecto (*al-insān al-kāmil*) y la metodología de la “cadena engarzada” para legitimar un saber más allá de la razón.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī. Filosofía medieval. Sufismo. Hermenéutica. Mística Islámica.

Abstract

Fuṣūṣ al-ḥikam is one of the most important works of the Andalusian mystic and thinker Muḥyī l-dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240). This text, one of the most beautiful examples of medieval thought, constitutes an authentic symbolic repository of the knowledge of the Abrahamic tradition. At the same time, the Murcian master attributes this work to a visionary experience in the form of descended knowledge of which he felt himself to be a mere transcriber. This paper proposes to analyze symbolically the challenges of a visionary book and, on the other hand, the resources it uses: the prophets as archetypes to justify the transcendental anthropology of the perfect human being (*al-insān al-kāmil*) and the methodology of the “strung chain” to legitimize a knowledge beyond reason.

Keywords: Ibn ‘Arabī. Medieval philosophy. Sufism. Hermeneutics. Islamic Mysticism.

Artigo submetido em 14 de outubro de 2022 e aprovado em 25 de novembro de 2023.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Profesor en la Universidad de Málaga. País de origen: Espanha. E-mail: adediegog@uma.es.

Introducción: Los nuevos desafíos de un libro antiguo

Hubo un tiempo en el que las taxonomías del pensamiento no eran tan estrictas como en una nuestra época. Antes de la Modernidad, los filósofos podían hacer poesía y los místicos filosofía sin mayores problemas. Religión y ciencia se complementaban mutuamente para buscar la verdad y la experiencia visionaria era una herramienta más en ese camino. Existía un conocimiento que traspasaba la razón y llegaba a los estadios más profundos del *logos* produciendo en el cognoscente una sensación de profundo despliegue, no solo de su mente sino de su ser. En algunas ocasiones con palabras, pero la mayoría de las veces sin ellas. A esa experiencia es lo que llamamos mística, pues en la mística las palabras y el sujeto se disuelven dando paso a una nueva experiencia epistemológica. Después de esto, la experiencia tan solo puede expresarse a través de alegorías o metáforas de lo vivido. Durante la Edad Media eso que llamamos mística pervivió, con algunos problemas con la oficialidad religiosa, y en culturas que tenían una hermenéutica dinámica, como la islámica, tuvo un lugar preferente entre las formas de conocimiento.¹

Sin embargo, unos siglos después, la Modernidad, con su mecanicismo y materialismo, proscribió “racionalmente” esta forma de conocer. (ARNAU, 2017). El saber imaginal, que se producía más allá de la razón, las verdades reveladas se convirtieron en mensurables, lo inconmensurable progresivamente fue disminuyendo hasta desaparecer. Carl Gustav Jung, en un texto de 1939 sobre pensamiento oriental, se mostraba crítico y contundente a este respecto:

En Occidente creemos que una verdad solo es concluyente cuando podemos verificarla mediante hechos externos. Depositamos nuestra fe en observaciones escrupulosamente exactas y en el examen de la naturaleza; de no darse una concordancia entre nuestras verdades y el devenir del mundo externo, juzgamos que las primeras son “meramente subjetivas”. (JUNG OC, 11, §778).

Las verdades imaginables, de esa forma, fueron sustituidas en nuestro mundo, no hubo más espacio para lo que nuestra imaginación producía. El dato, el hecho empírico y la “auténtica realidad” fueron considerados “verdad”, por más

¹ Véanse los trabajos del islamólogo francés Henry Corbin, en particular *La imaginación creadora en el Sufismo de Ibn Arabi* (1958) y *La Historia de la Filosofía Islámica* (1986), sobre la experiencia visionaria y la vivencia imaginal en el mundo islámico.

que estas apreciaciones fueran finitas y pudieran incurrir en cierta idolatría epistemológica. (BARFIELD, 2015). Una idolatría de la que no nos hemos recuperado ni en las ciencias naturales ni en las ciencias sociales y que amenazan, con fuerza, a las humanidades como disciplina. Por eso, hoy domina en las humanidades una sensación de anhelar un empirismo y un materialismo metodológico y no otorgamos, salvo excepciones, oportunidades para que las *epistemes* de otras épocas y culturas dialoguen con nosotros como iguales. Es más, a menudo intentamos que estas hablen nuestro “idioma intelectual” y, si no es así, los reducimos a la categoría literaria de ficción, es decir sin fundamentos de realidad. Hemos construido una ciencia que teme, claramente, a lo subjetivo. (JUNG, OC, 11, §767).

Esta situación genera que, a menudo, los estudios y traducciones de autores de culturas y tiempos lejanos, para nosotros, sean complejos de abordar. El hecho de no dejarles hablar a ellos mismos, imponemos cierto deseo de verosimilitud y arruinamos sus argumentos y propuestas. El deseo moderno de control se hace evidente y nuestros autores sucumben ante él. Al fin y al cabo, todo ha de estar bajo nuestras lógicas y premisas. Sin embargo, y es uno de los objetivos de este trabajo, ¿qué ocurriría si dejásemos hablar al autor del texto desde sus claves intelectuales?

No se trata de renunciar a las técnicas historiográficas o las herramientas filosóficas contemporáneas, tan solo jugar el juego del autor e intentar comprender que subyace detrás de la experiencia que el autor nos cuenta. El siglo XX vio como pensadores de la talla del propio Jung, J. Campbell o H. Corbin proponían estas dinámicas de trabajo intelectual. Los resultados, aunque criticados por algunos, son evidentes. Los textos antiguos emergían en su riqueza y nos contaban cosas que el hombre contemporáneo ni siquiera les había pedido. Jung fue, quizás, el más clarividente de todos cuando aplicó esta escucha activa hacia la alquimia y el resultado de lo que experimentó lo aplicó a sus terapias psicoanalíticas. Lo cierto es que tras las propuestas de lectura de Jung o Corbin había una gran humildad frente al autor y su contexto, sin ápice de reivindicación política como, por ejemplo, en las metodologías de Foucault. Al mismo tiempo que la ciencia contemporánea se convertía más en técnica que en saber, estos

autores supieron volver a escuchar a los protagonistas de los textos y sus contextos.

Es mi intención en este artículo explorar este problema en uno de los textos visionarios más fascinantes de la Edad Media: *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Los engarces de las sabidurías*) de Muḥyī l-dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240). Considerado uno de los textos clave del autor andalusí, se trata de un libro muy especial en forma y fondo. Tras, casi ochocientos años, goza de una notable actualidad y una privilegiada atención por parte de los islamólogos. Un texto filosófico de primer nivel que pocos aprecian como tal, fijándose con más interés en el rico lenguaje y la narración que despliega Ibn ‘Arabī que en la experiencia visionaria y epistemológica que nos transmite, la cual sirve como medio para abordar una pléyade de problemas filosóficos y teológicos.

Fuṣūṣ al-ḥikam lo tendría todo para ser una de las grandes obras filosóficas de la Edad Media y, sin embargo, los historiadores de la filosofía la rechazan a menudo por ser excesivamente “mística” —sin indagar, por supuesto, en la naturaleza epistemológica de esta experiencia— y por no incluir “citas directas” de autores filosóficos. Esta es una obra que historiográficamente ha recibido la etiqueta de literaria cuando, seguramente, Ibn ‘Arabī no tenía ningún interés en hacer una obra de ficción literaria. Su forma críptica, su lenguaje poético y visionario complican la labor del historiador de la filosofía que, aplicando un análisis puramente moderno, tiene la tentación de apartarla del canon. Filósofos como Peter Kingsley (2019) o Giorgio Colli (1990) ya advirtieron, desde el análisis del mundo griego arcaico y clásico, del peligro de expulsar del canon filosófico a autores que, a nuestro entendimiento actual, no encajan con lo filosófico definido por la historia de la Filosofía. De esa forma, se pierden conceptos y símbolos claves para los autores que sí consideramos filosóficos y se interpreta desde el puro materialismo histórico-conceptual. Este tema merecería un estudio ampliado para ver la fundamentación filosófica del *Shaykh al-Akbar* y su reposicionamiento en la historiografía filosófica, pero sin perder el peso simbólico de la obra.

Pero más allá de esto, *Fuṣūṣ al-ḥikam* nos ofrece una oportunidad para hacer filosofía contemporánea sobre temas universales, porque, ante todo, esta

obra es universal. Lo que nos narra este complejo texto son problemas que la filosofía ha tratado y que representan asuntos profundos como el uso arquetipos bajo una puesta en escena islámica. La gran riqueza de Ibn ‘Arabī es hablarnos de la cosmología, de la antropología o de la epistemología a través de metáforas y símbolos, algo que hace a lo largo de su gran obra, pero es en *Fuṣūṣ al-ḥikam* donde mejor lo sintetiza y lo expone. Este libro es un auténtico repositorio simbólico del saber de la tradición abrahámica y así nos lo demuestra con un conocimiento profundo de la tradición. Para hacerlo aún más interesante Ibn ‘Arabī atribuye esta obra a una experiencia visionaria en forma de conocimiento descendido de la que él se sintió un mero transcriptor (*mutarjim*) en vez de autor. (IBN ‘ARABĪ, 1946, p. 47).

La premisa metodológica de este artículo es aceptar —aunque solo sea durante estas páginas— la metodología y el mundo simbólico de Ibn ‘Arabī como plausible, como hacía Jung con la alquimia. De hecho, esta actitud nos permitirá ver las implicaciones simbólicas y filosóficas de un libro visionario. Un conocimiento más allá de la lógica ordinaria que es transcrito al entendimiento del ser humano. También incluiremos los recursos que se infieren de esta premisa: los profetas como arquetipos para justificar la antropología trascendental del ser humano perfecto (*al-insān al-kāmil*) y la metodología de la “cadena engarzada” —presentada a lo largo de todo el texto— para legitimar el saber más allá de la razón. Pues la tan anhelada experiencia mística, tras haber vislumbrado lo Absoluto, trasciende la razón y las palabras como signo para convertirse en contemplación pura.

1 Conocer más allá de lo cognoscible: una filosofía de la experiencia visionaria.

Fuṣūṣ al-ḥikam es, según Ibn ‘Arabī, un libro excepcional. Su excepcionalidad parte de la forma en la que el *Shaykh al-Akbar* obtuvo el conocimiento: a través de una revelación descendida (*manzil*). Ibn ‘Arabī menciona en la introducción del texto que él no es autor del libro, sino un simple transcriptor (*mutarjim*) que en el año 1229 recogió el fruto de una experiencia visionaria. (IBN ‘ARABĪ, 1946, p. 47). Ibn ‘Arabī nos cuenta que lo que él vivió y nos transmite una *mubashshira*, una visión que trae una buena nueva. Aquella

experiencia visionaria, acaecida en la Mezquita de los Omeyas en Damasco, tenía como protagonista al propio profeta Muḥammad quien —de acuerdo con lo que nos narra el *Shaykh al-Akbar* en el prólogo— le mostró un libro para beneficio de la humanidad.

Lo que a priori parece un texto hagiográfico sobre los profetas —como podría ser, por ejemplo, las *Narraciones sobre profetas* de Ibn Kathīr— se transforma gradualmente en un texto filosófico-gnóstico que juega a superponer imágenes, símbolos y alusiones al conocimiento esotérico con el fin de transmitir un mensaje más allá de la finitud de las palabras. Ibn ‘Arabī no quiere brindarnos un libro racional, sino una visión más allá de la razón para ser leída y revivida. Para él es el recuerdo (*tadhkira*) de una experiencia visionaria.

Que Ibn ‘Arabī nos diga esto no debería sorprendernos, pues su biografía está llena de experiencias visionarias —algunas más intensas que otras— pero todas de gran riqueza simbólica. (DE DIEGO GONZÁLEZ, 2020). Su vida y, por extensión, su obra no se entiende sin el tránsito continuo por el *mundus imaginalis* (*‘ālam al-mithāl*), un espacio inter-mundos, donde la imaginación (*khayāl*) es la capacidad cognoscitiva principal. Un espacio que permite al gnóstico (*‘ārīf*) percibir sin ayuda de los sentidos o las categorías de la razón. (CORBIN, 2023, p.46-47). En nuestra época puede parecer extraño que el autor de un libro no solo diga que no es suyo, es decir que niegue su autoría, sino que, además, mencione que la obra que presenta es fruto de una revelación en una visión. Ni siquiera se trata de un sueño, sino una visión vívida y lúcida en un estado de conciencia plena verdadera (*ru’ya ṣāliḥa*) — como nos explica en su comentario de la obra Bālī Efendi (2002, p. 12)— de una meditación activa e imaginal tras la azalá. A este efecto nos dirá Ibn ‘Arabī:

Que tan solo se me revele lo que tenga que revelárseme, que en este libro solo descienda lo que Él ha hecho descender. Yo, que ni soy profeta ni mensajero, tan solo un soy heredero que prepara para un mundo que ha de llegar:

¡Escucha, pues, lo que de Allāh viene
y a Él de inmediato retornad!
Que sea cuando hayáis oído lo que os traigo
atended con el corazón de amar.
Entonces aprehended con detalle
el todo y, después, los detalles y todo combinad.
Conceded eso a aquellos que

lo anhelan y que no lo van a rechazar.
Sea la *rahma* matricial,
¡expandidla!, pues es con ella que se os va a arropar.

(IBN 'ARABĪ, 1946, p. 48).

En este fragmento, y en particular en estos versos que sirven de colofón al prólogo de *Fuṣūṣ*, encontramos pistas muy interesantes. Aunque podríamos pensar que todo es solo un simple recurso literario para captar la atención del lector, el tono del texto nos insinúa algo más: hay que romper con el pensamiento racional si se quiere hablar de otras realidades más elevadas, aquellas en las que la *rahma* (la matricialidad) es la clave. He ahí el porqué de un libro visionario, solo un conocimiento profundo y descendido (*nazzala*) puede ser tomado en cuenta en una época en las que las opiniones propias sustituyen a la verdad (*ḥaqq*). Apreciamos, pues, el uso del corazón como receptáculo de conocimiento, la combinación de lo uno con lo múltiple y la *rahma* (matricialidad) como elemento de cohesión. Por esa razón, Ibn 'Arabī rechaza la autoría del texto para dejar claro que *Fuṣūṣ al-ḥikam* no es un libro material, sino algo más allá. Se trata de un vehículo para poder conocer más allá de lo racionalmente cognoscible, para intentar trascender el mundo mundano (*dunya*) y encontrar la esencia más allá de los signos y sus significados. Para Ibn 'Arabī solo puede romperse el pensamiento discursivo y le lenguaje racional poniendo a prueba la lógica y la verosimilitud del lector. Así nos dirá el *Shaykh al-Akbar*:

Es este el profundo conocimiento (*ma'rifa*) traído por las sendas que Allāh ha enviado y a través de este conocimiento la imaginación nos domina. Por esta razón, el poder de la imaginación gobierna en este mundo en vez de la razón, ya que todo lo que la persona racional alcanza a través de su intelecto no está libre del poder de la imaginación sobre los objetos de su intelección. La imaginación es el mayor poder de los seres humanos perfectos y, así, la llevaron las diversas sendas reveladas. (IBN 'ARABĪ, 1946, p. 181).

Por eso, este libro ha sido vez tan provocador y, a la vez, tan inspirador, puesto que juega a romper las categorías de la comodidad intelectual: la racionalidad, la materialidad y la temporalidad. Es una propuesta filosóficamente heterodoxa, pero que nunca niega la ortodoxia islámica. De hecho, toda la argumentación está basada en el Corán y la Sunna, con alusiones a otros maestros sufíes. Desde ahí, Ibn 'Arabī elabora una respuesta contraponiendo a esa triada una nueva formada por la imaginación (*khayāl*), la espiritualidad (*rūḥāniyya*) y

el eterno presente de Allāh, resignificando en ese proceso la palabra (*kalima*). A través de la *himma*, la magnética energía que fluye de este proceso — como menciona James Hillman en su libro *La sabiduría del corazón*— se hace real lo externo de un sujeto (HILLMAN, 2017, p. 17), pues en *Fuṣūṣ* la palabra tendrá un valor de la “verdad esencial” que subyace bajo la apariencia mundana.

El valor teosófico de este conocimiento le permite trascender la materialidad y el materialismo, pues es cierto que la visión de *Fuṣūṣ* está en palabras escritas y sobre un soporte material, pero lo que tras ella hay son imágenes y símbolos del *mundus imaginalis* (*‘alam al-mithāl*). Y, al leerlo, deberíamos preguntarnos: ¿cómo significan las imágenes? o mejo ¿cómo vivir esas imágenes? Y es que en sus páginas emergen una profusión de símbolos, estructuras de ese *‘alam al-mithāl* evocadas por la imaginación y proyectadas por la *himma* sobre la conciencia, sobre una estructura racional. Por eso, lo que se cuenta no pueden ser tan solo “palabras inspiradas”, sino que tiene que ser “palabras descendidas” y acogidas en el vacío del corazón. Decía Carl Gustav Jung que las visiones “están hechas de materia primigenia de revelación y reflejan la primera experiencia de la divinidad en la religión” (JUNG OC, 9/1, §16), algo que Ibn ‘Arabī intuye, dejándose poseer y convirtiéndose en un transcriptor de lo que se le descende en la Mezquita de los Omeyas. De ese modo, Ibn ‘Arabī invoca la privacidad de la revelación visionaria frente al dogma o la proposición teológica racional, anticipándose a Jung cuando este nos dice: “El dogma sustituye a lo inconsciente colectivo, formulándolo a gran escala”. (JUNG OC, 9/1, §21). Algo que apreciamos en el mundo contemporáneo con demasiada frecuencia, especialmente en esferas que han sustituido a la religión como la ciencia o la ideología.

Del mismo modo, el aspecto de la temporalidad no es un asunto que debamos desatender, preguntándonos: ¿en qué tiempo se escribe el libro? Su lectura atenta nos revela que no es un tiempo nostálgico (pasado) ni profético-escológico (futuro) sino que está escrito en presente. Ibn ‘Arabī elabora toda la narrativa en presente, como un testigo, advirtiéndolo que no es algo que haya pasado, sino que está pasando. Como dice Corbin el tiempo akbarí no es histórico sino teofánico. (CORBIN, 2023, p. 84). Se trata de un tiempo imaginal, propio de

Allāh, que se propone idéntico al cosmos del que tan solo se puede conocer — como dice Ibn ‘Arabī— “en la medida que se conocen las sombras”. (IBN ‘ARABĪ, 1946, p. 102). Y, a la vez, es “tiempo decretado” (*qadr*), pero este, paradójicamente, es presente. Esto se debe a que lo divino en el islam solo opera en esta dimensión temporal y su decreto no es futuro en el cielo, sino un *kūn fa-yakūn* (¡Sé! y es) en alusión al tiempo de la acción divina a la que remite el propio Corán en numerosas aleyas (CORÁN 2: 117; 16: 40; 36: 82; 40: 68).

Esta es otra de las características de la experiencia visionaria, su vivencia siempre es en presente lo que anula toda capacidad de apropiación de la experiencia por parte del sujeto que necesita temporalidad. Esto es lo que la mística percibe como una “suspensión del tiempo” que, en realidad, se trata de un vivir el presente divino donde todo es, donde acto y potencia no existen. *Fuṣūṣ* no promete nada en términos escatológicos, tan solo muestra símbolos y arquetipos que están en nosotros mismos y nos invita a contemplar. Algo, que el intelecto (*‘aql*) no llega, pues es solo a través de la “teopatía” —como nos dice Henry Corbin (2003, p. 121) —, el divino padecer, y del saboreo (*dhawq*) se puede empezar a vislumbrar. Estas son las actitudes del gnóstico (*‘arif*) se sincronizan con el tiempo presente, ahistórico, de Allāh aceptando que su vivencia excede la lógica y los significados. Ibn ‘Arabī parafrasea al Khidr —en el episodio de la famosa sura de *La Caverna* (CORÁN 18) — diciendo que éste puede conocer más la realidad porque la saborea, mientras que Musa no alcanza porque no es capaz de hacerlo, pues solo actúa con la razón. (IBN ‘ARABĪ, 1946, p. 206). Por eso, lo que propone *Fuṣūṣ* no es tanto un conocimiento como una actitud vital.

Y he ahí uno de los grandes aciertos de Ibn ‘Arabī, ya que la universalización que consigue no es en el plano físico ni cultural, sino en el simbólico. En ese tiempo las palabras lógicas no sirven e irrumpen imágenes y símbolos. *Fuṣūṣ* es, ante todo, un libro de imágenes evocadoras como los de los alquimistas, de esa forma volviéndose universal. Más allá de la concreción histórica, se despliega un resplandor trascendente y una escritura viva que nos invita a romper al sujeto. Pero en la ruptura del sujeto completo, la experiencia interior debe resonar en el exterior, pues así es como actúa este libro.

El mensaje *Fuṣūṣ* es claro desde el principio: la humanidad debe

contemplar (*mushāhada*) cómo llegar a ser un hombre perfecto (*insān kāmil*) y ese proceso solo es posible si se adquieren la naturaleza engastada en cada profeta. Solo adquiriéndolas y viviendo su plenitud se logra trascender del mundo mundano (*dunya*) y estar preparado para lo que ha de llegar (*ākhira*). Por eso, no pueden ser enseñanzas ordinarias, sino que deben ser pruebas experienciales dada por Allāh a través de su Mensajero. El contenido profundo y las claves para sobrevivir un tiempo de decadencia, de olvido de los símbolos y de lo divino, es lo que lleva a que esta obra no sea ni inspirada a Ibn ‘Arabī, sino que sea conocimiento descendido a su corazón. Símbolos, visiones y sueños que solo pueden entenderse rompiendo la idolatría (*shirk*) y asumiendo — como nos propone el *Shaykh al-Akbar* — que los profetas no son personajes históricos, sino que representan algo más allá de lo histórico y lo concreto. No hay espacio para la realidad material, sino que, en realidad, funcionarían en un plano simbólico. Es ahí donde podríamos sugerir la interpretación de arquetipo para analizar el papel de los profetas dentro de la “cadena engarzada” que propone Ibn ‘Arabī en *Fuṣūṣ*.

2 En busca de una antropología trascendental: los profetas como arquetipos

Existe en *Fuṣūṣ al-ḥikam* un deseo de que el ser humano viva experimentando bajo los parámetros de una antropología trascendental, un intento de llegar a vislumbrar la experiencia de un hombre perfecto (*insān kāmil*). Ibn ‘Arabī entiende al ser humano como un ser dinámico y con capacidad de trascendencia. Esa trascendencia es, innegablemente, un viaje (*saḡar*) de inspiración muḡammadiana determinado por el propio viajero (*musāfir*) en su “re-conocimiento” de la realidad, tal y como lo hacen los profetas en la tradición islámica. (IBN ‘ARABĪ, 2013 vol. 6, p. 122-23). Por eso, la elección de los profetas por parte de Ibn ‘Arabī como modelo para el viajero no es aleatoria, pues ellos guardan en sus historias un elemento que será clave. Una lectura atenta de *Fuṣūṣ* nos muestra que Ibn ‘Arabī no estaba preocupado por la historicidad de los profetas, sino por algo mucho más complejo. Para el *Shaykh al-Akbar* ellos representan los modelos a imitar, son los guías y las referencias profundas en un viaje hacia la Verdad —con mayúsculas, pues es un nombre de Allāh en el contexto

akbarí— a través de la Creación, por eso su historia es secundaria. Los profetas se convierten, de esa forma, en la manifestación de los atributos de Allāh hacia la humanidad para que esta comience a viajar sin miedo, sin escepticismo. (IBN ‘ARABĪ, 2013 vol. 6, pp. 122-23). El tiempo histórico — como ya hemos mencionado— carece de importancia, pues la obra está construida en el “eterno presente” del *mundus imaginalis*.

Los profetas se consolidan, entonces, como imágenes vivas, comprensibles para el ser humano, peldaños para acceder al absoluto. Y desde luego no pueden ser integrados racionalmente, sino con la vivencia que encierra su nombre, su palabra (*kalima*) — sinónimo akbarí de “esencia en los atributos” — es engarzada en una cadena iniciática (*silsila*). El proyecto akbarí que se presenta en *Fuṣūṣ* se desliga de la literalidad, pero no de la tradición, operando así en la parte más profunda del ser humano. Se trata de manifestaciones hierofánicas (*tajalliyāt*) que poseen un trasfondo ontológico real, pues hablan de lo divino reflejado en el ser humano. Algo que, a menudo, parece ser olvidado y que Ibn ‘Arabī reivindica como parte de su teoría del conocimiento.

Podemos apreciar que los profetas de *Fuṣūṣ* tienen, así, una gran similitud con la idea jungiana de arquetipo. Presentados como los contenidos de lo inconsciente colectivo (JUNG OC, 9/1, §89), Jung propone que los arquetipos son manifestaciones imaginales que emergen ante nosotros. Estos no pueden ser interpretados como simples signos, ni como alegorías, sino que —como ya hemos dicho— tienen un fondo ontológico real. (JUNG OC, 9/1, §80). Ibn ‘Arabī coincide con Jung en que el conocimiento de estos arquetipos representa un destino (JUNG OC, 9/1, §62) hacia una realidad más ambiciosa, algo que Ibn ‘Arabī representa con el hombre perfecto (*al-insān al-kāmil*), una realidad/objetivo que en Jung podríamos comparar con el *unus-mundus*. (JUNG OC, 14, §325-329). El Shaykh al-Akbar propone que los profetas sean como imágenes, en las y de las que vivir, durante el camino a lo Real. Imágenes que expresan la palabra, a modo de esencia, y la vivencia, pero que fracasan cuando se intentan racionalizar. (IBN ‘ARABĪ, 1946, p.133). No se puede comprender (*ta‘rif*) si no se sufre, si no se hace *‘ibāda* (ritual diario) o sin el necesario saboreo (*dhawq*). Jung decía a este respecto — en plena sintonía con el maestro andalusí — que los arquetipos no

pueden ser integrados de forma racional, sino que necesitan un diálogo interno dentro de la persona: *el colloquium cum suo angelo bonum*. (JUNG OC, 9/1, §85). En el lenguaje akbarí, no se puede llegar a conocer —en el sentido de *ta'rif*— si no se progresa vivencialmente en la cadena engarzada desde Ādam, el primer vicerregente, hasta Muḥammad, el sello de la profecía.

Para ello, Ibn 'Arabī decide sacrificar la aparente literalidad y la historicidad, en tanto que signos, para recuperar las imágenes y símbolos del Corán en clara conexión con lo revelado. Por eso, no pretende hacer historia con las historias proféticas como Ṭabarī o Ibn Kathīr, sino que ofrece a los profetas como símbolos cargados de manifestación divina. El sacrificio de la historia le otorga mayor libertad para presentar el mensaje a la humanidad, por esa razón se justifica también que este sea un libro descendido. Las palabras son tan frágiles que pueden romperse, pero es mucho más difícil cuestionar las imágenes y los símbolos y, así, una y otra vez Ibn 'Arabī nos presenta conceptos complejos en imágenes muy conocidas.

Sin embargo, este proceso carece de *tabula rasa* gnoseológica —algo que también había mencionado Jung a raíz de sus arquetipos (JUNG OC, 9/1, §116-117), pues este proceso no es externo al ser humano, sino que ya está impreso en su corazón, más allá del materialismo y la cognición. Los atributos de Allāh siempre han estado ahí, para Ibn 'Arabī tan solo hay que re-conocerlos (*ta'rif*). El creyente (*mu'min*) que presenta Ibn 'Arabī, como el sujeto que ha logrado la individuación en el esquema jungiano, es aquel que integra estos arquetipos y, tras dialogar con ellos en su vida y en su inconsciente, logra unificarlos en una vivencia total, en la vivencia del sí-mismo, una suerte de autognosis. El cafre (*kafir*) es aquel que los niega y reniega, provocando que se mitologicen y se materialicen, convirtiéndolos en ídolos, en figuras frágiles con significado finalista. El 'ārif (aquel que conoce profundamente la realidad) no incurre en idolatría porque aprecia en todo lugar la manifestación hierofánica (*tajallī*) de Allāh, más allá del tiempo o la forma (IBN 'ARABĪ, 1946, p. 196), asimila en sí las diferentes manifestaciones que provienen de la unicidad divina (*tawḥīd*).

Los arquetipos que representan los diferentes profetas son manifestaciones simbólicas de lo divino, su figura física sirve de receptáculo para

la cualidad divina. Así, cada nombre es un atributo y cada atributo es para un profeta. Son estos los *Fuṣūṣ*, las piedras selladas con un talismán y listas para engastar, que se engazarán en la cadena hasta conseguir un re-conocimiento (*ma'rifa*) de lo divino que se da en el hombre perfecto (*al-insān al-kāmil*). No todos los profetas representan al hombre perfecto, tan solo Ādam y Muhammad tienen ese honor, sin embargo, todos son necesarios para alcanzar esa perfección. Lo numinoso, a través de la divina esencia del soplo de Allah, que corresponde a Ādam y la excepcionalidad universal (*farḍiyya*), a través de la completitud, que corresponde a Muhammad. Uno como el comienzo de la cadena y el otro como broche de la misma.

Los diferentes arquetipos, a través de los títulos de cada capítulo de esta obra, han sido descritos y explicados magistralmente por William Chittick en *The Chapter Headings of the Fusûs* (1984). Cada atributo, un arquetipo de la Esencia Divina, que propone Ibn 'Arabī corresponde a la manifestación de un nombre divino en el profeta, tanto en el tiempo “histórico” como en el tiempo “hierohistórico”, que se desarrolla en el progresivo devenir de la profecía. El cosmos, en tanto realidad física como simbólica —que es la que vemos aquí—, necesita causas. Los nombres divinos significan en cada uno de los nombres de los profetas para que el ser humano pueda vivir la experiencia de la esencia divina y hacer el esfuerzo de re-conocerla (*ta'rīf*). A este respecto dice Ibn 'Arabī con mucho acierto: “Mas nuestras esencias tan solo son Sus sombras. Él es, al mismo tiempo, nuestra mismidad y no lo es. Pavimentamos nosotros el camino para vosotros, así que contempladlos”. (IBN 'ARABĪ, 1946, p. 105).

Ibn 'Arabī nos ofrece en este fragmento una brillante explicación de por qué contemplar estos arquetipos. Es la única oportunidad del ser humano para poder, en su finitud, contemplar las sombras de la esencia de Allah. Los profetas, como arquetipos, hacen más sencillo y transitable el camino hacia Allah. Lo más interesante, para esta investigación, es ver como esas categorías divinas se transponen en la ontología y la temporalidad del ser humano, primero para los 'arifūn (gnósticos) y, en menor medida, para el ser humano ordinario. La contemplación y la meditación sobre cada arquetipo abre la puerta a asimilar ese atributo de la esencia, a integrarlo en la parte más profunda del corazón (*lubb*).

Esta práctica, un recuerdo (*tadhkira*) activo, supera al propio conocimiento racional y al conocer empírico. En este punto ya no cabe la mente racional (*‘aql*), la cual se ve desbordada como nos explica Ibn ‘Arabī en la historia de ‘Uzayr, el Esdrás bíblico, que se nos narra en *Fuṣūṣ*. (IBN ‘ARABĪ, 1946, pp. 131-137). En ella encontramos el problema de la excesiva confianza en la razón y lo racional y se le exhorta a aceptar el *qadr* (designio de Allah) aunque este sea irracional. De hecho, se le advierte a ‘Uzayr que su actitud extremadamente racionalista puede ser considerada *shirk* (idolatría) si no persiste de lamentarse e intentar cambiar el mandato desde su posición de escriba y guardián de la ley. La enseñanza es que el ser humano debe partir desde la Profecía hasta a la interpretación personal (*ijtihād*), de lo universal a lo particular y así aceptará lo divino con conciencia. Este acto es el contrario a la actitud de ‘Uzayr, el pensar y luego, tras controlarlo, aceptar el mandato divino. Ibn ‘Arabī nos sugiere que la fórmula debe ser primero postrarse ante el mandato (*qadr*) y luego pensar.

Lo que se le muestra a ‘Uzayr es el riesgo del que previene Ibn ‘Arabī. A veces la racionalidad limita para comprender más allá de lo material, una forma de idolatría muy común en el ser humano. Por eso, este libro se presenta como un libro visionario, pues aceptar más allá de lo “evidente” solo se puede dar a través de la imaginación (*khayāl*) y la visión profunda (*baṣīra*). Por eso, este es un libro descendido en una visión por el detentor de todos los secretos y el poseedor de la excepcionalidad universal (*farḍiyya*). Como dice Ibn ‘Arabī el “conocimiento perfecto” (*ma‘rifa*) solo puede ser descendido y manifestarse a través de la imaginación (IBN ‘ARABĪ, 1946, p. 181), es decir, presentado a través de una hierofanía.

El modelo arquetipo profético del que nos habla *Fuṣūṣ* — algo similar a los arquetipos de jungianos (JUNG OC, 9/1, §69) — nunca puede ser un elemento racional, ni tampoco operar en un tiempo “histórico”, sino que proviene de lo más profundo de la Esencia Divina. Podríamos decir, incluso, que acaba revelándose en el interior del sujeto y siendo parte de sí-mismo. De esa forma, si optamos leer *Fuṣūṣ* en esta primera clave, histórica y racional, probablemente nos parezca una obra confusa y oscura sobre profetas en comparación, por ejemplo, con la clásica lectura de Ibn Kathīr. Sin embargo, si elegimos la segunda clave, aunque sea

siguiendo el juego del *Shaykh al-Akbar*, encontraremos un espacio fascinante donde la hierohistoria se despliega y los significados de la historia pasan a ser símbolos aplicando una hermenéutica profunda en el sujeto que acepta el desafío akbarí. Por esa razón, dice la tradición islámica que el ‘*ārīf* (gnóstico) trasciende lo físico y busca el arquetipo en el *mundus imaginalis* (*‘ālam al-mithāl*) donde encuentra el símbolo y re-conoce, a través de la imaginación creadora (*khayāl*) y la *himma* (magnética energía), que la palabra (*kalima*) no puede estar desligada de toda la “cadena engarzada”.

3 El concepto de cadena engarzada y la legitimidad del saber más allá de la razón

Si hay en este libro una idea fuerza que articula el resto es la de “cadena engarzada” (*al-silsila al-fuṣūṣiyya*), todo el libro converge hacia este concepto. La estructura de este libro es, metafóricamente, como si fuese una cadena que en cada eslabón engarzado lleva engastada una piedra preciosa que corresponde a uno de los profetas. Corresponde así a la cadena iniciática (*silsila*) que nos recuerda la tradición sobre la que buscar, simbólicamente, la cosmología y la antropología. Hombre y *physis* las dos preguntas claves en el pensamiento clásico y medieval bajo las cuales está la sombra de lo divino.

Habría que hacer, antes de proseguir, un par de apreciaciones simbólicas sobre el concepto de engarzar y el de engastar pues normalmente —como ocurren en algunas las traducciones al inglés de esta obra— suelen confundirse. Su valor simbólico es enorme y la imagen entra dentro de las lógicas aplicadas en esta obra y nos remiten a la enorme capacidad de precisión en el uso de símbolos de Ibn ‘Arabī.

Engarzar es la acción de doblar el metal creando un eslabón sobre el que se engastará, posteriormente, la piedra. Engastar, a su vez, es el acto de introducir una piedra preciosa dentro del engarce. Estas piedras preciosas, que representan a los profetas, se presentan, en el imaginario akbarí, como un sello grabado con la palabra (*kalima*) del atributo divino tal y como se hace tradicionalmente con los talismanes. Se constituye así una “cadena engarzada” que lleva engastada en cada eslabón la piedra con el atributo que revivirá en cada profeta. En ella se

legítima, de esa forma, el saber más allá de la razón y ofrece la oportunidad de contemplar todo un ciclo de hierofanías (*tajalliyāt*) sobre cosmología y antropología. Se convierte así en un círculo al converger la experiencia numinosa (*ilāhiyya*) de Ādam, el primer profeta, con la experiencia de la excepcionalidad universal (*farḍiyya*) de Muḥammad. Una “cadena engarzada” que representa la idea del ser humano perfecto y completo (*al-insān al-kāmil*) en la Creación de Allāh.

En el sufismo la idea del *silsila* (cadena iniciática) es un concepto central. No hay sufismo sin *silsila*, pues esta es la cadena de transmisión que garantiza la legitimidad del mensaje, como en las ciencias del hadiz. Por otra parte, es la unión con el sello de la Profecía, es decir, el profeta Muḥammad. Toda experiencia espiritual a lo largo de la historia humana tras la Profecía debe comenzar en él, de igual forma de que toda la Profecía converge en él. La *walāya* (intimidad con Allāh) es, por tanto, paralela a la Profecía, pero en ella Muḥammad actúa como eslabón inicial al haberse sellado ésta. Por eso, Ibn ‘Arabī nos dirá en *Futūḥāt* lo siguiente:

El heredero perfecto (*al-wārith al-kāmil*) de los íntimos de Allāh (*al-awliyā*) es aquel que se consagra a Allāh según la Ley del Mensajero hasta que Allāh abra en su corazón la comprensión de lo que reveló a Su Profeta y Mensajero, Muḥammad. (IBN ‘ARABĪ, 2013, vol. 2, p. 37).

Este fragmento viene a reforzar la idea de *Fuṣūṣ al-ḥikam* de que el camino es progresivo y, sobre todo, depende del *qadr* que Allāh ha dispuesto para el ser humano. No hay nada que el ser humano, ya desprovisto de la experiencia Profética, pueda experimentar al margen de los ejemplos de los atributos, de los arquetipos dados a la humanidad. Por eso, la “cadena engarzada” cumple una función tan importante. Es, igualmente, el ejemplo de que el caos, a diferencia de lo que ocurre en la lógica ordinaria, no puede existir en este planteamiento.

La “cadena engarzada” es, igualmente, un regulador que actúa desde la complementariedad ya que no puede haber experiencias de completitud sin una serie de hierofanías progresivas, sin diferentes posiciones (*maqāmāt*) interconectadas y relacionadas en el mundo imaginal. Esto legitima un saber más allá de lo puramente empírico y lo racional, el auténtico conocimiento (*ma‘rifa*) trasciende de los sentidos y de la razón porque no lo pueden contener. La

Verdad/la Realidad (*al-ḥaqq*), por tanto, no puede ser sino simbólica porque al ser un atributo de lo divino no se puede encerrar en el significado ni en la racionalidad, requiere, así, de una experiencia completa que concluirá con el saboreo (*dhawq*) según nos explica Izutsu (2019, p. 35). Sin embargo, si se puede dar a la imaginación que lo tratará como una hierofanía a interpretar, a vivir. Una pieza más para intentar comprender que significa la completitud del Absoluto frente a la multiplicidad de la creación. Por ejemplo, Ibn ‘Arabī (1946, pp. 84-91) elige para representar el problema de la Verdad a Ishāq (Isaac) quien guarda el secreto de transformar los sueños de su padre, Ibrāhīm, en realidad. Trascendió de su intelecto, de la imagen limitadora y de lo que esperaba su intelecto, para llevar a cabo el sueño más allá de su carácter imaginal y acabo reafirmando el pacto con Allāh. Una ascensión de la Verdad que, inmediatamente, prosigue con Ismā‘īl (Ismael) que representa la exaltación (*‘aliyā*) en la total entrega a Allah, a pesar de la adversidad e incluso ante un posible sacrificio que podría acabar con su existencia terrenal. Ambos, junto a su padre, representan el espíritu incorpóreo de la “cadena engarzada” tanto como sucesión de atributos como en cuanto complementariedad.

Ejemplos como estos se repiten a lo largo de todo el *Fuṣūṣ al-ḥikam*. El ser humano debe mirar, primeramente, a estos arquetipos de forma individual como eslabones y, posteriormente, en conjunto como una cadena para ser consciente cuál es su misión. Desde la multiplicidad a la unicidad ambas interconectadas. Desde luego, en el esquema del *Shaykh al-Akbar*, su legitimación no está en el saber humano (ética, política, ciencia), sino en un saber divino (*ma‘rifa*) que conecte con cada uno de sus atributos arquetípicos que simbolicen en su interior progresivamente. El saber humano está limitado por la utilidad de su conocimiento, por su practicidad y no por la búsqueda ontológica de la verdad. La tradición funciona como el eje de continuidad de esa cadena extraordinaria de una sabiduría (*ḥikma*) que va directa al corazón del cognoscente.

De nuevo, se hace necesario —desde la lógica y planteamiento akbarí— que este sea un libro descendido, un libro visionario. Nada creado por el ser humano puede igualar esta vía, ni estos ejemplos diseñados para superar lo común y aceptar lo extraordinario. Un libro material no podría contener una revelación y

unos secretos de la categoría que se presente en el *Fuṣūṣ*, pues este libro no cuenta una simple narración, sino que es testigo de una cadena de hierofanías interconectadas. Es en este sentido el que Ibn ‘Arabī nos dice que él tan solo es un transcriptor (*mutarjim*) de una experiencia visionaria (*mubashira*), que él solo traduce a palabras humanas una sabiduría (*ḥikma*) mucho más elevada, sin imponer sus propios pensamientos (*mutaḥakkim*) como él mismo nos menciona en el prólogo del libro (IBN ‘ARABĪ, 1946, p. 48). El *Shaykh al-Akbar* es el receptor y custodio de esta “cadena engarzada” que custodia bajo su posición espiritual de *sello de la walāya* (intimidad con Allāh), de heredero del profeta Muḥammad. (IZUTSU, 2019, p. 268-272).

Conclusiones

Leer hoy *Fuṣūṣ al-ḥikam* puede ser complejo y extraño, no es un texto fácil ni complaciente. Su estructura, su lenguaje, sus metáforas se pueden hacer muy complejas, el libro requiere de gran conocimiento de un sinfín de disciplinas distintas. Se trata de un texto altamente simbólico y esotérico que, con un poco de esfuerzo, nos ofrece un contenido riquísimo y muy sugerente. Sin embargo, la mayor dificultad de esta obra está en su premisa: no es una obra humana sino un texto visionario. Algo que, hoy en día, resulta bastante difícil de aceptar desde nuestras disciplinas académicas.

Sin embargo, a lo largo de este trabajo hemos aceptado jugar hermenéuticamente al juego akbarí. Aceptamos tomar sus premisas como válidas epistemológicamente. Esto implicaba transgredir las leyes de la lógica, el modelo epistémico usual y dejarnos llevar por sus argumentos. La propuesta de Ibn ‘Arabī propone un retorno a lo simbólico por encima de los signos y, sobre todo, un trabajo interior hacia una antropología trascendental. Además, su planteamiento tiene actualidad con el pensamiento de Jung y nos da suficientes pistas de como comprender y experimentar los modelos epistémicos que exceden la razón y lo material tan presentes en las culturas no-occidentales. No se trata de catalogarlo fácilmente de mística y arrojarlo al cajón de la poesía, sino que su valor filosófico e intelectual sigue estando presente. La fuerza de una obra como esta se encuentra en el imponente uso de los símbolos y la aceptación de la imaginación creadora como herramienta fundamental de su modo de conocimiento.

La universalidad es uno de los puntos fuertes del texto. Su enorme valor simbólico propone que, más allá de la carga cultural islámica, el contenido de este libro pueda ser considerado universal al igual que la sabiduría grabada en el engaste de Muḥammad: la excepcionalidad universal (*farḍiyya*). Romper el tiempo histórico, y por tanto lo cultural, es algo que consigue la narración akbarí que, desde sus primeras páginas, nos deja claro que no opera bajo un modelo de tiempo diacrónico, sino en un “tiempo presente” propio de las hierofanías. Algo que para el ser humano se hace complicado debido a sus prejuicios cognitivos, pero que se transforma en gratificante si se consigue. Así, la experiencia visionaria rompe la lógica ordinaria y permite contemplar la hierofanía desde el símbolo puro.

Además, *Fuṣūṣ al-ḥikam* propone reencontrar, desde una óptica abrahámica, los atributos de lo divino en los profetas. No se usan entidades abstractas o dioses paganos como en el neoplatonismo, sino que se recurre a arquetipos re-simbolizados conocidos por la gran mayoría. Para ello se les vacía de significados y se les convierte en símbolos, los profetas que ya no están historizados sino que son símbolos en un contexto hierohistórico. Por eso, propongo —y es una de las aportaciones principales de este trabajo— ver a los profetas de *Fuṣūṣ* como arquetipos universales más allá de ellos mismos, pues tan solo son espejos en los que se refleja lo divino para el ser humano. Es, al final, un superar la pretendida historicidad que acaba dañado la experiencia religiosa convirtiéndola en ideología. El universalismo de Ibn ‘Arabī suele ser malinterpretado por algunos como laxitud frente a la ortodoxia y a la ortopraxis, no siendo conscientes que su valor se encuentra en el símbolo y no en el significado. Sin embargo, en el proyecto akbarí su universalidad y el uso de un lenguaje simbólico no le exime de ser un musulmán ortoprático, su ortopraxis islámica no niega su experiencia universal frente a la hierofanía. Estamos ante un equilibrio de ambas experiencias. Resaltando la experiencia que algunos denominan mística: la contemplación de lo inmanente y lo trascendente al mismo tiempo. En la propuesta akbarí no hay solo mística sino también ortopraxis, no puede haber trascendencia sin tradición. Todo *Fuṣūṣ* nos invita a pensar en estas claves.

Por esta razón, esta es una de las grandes obras de la antropología y la metafísica medieval porque, precisamente, nos ofrece una vía hacia la trascendencia y, a la vez, una explicación coherente sobre lo divino y su reflejo en la tierra. La apuesta de Ibn ‘Arabī era ir más allá de la razón (*‘aql*) e intentar llegar hasta la *hierofanía* misma, aceptando la imposibilidad de conocer a Allāh, acogida en el corazón del cognoscente. Su modelo, con más o menos fortuna, ha sobrevivido en gran parte del sufismo contemporáneo — el que se revitaliza a en el mundo islámico a partir del siglo XVIII — como una posibilidad de poder llegar a un re-conocimiento (*ta‘rīf*) de la realidad (*ḥaqīqa*) en un mundo que ya, difícilmente, cree en ello.

De esa forma, el esoterismo y la teosofía akbarí aún está presente en la vida de miles de personas que anhelan experimentar la completitud (*kāmiliyya*) como la vivió el profeta Muḥammad. Una completitud que llega en seguir su Sunna (tradicción) y su forma de conocer más allá de libros y de la razón. El conocimiento de un instante en el que la palabra deja de significar y comienza a ser símbolos. Ibn ‘Arabī solo pone en palabras bellas, adaptándolo su tiempo, el modelo de conocimiento muḥammadiano. Un viaje, sin aparente final, lleno de experiencias visionarias de los atributos divinos y recibiendo los frutos del viaje. *Fuṣūṣ al-ḥikam* nos invita a leer una de esas experiencias, de las múltiples transcripciones de hierofanías que encontramos en el sufismo, porque éste nunca dejó de tener, ni siquiera en época contemporánea, a gente que experimentó situaciones similares. (DE DIEGO GONZÁLEZ, 2022).

Los engastes de símbolos, dentro de los engarces de la tradición, siguen teniendo mucha sabiduría y capacidad para hacernos ver más allá de la razón y las palabras problemas filosóficos ya clásicos: el destino del ser humano, la unidad y la multiplicidad, el tiempo entre otros. Los libros visionarios presentan muchos desafíos conceptuales, pero, también, unas posibilidades hermenéuticas muy interesantes y poderosas. El empezar a comprender esos símbolos, el vivir la imagen y huir de los significados es parte del camino, pues en un instante indeterminado puede surgir la contemplación de la hierofanía que podría revelar —como sugería Ibn ‘Arabī— el entendimiento del cosmos, del ser humano y, en última instancia, de lo divino.

REFERÊNCIAS

- AL-BĀLĪ Efendi, Muṣṭafā. **Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam li-Ibn Arabī**. Beirut: DKI, 2002.
- ARNAU, Juan. **La Fuga de Dios. La ciencia y otras narraciones**. Vilaür: Atalanta, 2017.
- BARFIELD, Owen. **Salvar las apariencias. Un estudio sobre la idolatría**. Vilaür: Atalanta, 2015.
- CHITTICK, William. The Chapter Headings Of The *Fuṣūs*. **Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society**, v. II, p. 41-94, 1984.
- COLLI, Giorgio. **La Sapienza Greca**. Milan: Adelphi, 1990.
- CORBIN, Henry. **Histoire de la Philosophie Islamique**. Paris: Gallimard, 1986. [Traducción española: **Historia de la Filosofía Islámica**. Trad. M. Tabuyo y A. López Tobajas. Madrid: Trotta, 2000].
- CORBIN, Henry. **L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi**. Paris: Flammarion, 1958. [Traducción española: **La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi**. Trad. M. Tabuyo y A. López Tobajas. Córdoba: Almuzara, 2023].
- DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio. Contemplando lo Real. Una lectura akbarí de las experiencias visionarias de Ahmad Tijani. **RAPHISA. Revista De Antropología Y Filosofía De Lo Sagrado**, vol. 4, n. 2, pp. 29-56, 2020. <https://doi.org/10.24310/Raphisa.2020.vi8.10655>
- DE DIEGO GONZÁLEZ, A. La recepción del pensamiento de Ibn ‘Arabi en las doctrinas de la tariqa Tijaniyya. **Contrastes. Revista Internacional de Filosofía**, vol. 27, n. 1, pp. 7-28, 2022. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v27i1.10792>
- HILLMAN, James. **El pensamiento del Corazón**. Vilaür: Atalanta, 2017.
- IBN ‘ARABĪ, Muḥammad. **Fuṣūṣ al-ḥikam**. Ed. Crítica A. E. Afifi. El Cairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946.
- IBN ‘ARABĪ, Muḥammad. **Al-Futūḥāt al-Makkiyya**. Ed. Crítica A. S. Manṣub. El Cairo: General Egyptian Book Organization, 2013. 12 vols.
- IZUTSU, Toshihiko. **Sufismo y Taoismo**. Madrid: Siruela, 2019.
- JUNG, Carl Gustav. **Obras completas**. Madrid: Trotta, 2016. 18 vols.
- KINGSLEY, Peter. **En los oscuros lugares del saber**. Vilaür: Atalanta, 2019.
- TAKESHITA, Masataka. The theory of the Perfect Man in Ibn ‘Arabi’s *Fusus al-Hikam*. **Orient**, vol. 19, pp. 87-102, 1983.