

## HURQALYA. PARA UNA TOPOLOGÍA DE LA IMAGINACIÓN

*Rodrigo Karmy Bolton*

Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile  
rkarmy@gmail.com

### 1. PAÍS DE NO-DONDE

“Yo: En dos palabras, dime, ¿desde dónde se han dignado venir esos nobles señores? / El sabio: “Somos una cofradía de seres inmateriales (*mojarradán*). Todos nosotros venimos de *Na-koja-abad* (“el país del no-dónde”)” / Yo no llegaba a comprender. / Yo: ¿A qué clima (*aqlim*) pertenece esa ciudad? / El sabio: A un clima cuyo camino no puede indicarse con el dedo” (Sohrawardi 75).

Las palabras son precisas. El diálogo abre la iniciación espiritual de quien se halla preso de este mundo, en el cadalso de lo que Sohrawardi denominará “Occidente”. El “sabio”, ángel que en otros momentos será identificado con Gabriel o como Intelecto Agente, se le aparece al hombre, comienza a guiarlo por un periplo desconocido por el que transitará desde la oscuridad de Occidente (el lugar del mundo, las cosas, el cuerpo) hacia la luz de Oriente (el sitio del espíritu, del intelecto, del alma). Unos “nobles señores” han llegado. Y entonces, el iniciado pregunta con angustia: “¿desde dónde se han dignado a venir esos nobles señores”? El sabio contesta sin vacilar: “somos una cofradía de seres inmateriales. Todos venimos del país del no-dónde”.

Un país exento de territorio, una tierra fuera de la tierra, un lugar sin lugar, un *tópos* si se quiere, que no puede ser representado por la formalidad de los mapas y sus cartografías. El iniciado pregunta por el clima al que esta ciudad pertenece y el sabio responde “a un clima cuyo camino no puede indicarse con el dedo”.

Camino invisible a la cartografía, lugar exento de espacio, tierra en falta de un territorio, el “dedo” no puede indicarle porque su lugar no reviste el estatuto cartográfico de los mapas, sino, la invisible topología de lo oculto. Se trata de un *tópos* antes que de un simple lugar claro y distinto, representable por las formas de lo conocido.

El Octavo Clima, la Ciudad, el País del no-dónde será el campo en el que habitan seres inmateriales –dice el fragmento– con los que el iniciado se encuentra abruptamente en el seno del viaje. Su conocimiento se eleva desde la dimensión puramente sensible en la que pervive una noción ingenua y puramente exterior, hasta una concepción

enteramente espiritual donde adviene un sabio que entiende la pulsación de lo interior. Las coordenadas son otras, las medidas no admiten cálculos, las líneas no dividen climas, países o pueblos. Brújulas implosionan, relojes acaban disueltos por la mirada del ángel que guía al iniciado hacia su elevación espiritual.

No hay más cartografía, sino topología, no habrá más representación del espacio-tiempo, sino un plano de contacto entre fuerzas heterogéneas. La cartografía supone un *continuum* espacio-temporal, la topología implica su suspensión radical en la que las formas flotan suspendidas en el aire en el Octavo Clima, la Ciudad o el País de no-dónde en cuyo lugar devienen indistinguibles la idea y la cosa, lo ideal y lo material.

Las dicotomías habitualmente experimentadas por la cartografía (interior-exterior; idea-cosa; espiritual-material, etc.) implosionan sin retorno, abrazando la intensidad de una vida que ya no responde al cálculo y sus líneas cartográficas, sino que acusa recibo de un mundo espiritual en el que se privilegia un lugar sin espacio y un tiempo enteramente extático.

Ningún mapa es capaz de hacer visible la topología, porque todo mapa traza los contornos de una economía en la que el cálculo, las medidas orientan su fuerza a instaurar un *nómos de la tierra*. En la topología, todo resuena invisible, pero existente, sus giros resultan an-económicos fuera de todo cálculo y más bien apegados al gasto inconmensurable de una vida inagotable que testimonia su inutilidad como una llama que no deja de arder eternamente. El campo topológico, punto de intersección de espacios y tiempos heterogéneos, no instaura ni conserva ningún *nómos*, por lo cual el ángel –en cuanto “sabio”– subraya que dicho lugar no puede jamás “indicarse con el dedo”. Sohrawardi nos ha ofrecido este pequeño texto de iniciación espiritual para construir un *tópos*.

## 2. HURQALYA

Salí de las grutas y las cavernas, acabé con los vestíbulos: me dirigí directamente hacia la Fuente de la Vida. Percibí los peces que estaban reunidos en la Fuentes de la Vida, gozando de la calma y la dulzura a la sombra de la Cima sublime. “Esta elevada montaña –pregunté– ¿cuál es? ¿qué es esa gran roca”. (Sohrawardi, *El Relato* 132)

El fragmento es un pasaje de *El Relato del Exilio Occidental* redactado por Sihabbodin Yahya Sohrawardi que describe la connotación implicado en el periplo gnóstico por el que transita el alma exiliada hacia su “casa”.

El relato muestra cómo el alma sale de “grutas y cavernas” desprendiéndose de su cuerpo, de su mundo sensible, de la exterioridad como simples datos sensibles para arribar a la verdadera “Fuente de la Vida” en la que se eleva una montaña como una “gran roca”. Tal es la “montaña de Qaf”, un lugar en el que, según las diversas tradiciones musulmanas, constituye la cima de la montaña cósmica, justamente el lugar al que arriba el gnóstico cuando ha comenzado a escalar el Sinaí, alcanza su cumbre espiritual.

La montaña de *Qafes* es un extraño sitio en el que las clásicas distinciones en la que se juegan lo alto y lo bajo, lo interior y lo exterior, experimentarán una común desactivación

que tendrá lugar en un: “(...) mismo plano de contacto” –comentará Emiliano Da Vito (128). La “montaña de *Qaf*” prorrumpe como una medialidad (un medio no para un fin, sino un “medio puro”) que el propio Corbin no dudará en denominar bajo el término mundo imaginal:

Éste es, afirma Sohrawardi, el mundo al que hacían alusión los antiguos sabios, cuando afirmaban que más allá del mundo sensible existe todavía otro universo con figura y dimensiones, que se extiende igualmente en un espacio, aunque no se trate ni de una figura ni de una espacialidad idénticas a las que percibimos en el mundo de los cuerpos físicos. Es el “octavo” *keshvar*, la Tierra mística de Hurqalya donde se encuentran las ciudades de esmeralda; tierra situada en la cima de la montaña cósmica que las tradiciones perpetuadas en el islam designan con el nombre de “montaña de Qaf”. (Corbin 58)

Como un plano de contacto o, si se quiere, un verdadero *médium*, la tradición sohrawardiana nos ha reservado el mundo imaginal como su legado más precioso, aquél imposible de rastrear en los registros cartográficos del mundo sensible, pero que sin embargo constituye una “casa” en la que el antiguo gnóstico, impregnado de la melancolía por haber dejado su pleroma original, arriba después de emprender un arduo viaje desde la oscuridad occidental hacia el encuentro con la luz oriental. Ese mundo ya no es el mundo. Es, más bien, un lugar en el que habitan seres inmateriales y en el que, según Corbin, reina la “imaginación activa trascendental”.

¿Por qué Corbin puede adjetivar con los términos de “activa” y “trascendental” la imaginación? Básicamente, porque no se limita a ser simple reproductora de datos sensibles sino que, más bien, asume un lugar creador. Más aún: es “trascendental”, porque la percepción sensible será concebida como *ya preñada enteramente de imaginación*, pues esta última no asoma al mundo como un aledaño o un simple efecto de los datos sensibles, sino como una verdadera potencia en la que tales datos pueden advenir: “Las mismas categorías –dice Corbin– de la Imaginación activa trascendental establecen los modos de las percepciones a las que se desvela algo así como una “fisiología del hombre de luz” (Corbin, *La Paradoja* 57). En otras palabras, para Corbin, las percepciones sensibles no pre-existen a la imaginación sino que esta última sirve de fuente y condición para la percepción en la medida que constituye sus formas (la propia percepción llevaría consigo una forma ideal proveída por la imaginación que le antecede).

Comentando a Sohrawardi, Corbin llega a una conclusión clave: “El mundo de Hurqalya –plantea– no es ni el lugar de la “historia” ni el del “mito” en el sentido vulgar de ambas palabras. Es el lugar de acontecimientos totalmente reales, que no son “mito” sin ser por ello “historia”” (Corbin, *Tierra celeste* 104). El esfuerzo corbiniano resulta crucial. Porque si el lugar de la “historia” ha sido concebido a la luz de la simple contingencia en la que la realidad se vuelca hacia la materia, la acción humana y el mundo en general, el del “mito”, ha sido simplemente erigido en el lugar de un pasado inmemorial situado en una prístina eternidad.

Pero el mundo de Hurqalya –dirá Corbin– resulta irreductible a ambos polos, ni a la contingencia de la tierra, ni a la eternidad del mito, no pasa por una infraestructura ni por una superestructura, sino más bien, por una zona en la que ambos planos se vuelven

indistinguibles. La radicalidad del mito redundante en su capacidad de volverse historia y, a su vez, una historia exenta de la potencia del mito parece quedar enteramente vaciada y domesticada al trazo de cartógrafos si no es capaz de actualizar una imagen del pasado en el seno del presente. La imaginación es precisamente ese umbral en el que la historia preñada de mito y el mito materializado de historia se anudan en uno y el mismo *topos*, el mundo de Hurqalya.

Gianni Carchia destaca dos puntos decisivos acerca de la lectura corbiniana de Sohrawardi que nos parecen claves: en primer lugar, que Corbin distingue entre “imaginario” e “imaginal”, remitiendo al primero al lugar del sujeto moderno en el que resulta posible distinguir entre lo verdadero y lo falso, donde la razón corresponde a lo primero y lo imaginario, a lo segundo; incluso diríamos que el término “imaginario” remite a la captura del flujo imaginal, concepción antropológica del sujeto moderno, que termina reducida exclusivamente al campo del error, la falsedad y al engaño a favor de la voluntad de un Yo; por otra parte, lo “imaginal” designa una potencia originaria de la existencia que no se deja reducir por la dicotomía entre lo verdadero y lo falso, puesto que la imaginación ha dejado su anudamiento jerárquico al interior de las facultades humanas para desplegarse simplemente como un “mundo” habitado por “seres inmateriales”: se trata de un *topos*, antes que de una facultad. En el fondo, la diferencia entre lo imaginario y lo imaginal es la diferencia entre una noción antropológica de la imaginación, que la reduce a la jerarquía de facultades humanas, y una concepción cosmológica que la entiende como un *topos* en el que se dan lugar a múltiples formas.

En segundo lugar –recalca Carchia– para Corbin, conocer significará siempre “conocer en el propio ángel”, lo cual significa que lo imaginal no se presenta jamás como una simple mediación entre el mito y la historia, sino más bien, como un verdadero lugar, un campo trascendental que asume una consistencia ontológica propia: “La fuerza de lo imaginal –escribe Carchia– no es medial, sino originaria” (86). Como tal, la imaginación no funciona solo como una bisagra entre cielo y tierra, entre eternidad y contingencia, sino como un reducto “originario”, un tercer espacio en el que tienen lugar las posibles formas. En cuanto “originaria”, la imaginación es el lugar en el que se amasijan, componen y devienen las formas; una abertura radical en la que la idea y la cosa, lo racional y lo material, lo mítico y lo histórico se anudan en una sola intensidad.

En efecto, para Sohrawardi, la “Luz de luces”, esa extraña “luz negra” que en sí misma resulta invisible pero que solo puede ser visible a la luz de las cosas a las que da lugar, será precisamente el sitio en el que se despliega esa imaginación “trascendental” desde la cual pende el abismo de la existencia. Hurqalya será el lugar en el que toda existencia se torna imaginal, así como toda historia adquiere el talante del mito. Solo “intermundo” en el que la distinción clásica entre lo sensible y lo inteligible implosiona sin retorno, un lugar que, en cuanto Octavo Clima, Ciudad, País del no-dónde resulta ser el lugar originario en el que *habitamos*.

### 3. MUNDO IMAGINAL

Considerando su corta vida, será en su madurez, una vez que, por efecto de un singular sueño, Sohrawardi habría desechado la filosofía peripatética de Avicena y escribe su obra más decisiva titulada *La filosofía de la Iluminación*, donde el filósofo, dejando de lado los diálogos como modo de exposición, escribe un tratado.

Tal texto implica un alejamiento crítico del “avicenismo” como forma más acabada del peripatetismo de la época, volcando la filosofía hacia Platón y los filósofos alejandrinos (Hermes) para articular así una perspectiva “nominalista” en contra del “realismo” peripatético que, como hemos visto, seguirá siendo cultivado durante el siglo XII por Averroes en Al Andalus en la esfera del islam occidental. Es aquí donde Sohrawardi ofrece un nuevo esfuerzo en orden a inteligir el mentado *topos* bajo la rúbrica de una imaginación que ha sido asumida como una sustancia cosmológica, trascendental y enteramente activa, por cuanto se ofrece como el lugar en el que pueden devenir todas las formas posibles.

Hacia el final de la “Segunda Parte” y su “Quinto Discurso” de dicha obra, Sohrawardi describe la existencia de un extraño mundo que él denominará: “(...) el mundo de las figuras incorporales. La resurrección de las imágenes, las formas señoriales, y todas las promesas de la profecía encuentran su realidad a través de él (...)” (Sohrawardi, *Filosofía de la Iluminación* 150). Las formas devienen tales en ese mundo que Sohrawardi denominará el “mundo de las figuras incorporales” (*alam al mithal*) y que Corbin traducirá muy precisamente como el “mundo imaginal”. Ese mundo no está en ninguna parte conocida por los cartógrafos, sino habitada por quienes abrazan el campo de una topología.

No se rige por el espacio geométrico ni por el tiempo cronológico característico de la representación, sino por un espacio-tiempo radicalmente imaginal, en el que justamente “todas las promesas de la profecía encuentran su realidad en él”: el futuro es ahora, el pasado es ahora y el ahora es un presente que jamás calza consigo mismo y que redundante en la articulación de un espacio topológico y de un tiempo extático que se anudan en este singular “mundo”.

El mundo imaginal deviene intempestivo: es un mundo fuera del mundo, un lugar exento de lugar, un presente que no cabe en el presente. Si se quiere, él mismo no es más que “resurrección de imágenes” que no pueden reducirse a lo sensible o a lo inteligible, a lo material o a lo espiritual. Imágenes que no caben en la representación porque, en el fondo, no son más que poca cosa, restos sobrevenidos en algún momento, astillas de una llama jamás agotada (la denominada “Luz de luces” de Sohrawardi).

Todo se revela dúplice, manifiesto y oculto, luminoso y oscuro, exotérico y esotérico, histórico y mítico, si se quiere, según la nomenclatura que nos ofrecía Corbin unas líneas atrás. Las formas nunca devienen “claras y distintas”, sino siempre llevan consigo la vibración de las “dos alas de Gabriel”, según la nomenclatura sohrawardiana. *Alètheia* si se quiere, des-ocultamiento que oculta, manifestación (*zahir*) que vela (*batin*), ala derecha y ala izquierda del ángel Gabriel, el mundo imaginal no es más que un magma por el que los hombres alcanzan una transfiguración tal que les vuelve capaces de habitar con la multiplicidad de seres inmateriales. ¿Qué es lo material y qué lo inmaterial aquí?

¿qué redonda lo humano y qué lo inhumano en un lugar cuya textura no está compuesta más que por lo imaginal?

Lejos de toda antropología que en la tradición occidental orientó sus esfuerzos a conjurar la imaginación asumiéndola como parte de las facultades propiamente “humanas” que debían ser domesticadas en aras de la razón, situándola, a lo más, como un lugar de paso y puramente medial (Carchia), Sohrawardi nos ofrece una topología que ubica la imaginación en un sentido originario y cosmológico. El sentido de “mundo” de la expresión “mundo imaginal” designa exactamente eso: la imaginación no es concebida como una simple facultad psicológica ubicada al interior de un sujeto (no es lo “imaginario” dirá Corbin), sino que constituirá el *hábitat* en el que vivimos, el lugar sin lugar (*topos*) de nuestra más cotidiana existencia y sobre el cual podrá anudar tanto lo sensible como lo inteligible.

Al estar entre lo mítico y lo histórico, el mundo imaginal designa una potencia intempestiva que tensa un mundo en el seno del mundo, un lugar desde cuyo interior abre otro lugar. No se trata de un mundo que perviva en una suerte de trascendencia (en contraposición con una inmanencia), sino más bien, de un lugar en el que dicha distinción experimenta una completa desactivación. “Mundo imaginal” será el término técnico que Sohrawardi nos ofrece para pensar la mixtura que define nuestra relación con el cosmos, la radicalidad de un punto de intersección en el que idea y cosa, realidad y ficción, alma y cosmos, redundan en una y la misma potencia en que las formas se amasijan, componen y devienen como tales.

Es “trascendental” (no “trascendente”), porque esta imaginación no representa una facultad “humana” más al interior de las demás, sino porque, siguiendo la observación de Carchia, constituye el campo originario sobre el cual todas las demás formas y facultades podrán, eventualmente, llegar a tener lugar. Imaginación quizás sea otro nombre para fuerza, si acaso ella se define como la pulsación originaria de todas las cosas, el lugar siempre inexplorado y, sin embargo decisivo, por el que todas las cosas pueden llegar a ser: “Yo: ¿cuál es, pues, la constitución de las cosas?” (Sohrawardi, *El Relato* 81). He aquí la pregunta planteada con angustia por el iniciado al ángel (el sabio): ¿de qué están hechas las cosas, cómo ha sido posible que éstas tengan lugar? Y tal pregunta solo puede formularse una vez hemos emprendido el viaje y hemos podido desprendernos del “mundo de la ilusión” en el que se ha visto enredado nuestro cuerpo, configurando las cadenas que nos sostienen en el oscuro reino de “Occidente”.

A este respecto, es clave atender que las categorías de Occidente y Oriente no son aquí nociones geopolíticas ni culturales, sino dimensiones espirituales que simbolizan los momentos por los que atraviesa el iniciado en su periplo conducente a la restitución pleromática. “Occidente” será el lugar del cuerpo, en el que se privilegia la exterioridad del mundo (*zahir*) que termina por encadenar a las almas a los cuerpos. “Oriente” simboliza el lugar en que nace el sol, brota la luz, la Fuente de la Vida que se ubica en lo oculto de nuestra alma fenoménica (*batin*) desde la cual puede emerger la “Luz de luces”, aquella luz invisible (“luz negra”, si se quiere) que actúa como condición de visibilidad de todas las cosas.

Ahora bien, cuando sostenemos que Sohrawardi nos ofrece una topología de la imaginación significa que la concibe como una potencia más originaria que el espacio, porque su objeto resulta ser radicalmente “inapropiable” en la medida en que el Octavo Clima, la Ciudad o el País de no-dónde, son designaciones imaginales y no espaciales, que no tienen lugar pero que destellan en su existencia, que son invisibles a la representación precisamente porque esta última encuentra su condición en aquélla.

Que la imaginación sea un *hábitat* significará que lo humano y lo inhumano, lo vivo y lo no-vivo ingresan a una zona de interpenetración radical: lo psíquico (el alma) y lo cósmico (el mundo) se encuentran en un mismo lugar que, como punto de intersección podremos denominar técnicamente bajo el término “mixtura” (Coccia 2017): se trata de la interpenetración en nosotros mismos de lo otro, el hecho de que estar en el mundo significa siempre exponerse y vivir con la vida de otros.

Así, el mundo imaginal será el lugar donde las almas se preñan de mundo y los mundos resultan penetrados de almas, mixtura radical en el que todo viviente no será otra cosa que su más simple y originaria exposición al mundo. Al conducir a los hombres al pleroma a través del ángel que les conduce desde Occidente a Oriente, la filosofía sohrawardiana restituirá el lugar originario de la existencia donde ésta se halla enteramente preñada de imaginación.

#### 4. LUZ DE LUCES

Cuenta Corbin que uno de los comentaristas shiítas más importantes del místico andalusí Ibn ‘Arabi, Haydar Amoli habría diseñado unos diagramas sobre las religiones basándose en la enciclopedia de la historia de las religiones legada por Sharastani. En ellos, trazó esquemas que describían el devenir religioso en base a círculos concéntricos en el que cada círculo expresaba un determinado ente (*mawjud*) que singularizaba al ser (*wujud*). Como tal, cada singular no es más que el semblante del ser que, a su vez, no tendrá más rostro que sus múltiples modos de manifestación. Una religión de muchos dioses, otra que adora solo a uno u otra que alaba la lucha eterna entre dos o más divinidades constituirán diversas expresiones del ser, cuya unicidad jamás podrá expresarse por sí misma sino por las diversas modalidades en las que deviene.

Siguiendo el esquema sugerido por Amoli –comenta Corbin– cada religión sería una forma de manifestación singular que logra ver la unidad del ser a partir de su reflejo en los múltiples espejos que la median. Y de esta forma, si la mayoría de los pueblos pueden contemplar los espejos sin contemplar la unidad o, a la inversa, solo pueden contemplar la unidad, sin referir la múltiple existencia de los espejos, será la mirada del “teósofo” –dirá Amoli– quien contemplará la integración: los espejos diferenciados serán contemplados al mismo tiempo que la unicidad que los contiene y que no deja de arder.

Siguiendo a Amoli, para Corbin solo el “teósofo” puede abrazar una mirada que contemple la unidad “no aritmética” sino “unifica” que se define por ser: “(...) generadora de todas las unidades determinadas a su alrededor como unidades individuales”. Tal “unidad” –que Mulla Sadra denominará simplemente “existencia” (*wujud*)– jamás

será concebida como un ente, sino siempre como un ser que no puede sino devenir múltiple. Como tal, Corbin remarca la “co-presencia” de lo Uno en todas las unidades “aritméticas”: ninguna unidad individual o “aritmética” podrá coincidir enteramente con la unidad unificante, porque tal unidad estará presente en su devenir todas las “unidades individuales”.

La potencialidad de lo Uno –diferente al platonismo clásico enfocado en la cuestión del “ser”– que cada singular lleva consigo y que, sin embargo, no le pertenece, termina por cristalizarse en la angelología erigida en el mundo imaginal que, según la lectura corbiniana, constituirá la bisagra que impedirá al monoteísmo caer en la nueva idolatría metafísica de la que éste se había propuesto conjurar (Corbin). Tal mundo será el lugar sin lugar en el que las múltiples fuerzas se entregarán a danzar.

Decisivo resulta subrayar que, el hecho de que la llama entrevista sea “unificante” no significa que ésta sea parte de la historia *nomística* o geofilosófica en la que se aplaste la multiplicidad bajo el rasero de un principio en particular (como aquellos pueblos que, según Amoli, podían ver a lo uno sin reparar en la diversidad de sus espejos), sino precisamente en que ésta asume el carácter *an-árquico* de una potencia que se expresa en cada “unidad individual”.

La potencia “unifica” (común) no establece relaciones aritméticas: no le importa el simple dato estadístico acerca del *quantum*, sino más bien, su capacidad para crear y mixturar nuevos lazos intensificando así la llama que ha sido eternamente inflamada. Siempre remite a lo Uno que ella es, a la potencia que no deja de crecer en los singulares que atraviesa y constituye: por más que se agreguen o decrezcan multitudes, su potencia no deja de permanecer, la llama parece jamás dejar de arder.

Corbin insiste en que lo Uno siempre pasa por una relación de multiplicación (Uno x Uno es igual a Uno)<sup>1</sup>. Su cifra resiste al cálculo, no admite ni suma ni restas precisamente porque su consistencia se mide inmediatamente en el ámbito de la cualidad. Se trata siempre de la “compresencia” de lo Uno en cada singular, de lo eterno en la contingencia, del mito en la historia. Que sean 50, 80, 100 o 300 mil individuos poco importa si esa cantidad redundante en una potenciación de la multitud. Más bien, la potencia unifica *actúa* sin principio ni final, en una constelación de flujos infinitos que abrazan a cada singular. Cada singular lleva consigo la totalidad del cosmos, cada uno es atravesado por el todo y su potencia unifica.

Como Haydar Amoli, la contemplación del todo a la luz de una “metafísica de la mixtura” no privilegia ni lo uno en desmedro de lo múltiple ni lo múltiple en vez de lo uno, sino ambos en un solo paisaje donde psique y cosmos, alma y mundo redundan en una y la misma textura. Para Sohrawardi esa potencia unifica es designada bajo el término “Luz de luces”: una luz en sí misma invisible pero que hace visible a todas las cosas y donde cada cosa llevará consigo un fragmento de dicha Luz. Solo por eso, cada

<sup>1</sup> “Alrededor, los espejos múltiples son otras tantas epifanías del cirio único: el Uno siempre Uno, compresente en los múltiples (1 x 1 x 1...etc.), el ser siempre uno en los entes múltiples” (Corbin, *La Paradoja* 57).

hombre singular podrá encontrarse con el ángel, solo por eso el viaje nos será siempre posible, sólo por eso, podremos lanzarnos a la mixtura infinita en la que alma y mundo no dejan de hacer el amor en el delirio inagotable de un único regazo posible: Hurqalya.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Estancias. La Palabra y el Fantasma en la Cultura Occidental*. Valencia: Pre-textos, 2001.
- Carchia, Giovanni. “Estetica Ed Erotica. Saggio sull’immaginazione”. Gianni Carchia. *Immagine e Verità. Studi Sulla Tradizione Classica*. Roma: Di Storia e Letteratura, 2003. 57-148.
- Coccia, Emanuele. *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.
- Corbin, Henry. *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Madrid: Siruela, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La paradoja del monoteísmo*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Tierra celeste y cuerpo espiritual*. Madrid: Siruela, 2006.
- Da Vito, Emiliano. *L’immagine occidentale*. Macerata: Quodlibet, 2015.
- Illuminati, Augusto. *Averroè e l’intelletto pubblico*. Roma: Manifesto Libri, 1996.
- Lizzini, Olga. *Fluxus (Fayd). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*. Bari: Edizioni Di Pagina, 2011.
- Sohrawardi, Sihabodin Yahya. *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al ishraq with English translation, notes, commentary, an Introduction by John Walbridge an Hossein Ziai*. Provo Utah: Brigham Young University, 1999.
- \_\_\_\_\_. “El rumor de las alas de Gabriel”. Sihaboddin Yahya Sohrawardi. *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*. Madrid: Trotta, 2002. 47-78.
- \_\_\_\_\_. “El Relato del exilio occidental”. Sihaboddin Yahya Sohrawardi. *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*. Madrid: Trotta, 2002. 78-93.