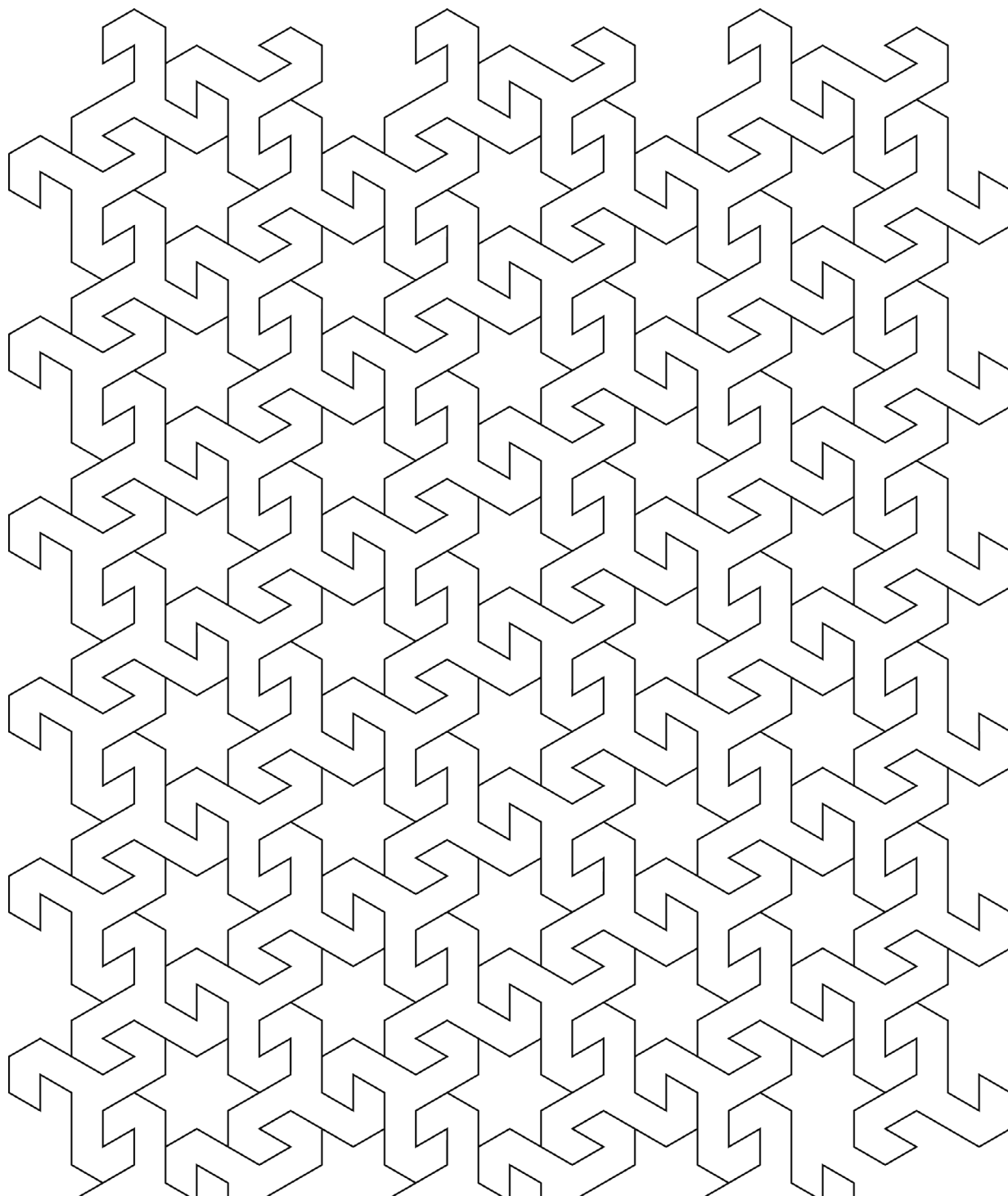


.....

## **IBN 'ARABĪ Y JUNG, ESPACIOS COMPARTIDOS DE REFLEXIÓN**

**Javier Lama Suárez**

Recibido el 08/06/2016. Aceptado el 10/11/2016.





## 1.- INTRODUCCIÓN

Entre los lectores, estudiosos y especialistas de la obra de Jung son muchos los que al encontrarse con los contenidos y temáticas que ocuparon el pensamiento de Ibn ‘Arabī no pueden evitar una sensación de sorpresa a causa de las múltiples afinidades, analogías y conexiones que comparten ambos autores.

Situado ante un escenario de estas características, el conocedor de la obra de Jung da en pensar en las eventuales influencias que el Šayḥ murciano haya podido ejercer sobre el psicólogo suizo, pero el caso es que no encontramos, a lo largo de toda la obra de Jung, una sola mención, ni directa ni indirecta, al pensamiento o a la obra de Ibn ‘Arabī. Especular acerca de la posibilidad de un caso de ocultación de sus fuentes por parte de Jung no parece intelectualmente honesto cuando, por otra parte, no disponemos de ninguna prueba que lo atestigüe.

Existen, sin embargo, varios indicios que puedan dar a entender que, si efectivamente Jung no tuvo lecturas directas de la obra de Ibn ‘Arabī, bien pudo haber llegado a un conocimiento bastante cabal de la misma a través de las numerosas intervenciones en las que Henry Corbin, amigo personal del suizo, dio a conocer la obra del murciano en el marco del Círculo Eranos.

No obstante lo anterior, todo estudio que se ocupe de la relación entre estos dos autores, sea bajo el epígrafe de influencias, paralelismos, coincidencias o de cualquier otro calificativo que pudiera adjudicársele, ha de ser extremadamente cuidadoso teniendo presente que el ámbito de sus respectivas obras es, en cada caso, específica y sustancialmente distinto uno del otro. Si la indagación junguiana se mueve en el área de la psicología, la de Ibn ‘Arabī lo hace en el de la experiencia mística y dentro del marco religioso islámico.

Por más que la apertura mental de Jung le conduzca en más de una ocasión a las orillas de la experiencia numinosa y, por su lado, el talento natural del Šayḥ le acerque a la consideración de cuestiones de profundo calado psicológico, no debe ser olvidado en ningún momento el hecho de que cada cual opera en terreno diferente y con objetivos que no siempre tienen que ser coincidentes. Tal ocurre, por ejemplo, cuando ambos autores tratan el tema de los arquetipos (los nombres divinos de Ibn ‘Arabī), cuya función explicativa, en uno y otro discurso, resultan difícilmente comparables en la medida en que, si para el suizo estos arquetipos describen elementos fundamentales de la arquitectura y de la dinámica de la psique humana, para el Šayḥ expresan los distintos modos en los que se manifiesta, se epifaniza, lo divino en el mundo. Aunque también tienen una profunda relación si se tiene en cuenta hasta qué punto el nombre de Dios que cada sujeto, representa (realiza, actualiza) a modo de arquetipo, también puede tener un reflejo en la propia estructura psicológica.

⋮

## 2.- AUTOCONOCIMIENTO, INDIVIDUACIÓN Y TEOFANÍA

Iniciamos el recorrido por los espacios comunes de nuestros autores con el análisis de sus respectivas reflexiones acerca de la necesidad de conocerse a sí mismo y la función que cumple tal autoconocimiento en el seno de cada uno de sus discursos.

En el marco de su propuesta para un desarrollo psicológico completo, Jung entiende la individuación como un proceso en el que el sujeto se va haciendo capaz de asumir los contenidos de los arquetipos que habitan su psique, así como el dinamismo y las leyes que rigen su funcionamiento, de forma que con ello se haga posible la auto-observancia de los propios procesos psicológicos internos y, de esta manera, poder atender y analizar la propia conducta, integrando los elementos conscientes con los procedentes del inconsciente en una totalidad armónica y equilibrada.

En el proceso descrito en el párrafo anterior, el descubrimiento del arquetipo del Sí-mismo cumple un papel esencial, entendido como arquetipo que ocupa el verdadero centro del psiquismo humano al que, además, Jung concederá un valor trascendente en la medida en que lo postula como el *locus* en que Dios se manifiesta (se epifaniza) en el hombre.

Escribe a este propósito Henry Corbin:

“Lo que descubren e indican los símbolos centrales del proceso de individuación es el “Sí-Mismo”, o dicho de otra manera, esa totalidad del ser humano que está constituida, de una parte, por eso de lo cual él es consciente y, de otra parte, por los contenidos del No-consciente que trascienden la conciencia. [...] No es, rigurosamente hablando, con el Inconsciente puro y simple con lo que coincide la imagen de Dios, sino con uno de sus contenidos particulares, a saber, con el arquetipo del Sí-Mismo. [...] ...aquel que «realizara» esta individuación y tomado conciencia del fondo rigurosamente propio e intrasmisible donde se enraízan su imagen y su idea de la divinidad, «realizará», en fin, la verdad de esas simples palabras tan frecuentemente emitidas con una ligereza irrisoria: «Dios mío».” (H. Corbin, «La Sophie éternelle», *REVUE DE CULTURE EUROPEENNE*, n° 5, 1953, p. 36. Traducción al español de Javier Lama).

El cumplimiento de este proceso de individuación culmina con “la realización de aquello que el sujeto es” en el sentido que Aristóteles concede al concepto *entelequia*, como proceso en el que se actualizan las potencialidades del individuo, o también en el sentido del mandato de Píndaro, “llegar a ser lo que se es”.

Pero, ¿no es también el autoconocimiento en Ibn 'Arabī, la forma de identificar el centro mismo de nuestro ser, el nombre divino que cada cual viene a actualizar?

“... Lejos de poder ser abolida, la singularidad de este lazo es tan valiosa que a él se refiere el versículo coránico por excelencia de la escatología individual: «¡Alma sosegada! ¡Vuelve a tu Señor, satisfecha y aceptada!» (89/27). Satisfacción recíproca cuyo sentido ya hemos comprobado: el Señor al que el alma debe regresar es su Señor, aquel cuyo Nombre lleva y al que invoca, habiéndole distinguido de los demás, pues se reconoció en la imagen que llevaba de él, así como él se conoció en ella. Como observan nuestros textos, le es dada orden de regresar no a Dios en general, Allah, que es el Todo, sino a su Señor propio, manifestado en ella, aquel al que ella respondió: *Labbayka*, «¡Aquí estoy!» «Entra en mi paraíso» (89/29), ese Paraíso que no es otro que Tú, es decir, la forma divina oculta en tu ser, la secreta imagen primordial en la que él se conoce en ti y por ti, aquella que debes contemplar para comprender que «quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor». ... Para el alma, la auténtica sabiduría mística (*ma'rifâ*) es conocerse a sí misma como teofanía, forma propia en la que se epifanizan los Atributos divinos que le serian incognoscibles si no fuera en ella misma donde los descubriera y percibiera. (H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Flammarion, 2ª ed., p. 107, París, 1977).

“... conocer su propia identidad eterna, su propia esencia arquetípica, es para un ser terrestre conocer su «Ángel», es decir, su individualidad eterna tal cual resulta de la revelación del Ser Divino que ahí se revela a sí mismo. «Retornar a su Señor» es realizar la pareja eterna del fiel y su Señor, el cual no es la Esencia divina en su generalidad, sino su individuación en uno concreto de sus Nombres” (Idem, p. 162).

El proverbio sufí en el que se afirma que “quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”, encaja con toda fluidez en la lógica del discurso junguiano según el cual la experiencia de lo divino en el hombre tiene lugar a modo de revelación intramundana y encarnada. Para Jung, el espacio de esa revelación es el Sí-mismo en tanto que arquetipo en el que se manifiesta la “voz interior” como muestra de la presencia de un “otro” en nosotros mismos.

### **3.- LA FUNCIÓN DE LA IMAGINACIÓN**

Con objeto de favorecer el acceso a la conciencia de los contenidos ocultos en el inconsciente, Jung concibió una técnica de carácter terapéutico a la que denominó “imaginación activa”. Conviene advertir que el ejercicio de tal técnica no trata de librar la imaginación al mero uso de la fantasía, ni de ensueños fantasiosos donde pudiera tener cumplimiento la realización virtual de nuestros deseos y esperanzas más egoicos. Se trata, más bien, de crear las condiciones psíquicas para provocar la

aparición en la conciencia de imágenes que, proviniendo del inconsciente en forma de figuras o símbolos, nos pongan en contacto con las capas más profundas de nuestra psique. Jung aconseja detenerse en la observación del flujo de imágenes que pueda producirse, sin interactuar directamente con ellas. Se trata de mantener la atención desde un estado de ensoñación consciente parecida a la que se establece en el “soñar despierto”, algo con lo que pueden encontrarse familiarizados quienes practican de forma habitual determinados tipos de meditación. Durante la observación del flujo de imágenes, el sujeto deberá mantenerse al margen de todo discurso racional que tienda a ridiculizar o a devaluar el ejercicio que se está llevando a cabo. Cuando el flujo de imágenes adquiere la forma de un relato o discurso que el sujeto comienza a percibir, éste ha de recibirlo implicándose emocionalmente, sin juicios previos y sin resistencias, a fin de poder integrar la información que vaya apareciendo.

Las terapias de inspiración junguiana recomiendan, en la medida que ello sea posible, favorecer también el establecimiento de un diálogo virtual con las figuras que emerjan, así como la realización de un registro de los contenidos de ese diálogo para su posterior análisis.

Jung encuentra en la imaginación la capacidad para aprehender la unidad de un sistema de elementos en una sola visión global de carácter intuitivo, sintetizando de forma perfectamente orgánica los elementos que pertenecen al ámbito de lo sensible con aquellos otros que pertenecen al ámbito de la pura abstracción. Algo que la razón no consigue llevar a cabo en el uso de la mera función lógico-discursiva.

“... El objeto sensible no puede ser un significado, ni este puede ser un objeto sensible. Pero la presencia de la imaginación —que llamamos el lugar de encuentro entre dos mares— incorpora los significados y sutaliza los objetos sensibles. Transforma ante la mirada del observador la entidad de todo objeto de conocimiento.” (*al-Futūḥāt al-makkiyya*, citado en F. Mora, *Ibn Arabi*, Kairós. Barcelona, 2011, p. 213).

La capacidad de síntesis que encierra toda imagen, la posibilidad de responder a una visión integradora y no parceladora de la realidad, la interacción permanente entre observador e imagen, son virtualidades que no pasaron desapercibidas para Jung en tanto que elementos coadyuvantes para la lectura e interpretación de las figuras y símbolos que elabora la imaginación.

Una valoración de la función imaginativa muy similar encontramos en Ibn 'Arabī:

“... Dada su naturaleza analítica, la facultad racional no sabe conciliar paradojas. Tan solo la imaginación creadora reúne, como en el arte y los sueños, elementos aparentemente irreconciliables de la realidad. Esa es, precisamente, la importancia que reviste la imaginación en el sistema akbarí, es decir, erigirse en privilegiado punto de encuentro entre

supuestos contrarios: espíritu y cuerpo, Dios y cosmos, no-representación y representación, incomparabilidad y semejanza” (F. Mora, *Idem*, p. 201).

Ibn ‘Arabī y Jung coinciden en señalar las limitaciones con que se topa el discurso racional frente a la *coincidentia oppositorum*, la impotencia de la razón frente a toda contradicción, su incapacidad para integrar los contrarios a pesar de que estos formen parte indisociable del paisaje humano, tanto en su dimensión mística como psicológica.

Henry Corbin, al acuñar la expresión “imaginación activa”– expresión que, como ya hemos señalado, será también utilizada por Jung– trata de explicar con ella el ejercicio de una hermenéutica capaz de dar significado y sentido a las manifestaciones teofánicas descritas por Ibn ‘Arabī, es decir, la interpretación de las imágenes, figuras, y símbolos que aparecen en el universo de la mística akbariana. Esta función que H. Corbin asigna a la “imaginación activa” coincide con la que, por su parte, Jung atribuirá al trabajo correspondiente con las imágenes, figuras y símbolos del mundo inconsciente, muchas de las cuales, para mayor coincidencia, son vistas por el psicólogo suizo como igualmente investidas de un fuerte carácter numinoso. La evidencia de dicho carácter se hace especialmente manifiesta cuando la toma en consideración de éstas figuras del inconsciente abren al sujeto perspectivas sobre realidades que le trascienden. El arquetipo del Sí-mismo, como ya hemos señalado, es reconocido por Jung como un postulado trascendente.

Señalando una última coincidencia en este apartado recordaremos el hecho de que si para Ibn ‘Arabī las manifestaciones teofánicas tienen lugar fuera del tiempo histórico (cronología) y por ello son atemporales, lo mismo ocurre para Jung en cuanto a lo que acontece con las manifestaciones simbólicas del inconsciente, cuya aparición se produce no ya solo fuera del tiempo sino también del espacio.

#### **4.- LA IMAGO DEI: CREADOR Y CREATURA O CUANDO EL TESORO ESCONDIDO AMÓ SER CONOCIDO**

Ibn ‘Arabī y el Maestro Eckhart coincidirán en realizar una distinción conceptual a la que Jung se va a adherir de pleno grado: La neta separación entre *Divinitas*, en tanto que naturaleza de Dios, cuyo conocimiento está vedado al hombre, e *Imago Dei*, como manifestación de Dios en el alma del hombre en la forma en que Ibn ‘Arabī describe como “*la forma del Dios creado en las creencias*”, es decir, la forma de Dios de acuerdo a la capacidad, aptitud y conocimiento de cada cual.

Henry Corbin viene a expresar el pensamiento akbarí a este respecto parafraseando un verso del murciano:

“... El verso viene a decir: Yo conozco a Dios en proporción a los Nombres y atributos divinos que se epifanizan en mí y a través de mí en las formas

⋮

de los seres, pues Dios se epifaniza en cada uno de nosotros en la forma de lo que ama: la forma de tu amor es la forma misma de la fe que profesas. Según esto, yo «creo» el Dios en el que creo y al que adoro. Ibn 'Arabī dirá: «Para quien comprende la alusión, Dios es una designación». (H. Corbin, *L'Imagination créatrice...*, p. 101).

Por su parte Jung nos advierte de que con el término “Dios” se refiere estrictamente a una realidad psicológica que se hace inmediatamente presente a la conciencia del hombre y que tiene su origen en el lado inconsciente, manifestándose en forma de imagen, la “imago-Dei”. Eso que los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas han designado con la palabra Dios.

Así pues, debemos tener en cuenta que cuando Jung habla de Dios descarta toda indicación referente a su naturaleza, definición o explicación, tratando de mantenerse al margen de cualquier afirmación ontológica respecto de Dios y cuando afirma que al hablar de Dios está hablando de una realidad psicológica, de un arquetipo o incluso de una imagen arquetipal, quiere precisar que todo lo que en su discurso se predica de Dios no es Dios sino una perspectiva o un enfoque psicológico sobre Dios.

Párrafos más arriba aludíamos al hecho de que en la tradición sufi el conocimiento de Dios pasa por el conocimiento que el ser humano tiene de sí mismo. Creador y criatura tienen, en la óptica akbariana, una suerte de codependencia en la que también confluirán los discursos de Eckhart y Jung.

Tomando la idea central expresada en el hadiz “Yo era un Tesoro escondido y quise ser conocido. Entonces creé a las criaturas a fin de ser conocido por ellas (de conocerme en ellas)”, Ibn 'Arabī elabora una dialéctica mística entre Señor (*Rabb*) y vasallo (*marbūd*) que podría describirse en los siguientes términos:

“... El señor y su vasallo son los garantes, el aval (*wiqāya*) el uno para el otro. Este Señor mío es el Dios en función del cual yo vivo y por el cual yo respondo y el responde de mí allí mismo donde yo respondo por él (cf. Comentario Qāṣānī, p. 134). El vasallo es el escudo de su Dios, asumiendo (como *nāsūt* y *zāhir*) sus negatividades (las limitaciones divinas del Dios creado), y Dios es su escudo siendo en él su *lāhūt*” (H. Corbin, *L'Imagination créatrice...*, p. 239).

A su vez, esta dialéctica tiene continuidad en otro plano, el de la codependencia cognitiva entre Dios y el Hombre, Creador y criatura, es decir, la afirmación de que la forma en que el hombre conoce a su Dios, es al mismo tiempo la misma forma en la que ese hombre es conocido por Él, que finalmente es, también, la forma en que Dios se conoce a sí mismo en el hombre. En palabras de Ibn 'Arabī:

“... Es en Él donde se te manifiestan nuestras formas; es en Dios donde se manifiestan las unas a las otras. Entonces ellas se conocen una a otra y

se distinguen una de la otra. Entre nosotros algunos saben que es en Dios donde se realiza este conocimiento de nosotros por nosotros (*ma'rifa la-nā bi-nā*); y hay algunos que ignoran la Presencia en la cual se realiza este Conocimiento de nosotros (a saber, que simultáneamente nosotros somos Su mirada y que Él es nuestra mirada). Y en este doble conocimiento místico simultáneo, ningún juicio es pronunciado sobre nosotros sino por nosotros mismos. En verdad somos nosotros mismos quienes pronunciamos el juicio sobre nosotros, por nosotros, pero en Él” (Ibn ‘Arabī, « Los engarces de la sabiduría», citado en H. Corbin, *L’Imagination créatrice*, p. 240, note 62).

Como ya se afirmó más arriba, Jung reconoce como suya la distinción que tanto Ibn ‘Arabī como el Maestro Eckhart van a establecer entre Dios y Divinidad (Deus y Deitas), afirmando que la Divinidad, en tanto que “naturaleza de Dios”, es ontológicamente anterior a Dios, a quien los tres conciben como “imagen de Dios en el hombre”.

“Y cuando ahora el Maestro Eckhart llega a la conclusión de que el alma es el propio reino de Dios, el alma es pensada como relación con Dios y Dios sería la fuerza que actúa en ella y es percibida por ella. Eckhart llama al alma también imagen de Dios.” (C. Jung, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona 2008, párr. 466).

Así pues, puede entenderse que en Jung la Divinidad queda en el lado de lo inconsciente, desconocido e incognoscible, aquello de lo que no podemos hablar, mientras que acerca de Dios, en tanto que imagen en el alma del hombre, sí podemos dar cuenta. Esto le da pie a interpretar que la concepción eckhartiana de Dios se mueve en el plano psicológico, punto en el que la coincidencia de ambos se hace manifiesta. Tanto más cuanto que, según Eckhart, la imagen de Dios se manifiesta en el alma del hombre por medio de símbolos.

Jung hace igualmente suya la afirmación de Eckhart acerca de la imposibilidad de predicar nada sobre la Divinidad que vaya más allá de atribuirle la unidad y el ser. En este sentido nos recuerda que, respecto a la Divinidad, el propio Eckhart la define como una sustancia espiritual abismal e insondable. Finalmente, Eckhart afirma el carácter inconsciente de la Divinidad así como que es en el alma del hombre donde tiene lugar el nacimiento de Dios, en esto Jung coincide por entero.

Otra zona de confluencia de Jung con Ibn ‘Arabī y con el místico de Turingia es la que se refiere a la relación Hombre-Dios, denominada por el propio Jung como la “concepción relativista” entre Dios y el hombre. Se trata de la particular relación de mutua dependencia que se da entre Dios y el hombre como creatura suya, (lo que, al referirnos a Ibn ‘Arabī, hemos denominado la codependencia cognitiva entre el hombre y Dios), así como las derivadas conexas en virtud de las cuales Dios necesita de la conciencia del hombre para hacerse a su vez consciente de sí-mismo, y para instaurar en el alma del hombre su verdadero reino.



⋮

“En Eckhart hubo de producirse una extraordinaria acentuación del valor del alma, esto es, del valor del interior propio, para que él pudiera elevarse a una concepción puramente psicológica, o sea, a una concepción relativista de Dios y de su relación con el hombre. [...] Por «relatividad de Dios» entiendo un punto de vista que dice que Dios no es absoluto (esto es, que no existe desvinculado del sujeto humano y más allá de todas las condiciones humanas, sino que depende en cierto sentido del sujeto humano) y que existe una relación recíproca e imprescindible entre el hombre y Dios, de manera que, de un lado, el hombre puede ser pensado como una función de Dios y, de otro, Dios puede ser pensado como una función del hombre. ...” (Jung, *Tipos psicológicos*, párr. 455-456).

## 5.- EL DIOS QUE SE EXPRESA EN LA DIVERSIDAD DE LAS CREENCIAS

Son muchas las ocasiones en que Jung da fe de mantener una constancia empírica de la presencia de lo divino en el hombre.

“Así, pues, al designar a «Dios» como arquetipo no se expresa nada de su propia esencia. Pero expresamos con ello el reconocimiento de que «Dios» se presiente en nuestra alma preexistente a nuestra consciencia y por ello no puede ser considerado en absoluto como descubrimiento de la consciencia. De este modo no sólo no se le aleja o suprime, sino que se le sitúa propiamente en la proximidad de lo experimentable.” (C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 2001, p. 406).

Por otra parte Jung nunca llega a separar lo psicológico de lo religioso ni de la presencia de Dios en el hombre. Su propia forma de entender la cura psicológica como una “cura de almas” así lo atestigua. Después de más de treinta años ocupándose de pacientes procedentes de todos los lugares y culturas del mundo, escribía lo siguiente:

“... por mis manos han pasado varios centenares de pacientes... entre los que habían superado la mitad de la vida, es decir, los treinta y cinco años de edad, no había uno solo para el que el verdadero problema no radicara en su postura ante la religión. De hecho, en último término los padecimientos de todos y cada uno de ellos obedecían a que habían perdido lo que toda religión viva ha procurado desde tiempo inmemorial a sus fieles, y ninguno se sintió realmente curado hasta no haberse recuperado de esa pérdida, lo cual, preciso es decirlo, no tiene nada que ver con la adopción de una confesión o la pertenencia a una Iglesia.” (C. Jung, “Sobre la relación de la Psicoterapia con la cura de almas”, 1932, vol. 11, *Obra Completa*, Trotta, Madrid 2008, párr. 509).

Efectivamente, para Jung la existencia de Dios no es, en lo esencial, una cuestión de confesión religiosa o de institución eclesial sino de una certeza que se impone desde los estratos más profundos de la psique humana y que se manifiesta al modo de una imagen arquetípica dotada de una presencia incontestable.

De lo expresado hasta ahora respecto a la obra de Jung puede deducirse el fuerte anclaje espiritual y religioso de su pensamiento así como de sus propuestas terapéuticas y ello hasta el punto de poder afirmarse que en la actualidad las teorías junguianas constituyen un polo de atracción e inspiración para muchas corrientes de espiritualidad laica o simplemente apartadas de la obediencia a dictados confesionales, pero abiertas, sin embargo, a un diálogo fecundo con las diversas comunidades religiosas.

Por su parte, W. C. Chittick, en relación con Ibn ‘Arabī, manifiesta que:

“... El Šayḥ a veces critica distorsiones o malentendidos específicos de acuerdo con la corriente coránica, pero no llega a la conclusión a la que han llegado muchos musulmanes, según los cuales la llegada del Islam abrogó (*nashī*) las anteriores religiones reveladas. Más bien, afirma que el Islam es como el sol y las demás religiones son como las estrellas. Al igual que las estrellas permanecen al salir el sol, las demás religiones siguen siendo válidas cuando aparece el Islam. Podríamos añadir una cuestión que quizá Ibn ‘Arabī también aceptaría: aquello que desde un punto de vista determinado se percibe como un sol, puede percibirse como una estrella desde otro punto de vista.” (W. Chittick, *Mundos imaginales: Ibn al-‘Arabī y la diversidad de las creencias*, pp. 230-231, Alquitara, Madrid).

Dice el propio Ibn ‘Arabī, hablando de las demás religiones en su obra *al-Futūḥāt al-makkiyya*:

“... El hecho de que queden ocultas es análogo a la [aparente] abrogación de las demás religiones reveladas que ocurre como resultado de la religión revelada de Muhammad. No obstante, tienen de hecho una existencia vigente, al igual que la existencia de la luz de las estrellas se actualiza. Esto explica por qué se nos ha exigido en nuestra religión, que lo abarca todo, que tengamos fe en la verdad de todos los mensajeros y en todas las religiones reveladas, las cuales no han sido anuladas (*bātil*) por abrogación, como piensan los ignorantes. (III 153.12).” (Citado en Chittick, *Mundos imaginales*, p. 231).

Para el Šayḥ, Dios puede asumir las formas de todas las creencias porque el Dios que se revela en cada cual lo hace de acuerdo a la capacidad, disposición, aptitud y conocimiento del individuo en quien manifiesta su revelación:

⋮

“... La forma según la cual él se muestra en la creencia, siendo ahí la forma misma de esta creencia, quiere decir que la teofanía (*zuhūr; tağallī*) se produce a la dimensión del receptáculo que le acoge (*mazhar*) y donde él se muestra. La creencia descubre la medida de la capacidad del corazón. Es por esto por lo que las creencias se diversifican. Para cada creyente, el Ser Divino es ese que se muestra a él bajo la forma de su creencia. Si se epifaniza bajo otra forma, lo rechaza y es por esto por lo que las creencias dogmáticas se combaten unas a otras” (Corbin, *L'Imagination créatrice*, p. 153).

Es obvio que en este caso Ibn 'Arabī habla de Dios como “Imago Dei” y esta es la clave a través de la cual todas las creencias se hacen verdaderas e igualmente legítimas, haciendo al mismo tiempo factible una espiritualidad en la que puedan converger tradiciones diferentes pues, al contrario de lo que ocurre en los posicionamientos dogmáticos, la visión de cada sujeto es una manifestación renovada de la teofanía.

Lo expresado en el último párrafo podría igualmente afirmarse desde una óptica junguiana, siendo así que ambos autores vienen a coincidir en proponer caminos que hacen posible una experiencia verdaderamente ecuménica de la vivencia religiosa.

Los apartados desarrollados en este artículo no agotan, en ningún modo, el campo de conjunciones entre estos dos autores. Dejamos para otra ocasión explorar las posibilidades que nos ofrecen los siguientes epígrafes:

- El Jadir como figura de interés común para Ibn 'Arabī y Jung.
- Mundo inconsciente, sueño y arquetipo del sí-mismo como ejemplos de *barzah*.
- Dios como dualidad y unión de contrarios.
- Estaciones espirituales y desarrollo psicológico.
- El *Unus mundus* (Jung) y el concepto de *wahdat al-wuğūd* (Ibn 'Arabī).