

Eugenio Trías e Ibn ‘Arabī: una sombra de la filosofía del límite¹

David Fernández Navas²

Recibido: 04/09/2019 / Aceptado: 15/04/2020

Resumen. Este artículo explora la relación entre la filosofía del límite de Eugenio Trías y el sufismo de Ibn ‘Arabī. En primer lugar, pretende explicar la función de la filosofía de la religión en el sistema triasiano y por qué el maestro andalusí ocupa un lugar privilegiado en ella. Segundo, se ocupa de algunos aspectos esenciales de la doctrina akbarī que la filosofía del límite obtura, como la declaración de la unidad del Ser (*tawhīd*), la conjugación de lo exotérico y lo esotérico, la superación de la propia creencia, el camino de la servidumbre (*‘ubūdiyya*), el tránsito de la pasión súbita de amor (*hawā*) al amor espiritual (*ḥubb*), la caballería espiritual (*futuwwa*) y la morada de la no-morada (*maqām lā maqām*), los cuales comparten un nexo común: el trascendimiento de lo egoico y el interés en el otro en tanto otro. Finalmente, se defenderá que la obturación triasiana se debe tanto al influjo de Henry Corbin, como sobre todo, a las propias limitaciones de su proyecto filosófico, para el que el Ibn ‘Arabī ausente constituye una suerte de sombra.

Palabras clave: amor; Ibn ‘Arabī; imaginal; filosofía del límite; símbolo; sufismo; Eugenio Trías.

[en] Eugenio Trías and Ibn ‘Arabī: a shadow beyond the philosophy of limit

Abstract. This article explores the relationship between the philosophy of the limit of Eugenio Trías and the sufism of Ibn ‘Arabī. Firstly, it explains the function of the philosophy of religion in the triasian system and why the andalusian master has a privileged position. Secondly, it presents some essential aspects of the akbarian doctrine obtured by the philosophy of limit, as the declaration of the unity of Being (*tawhīd*), the path of servanthood (*‘ubūdiyya*), the transit from the sudden passion of love (*hawā*) to the spiritual love (*ḥubb*), the spiritual knighthood (*futuwwa*) and the station of no-station (*maqām lā maqām*). All of them share a common element: the transcendence of the egoic and the interest on the other as other. Finally, the article defends that Trias obturates the andalusian master doctrine due to the influence of Henry Corbin and mainly to the own limitations of its own philosophical project. The absent Ibn ‘Arabī will be its shadow.

Keywords: Ibn ‘Arabī; imaginal; love; philosophy of limit; symbol; sufism; Eugenio Trías.

Sumario. I. La necesidad del viaje a la “oscura noche” de Oriente. II. El acontecimiento simbólico. III. El sufismo de Ibn ‘Arabī como culminación del símbolo. IV. El sufi en sombras. V. Conclusión: una sombra de la filosofía del límite. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Fernández Navas, D. (2020): Eugenio Trías e Ibn ‘Arabī: una sombra de la filosofía del límite, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2), 203-215.

I. Introducción

Este artículo explora la relación entre la filosofía del límite de Eugenio Trías y el sufismo de Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī. En primer lugar, explicaremos el sentido del viaje a la “oscura noche” de Oriente que propone el barcelonés en *Pensar la religión* y cómo éste

constituye un paso natural en su pensamiento, una vez desplegada la topología del límite. En segundo lugar, presentaremos las líneas fundamentales del acontecimiento simbólico triasiano como modo de acceso a lo arcano y sus condiciones de posibilidad. Ello conducirá a Ibn ‘Arabī, cuya obra Trías considera ejemplo de

¹ Este artículo ha sido posible gracias a la concesión de la Convocatoria 2018 de ayudas del Centro Estudios Filosóficos Eugenio Trías (CEFET)/ Fundación La Caixa, a iniciativa del CEFET y del CER-Institut de Cultura de la Universidad Pompeu Fabra (UPF). Además de la dotación económica, significó la oportunidad de acceder a la biblioteca y archivo personal de Eugenio Trías, el Fondo Trías, en la Biblioteca del Campus de Ciutadella de la UPF, un espacio con más de 6.000 libros, 300 cuadernos de trabajo y varios bloques documentales que incluyen artículos periodísticos, críticas a su obra, correspondencia, citas, etc.

² Universidad Complutense de Madrid
dferna11@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0003-0420-875X>

consumación simbólica. A continuación, nos ocuparemos del otro Ibn 'Arabī, aquel que la filosofía del límite no muestra, el sufí en sombras. Se tratarán aspectos esenciales de sus enseñanzas como la declaración de la unidad del ser (*tawhīd*), la conjugación de lo exotérico y lo esotérico, la superación de la propia creencia, el camino de la servidumbre (*ubūdiyya*), el tránsito de la pasión súbita de amor (*hawā*) al amor espiritual (*hubb*), la caballería espiritual (*futuwwa*) y la morada de la nomorada (*maqām lā maqām*), los cuales comparten un elemento común: el trascendimiento de lo egoico y el interés en el otro en tanto otro. Para finalizar, se defenderá que la obturación de la doctrina del maestro andalusí se debe tanto al influjo de Corbin, como sobre todo a las propias limitaciones de una filosofía del límite para la que el Ibn 'Arabī ausente constituye una suerte de sombra.

II. La necesidad del viaje a la “oscura noche” de Oriente

En *Pensar la religión* (1996), Eugenio Trías plantea la necesidad de que Occidente emprenda un viaje como el de Ulises, de ida y vuelta, lejos de las seguridades del hogar y que, como el de Heidegger a Grecia, sirva para repensar el ser. No obstante, considera su travesía mucho más ambiciosa que la del alemán, a quien acusa de incurrir en cierto provincianismo. En efecto, la navegación triasiana nos llevará más allá de la península ática y el Peloponeso, allende el Mediterráneo, Egipto y el Sinaí, hasta las lejanas tierras de la “oscura noche” de Oriente³, aquel al que cantara Hölderlin; allí donde el fuego refulge en el cielo, más allá de toda pretensión de dominio⁴. El objetivo no es otro que cruzar “las verdaderas puertas de Asia, las que introducen una barrera y una frontera radical y tajante entre el ser o fundamento y el pensamiento, entre la raíz primera que se sustrae y la expresión lógico-lingüística de esa raíz”⁵. Y de vuelta a casa, romper el silencio que ha reinado desde Parménides a Heidegger. Así, paradójicamente, la oscura noche de Oriente es buscada como fuente de luz y positividad por un Ulises-Occidente ciego y mudo, *alagon*, en relación a lo más allá del pensamiento.

La edad del espíritu (1994) es la obra donde Trías inicia esta aventura homérico-hölderliniana, aunque sus tres libros anteriores –*Los límites del mundo* (1984), *La aventura filosófica* (1987) y *Lógica del límite* (1991)–, habían marcado ya las bases del periplo. En ellos despliega el elemento más original y piedra angular de su filosofía: su propuesta de concebir el ser como *ser del límite*, que puede entenderse como auténtico giro respecto a la tradición filosófica occidental⁶. Explica Arash Arjomandi que Trías entiende el ser como “ámbito generativo de cuanto existe”, pero a diferencia de Heidegger, al vincular ser y límite, hace

de la ontología una topología⁷, lo cual permitiría salvar el abismo de la diferencia ontológica, pues “implica comprender que lo ontológico mismo se halla en cierto sentido en lo óntico al constituir uno de los tres ámbitos de éste”⁸. En cuanto al límite mismo, la propuesta triasiana permite adoptar una perspectiva bifronte, jánica, capaz de concebir el límite de lo que es, no sólo de forma negativa (Kant y Wittgenstein) sino también positiva (límite como apertura, como forma de acceso a lo nouménico)⁹.

Este desplazamiento del centro de la reflexión responde a una situación de crisis. Trías considera que Occidente ha llegado a un estado de agotamiento, una época de “criticismo esterilizador [...] hartura y hastío”¹⁰ debido a la obcecación en su propia subjetividad, el delirio de una inteligencia que ha intentado autofundamentarse a sí misma, con Descartes y Hegel como máximos ejemplos¹¹. Nietzsche¹² habría certificado el resultado inevitable de esta tendencia: la muerte de Dios, el acta de defunción de la metafísica, la imposibilidad de fundamentar los valores. O dicho de otro modo: el advenimiento del nihilismo. El ascenso y autorreferencialismo de la razón habrían derivado así, en un *non plus ultra* de consecuencias tanáticas: la muerte de Dios como la muerte del hombre en tanto obturación de sus posibilidades para recrearse y alcanzar el sentido. El barcelonés asume el diagnóstico nietzscheano, pero al mismo tiempo va en busca del dios muerto mediante una metafísica, si bien, la suya estará “hecha a la medida del hombre, pasada por el crisol de la razón y ajustada al hombre mismo”¹³. Esto es: haciendo de la existencia, del mero existir, el dato primero, cuyo fundamento en falta indica un *estar referida a otra cosa* que exige un acercamiento positivo a *lo en falta*, pero al mismo tiempo, manteniendo siempre una prudencia crítica ante lo que pudiera ser un exceso metafísico, un uso inapropiado de la razón, en sentido kantiano. Considerar la existencia como dato originario implicará abrirse al ámbito de la pasión. Trías introduce entonces su “tríada pasional”: conformada por *asombro*, *vértigo* y *amor-pasión*. Existencia será “simple y desnudo estar en el ser, el puro y simple estar siendo”¹⁴. Cuando el sujeto advierte ese existir, se produce el *asombro*, admiración ante el hecho de estar en el ser: ¿Por qué el ser y no la nada? Y entonces se encuentra un límite. O mejor dicho un doble límite. Primero, un límite separa el existir y la inteligencia que se interroga por él. Segundo, un límite le impide acceder al fundamento de la existencia, que queda en falta. Queda así la existencia tocada por

⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁸ *Ibidem*, p. 45.

⁹ Cfr. Trías, E. *Lógica del límite*. Barcelona, Destino, 1991, p. 22.

¹⁰ Trías, E. *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999, p. 89.

¹¹ *Ibidem*, pp. 89-94.

¹² Cfr. Pérez Borbujo, F. *La otra orilla de la belleza: en torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 30-103.

¹³ *Ibidem*, p. 48.

¹⁴ Trías, E. *Ciudad sobre ciudad*, op.cit., p. 59.

³ Trías, E. *Pensar la Religión*. Barcelona, Destino, 2001, p. 43.

⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁶ Cfr. Arjomandi, A. *Razón y revelación: La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías*, Barcelona, El Cobre, 2007, pp. 45-57.

una menesterosidad estructural, como en Ibn Sina¹⁵ que en nuestro autor adopta forma pasional y pulsional. En tanto que hay esa cesura y carencia, se padece. Y en tanto se padece, se está *en relación a* eso que se sustrae. A la pasión esencial de asombro, se le suma el vértigo, experiencia de hallarse suspendido en el vacío, mezcla de atracción y de terror ante el abismo: “me hallo urgido y atraído por ese salto al Vacío. Pero a la vez siento la protesta de mi instinto de conservación, rebelándose en contra de esa propensión suicida”¹⁶. Vértigo, pues, “como la disposición afectiva y emocional que registra esa situación ambivalente”¹⁷ de estar suspendido en el límite entre la propia existencia y el fundamento en falta. Como tercer elemento, el *amor-pasión*, oscura nostalgia del fondo matricial; nos atrae hacia él, desea la unión y no soporta la diferencia; quiere, “acceder, en pleno vértigo, a esa unión indistinta y fusiva con la matriz primordial suprimiéndose de esta suerte todo límite y frontera, de manera que se acceda a esa suprema felicidad en plena *hybris* del deseo”¹⁸. Pero al mismo tiempo, muestra una cara siniestra asociada a la muerte; se vive como algo que se impone, que rompe de súbito en la experiencia, una suerte de enfermedad y sufrimiento que condena a la excentricidad del sujeto y le empuja al suicidio o duicidio, muerte a dos¹⁹.

La relación del existente con su fundamento será pues, originariamente pasional: se está ya arrojado al mundo y en carencia, ya sometido a una afección pasional. La inteligencia sólo podrá ser *a posteriori* sobre ese dato positivo. Estamos en este sentido, ante un “materialismo de nuevo cuño” o una verdadera filosofía existencial²⁰. Así mismo, la relación del existente con el fundamento consiste en una genuina tensión vida-muerte. Atrae y repele, es fuente de vida y a la vez puede significar nuestra muerte como consunción. Como en Rudolf Otto, es *mysterium tremendum* y *mysterium fascinans*²¹.

Desde estas coordenadas, Trías plantea su topología del límite. La idea es que el ser humano *habita* un espacio fronterizo (cerco fronterizo) entre lo fenoménico (el

cerco del aparecer) y lo nouménico (el cerco hermético): “[...] el límite lo es siempre del cerco del aparecer, o del mundo; y en referencia a algo (=x) que denomino cerco hermético”²². Así pues, en el cerco fronterizo tiene lugar la cita del habitante del límite con el cerco hermético. Frente a Kant y Wittgenstein, Trías invita a concebir el límite no solamente como instancia negativa sino también positiva:

“Para decirlo del modo más claro que me es posible: el límite es siempre re-flexivo. Pero esa re-flexión produce un desdoblamiento disimétrico: el relativo a aquello a lo cual el límite se refiere (como lo que lo desborda y excede). Sólo que eso de lo cual el límite es límite es, también, aquello que el límite permite mostrar; y eso a lo cual el límite se refiere es aquello que el límite cobija como inaparente. Lo primero es lo que el límite proyecta: el mundo, el ser, la razón; lo segundo que constituye una referencia negativa o una sombra (el misterio, la nada, la sin-razón)”²³.

Tenemos pues un sujeto que se caracteriza por ser sujeto fronterizo, ser en falta, escindido, volcado a lo hermético, existencia en exilio, como en el caso de la gnosis valentiniana o del ser arrojado heideggeriano, en el sentido defendido por Hans Jonas²⁴. Su nota más propia es su anhelo metafísico. Vive *en relación a* esa x. Siguiendo a Wittgenstein, Trías considera que lo ético sólo puede proceder de lo hermético, pero le corrige en tanto apuesta por el *limes* como ámbito intersticial donde eso hermético se revela, si bien de modo simbólico, como veremos en el próximo epígrafe. El proyecto filosófico triasiano, exhibe así una decidida voluntad de explorar la virtualidad positiva del límite, un ímpetu de conquista y colonización²⁵, de superar la división tajante entre ser

²² Trías, E. *Ciudad sobre ciudad*, op.cit., p. 91.

²³ *Ibidem*, p. 93.

²⁴ El fondo Eugenio Trías contiene varios trabajos de Jonas en alemán profusamente anotados.

²⁵ En sus memorias, *El Árbol de la vida*, estas dos palabras, “colonización” y “conquista”, juegan un papel destacado, íntimamente ligado al propio nombre de la obra. Cuenta Trías que cuando era niño, tuvo un sueño que le inspiraría por el resto de su vida. En su viaje onírico, el pequeño Eugenio se convertía en explorador. Y tenía el honor de “colonizar” nada más y nada menos que el continente australiano. En el centro de éste, se situaría el Árbol de la Vida, cifra de la inmortalidad, la gloria, la fama. Escribe allí: “Aún hoy [...] se me aparece en todo su esplendor fecundo ese árbol perenne de grandes y extensas raíces que domina el corazón mismo de esta “selva oscura” de la vida [...] en ese continente que he ido colonizando [...] ha subsistido, siempre, un cercado inmune, a la recepción y al sentido; lo llamo en mis libros el círculo vallado del misterio, o de lo sagrado. Desde el corazón de ese continente me proporciona, de forma indirecta, los mensajes y las emisiones que me permiten la prosecución de esa obra colonizadora [...] Allí, en ese cercado [...] se yergue el imponente Árbol de la Vida” (Trías, E. *El árbol de la vida*, op.cit., p.101). La relación entre este árbol vital y la topología del límite no será, en efecto, ningún secreto: “Entre ese vacío destructor y mi propia y precaria realidad se erige entonces un Límite. Traspasarlo significa perderse: morir o enloquecer; disolverse en la nada; dispersarse en el espacio-luz. No alcanzarlo significa vivir en el engaño, en la ilusión, en la mentira, en el dulce alivio y consuelo de un mundo cotidiano construido a espaldas de nuestra verdad, de la verdad que corresponde a nuestra humana conditio. Sólo es legítimo, honesto y legal, en términos de ética y de teoría del conocimiento, existir siempre en el límite, asomado a una trascendencia que nos espanta (pero que también nos fascina y nos encandila), y afincados en un mundo en el cual, por poco tiempo, nos es dada la posibilidad de habitarlo, explorarlo y colonizarlo” (*Ibidem*, pp. 108-109).

¹⁵ Gracias a los archivos del fondo Eugenio Trías, sabemos que éste tuvo gran interés en el pensamiento de Ibn Sina. Así lo atestiguan los subrayados y anotaciones al margen que Trías dejó en la *Historia de la Filosofía Islámica* de Corbin, o la *Metafísica de Avicena* de Cruz Hernández o el *Livre de Directives et Remarques* del propio Ibn Sina. El nombre de éste será así mismo recurrente en las listas de autores que Trías acostumbraba a incluir en sus diarios. En *La razón fronteriza*, conecta al persa con la ontología escotista: “Duns Scoto, siguiendo los pasos de Avicena (Ibn Sina) de un modo original, verdaderamente genial, determina el ámbito esencial como un espacio intersticial, limítrofe en el que puede hallarse *lo que el ser es* (independientemente de que el ente en cuestión sea infinito o finito, ente existente o *ens rationis*). Un espacio en cierto modo “neutro” en relación a esas posibilidades de entificación. La esencia revela la propia naturaleza de la cosa, previa a todo lo que sobre ella se pueda “predicar”. Se intenta aquí aproximarse a la esencia o *quiddidad* que se descubre en el dato del comienzo, en la existencia en exilio o éxodo” (Trías, E. *La razón fronteriza*, op.cit., p. 30).

¹⁶ Trías, E. *El Árbol de la vida*, Barcelona, Destino, 2003, p. 59.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Trías, *Ciudad sobre ciudad*, op.cit., p. 67.

¹⁹ Pérez Borbujo, *La otra orilla de la belleza*, op.cit., p. 113. Cfr. Trías, E. *Tratado de la pasión*, Barcelona, Debolsillo, 2006. Para una exposición sintética: Pérez Borbujo, F. *La otra orilla de la belleza*, op.cit., pp. 132-139.

²⁰ *Ibidem*, p. 57.

²¹ Cfr. Otto, R.: *Teofanía: el espíritu de la antigua religión griega*, Madrid, Sexto Piso, 2007.

y pensamiento y copular con el fundamento, pero a la vez consciente de la muerte que supondría abandonarse del todo a esa atracción. Estamos así ante una filosofía y una antropología basada en una problematicidad pasional, filosofía sexual que busca un equilibrio entre la atracción por lo arcano y la voluntad de sostenerse en el límite. A propósito de este carácter sexual, resulta muy interesante el siguiente fragmento de un diario inédito de 1990:

“Es la poesía que escribe el cuerpo para que el espíritu pueda descifrar, de entre los signos de esa escritura cifrada, presagios y presentimientos de una vida mejor, o de una vida diferente. La sexualidad es la profecía corporal de una vida resucitada [...]. Sueño y sexualidad se acoplan, se superponen. El sueño muestra en jeroglíficos lo mismo que la sexualidad hace [...]. Ambos presagian una auténtica *vita nuova*: por eso requieren siempre, uno y otro, en distintas homologías, la fuente y el elixir mismo de la vida: conectar con las puertas mismas del manantial de la existencia. El sueño dibuja por ejemplo, un escenario minero: espeleología, excavación, perforado de muros, y apertura de conducciones en un mundo subterráneo. La sexualidad escenifica ese esplendor narrativo de las imágenes oníricas: las realiza, las pone en acción, las ejecuta. El deseo es siempre el mismo: a la vez habla y actúa. La sexualidad es la literalidad exotérica de la que el sueño extrae jirones esotéricos de sentido. La mano que perfora la vagina; la penetración; todo el juego de las manos, de la lengua, de los órganos sexuales: son anticipaciones radiantes de la existencia salvada, son profecías artesanas y visionarias que los sueños preanuncian. Nos ha sido dada a nuestra edad, a nuestra generación, esta forma nueva y diferente de relación, re-ligación con lo absoluto. [...] Hijos de Freud, de mayo del 68, de la “liberación sexual”, encontramos en ese éxtasis sexual y onírico nuestra propia diferencia. [...] Yo he hecho de esto un rito, un ceremonial y hasta un sistema filosófico. En él se halla, como motor y principio, Eros, el semidiós alzado por Platón al rango de gran demonio”.

III. El acontecimiento simbólico

Tras cerrar su topología del ser del límite con *Lógica del límite* (1991), Trías emprende en *La edad del espíritu* (1994) el estudio del fenómeno religioso, o lo que es lo mismo, su navegación hacia la *oscura noche de Oriente*. Aunque si nos remitimos a sus cuadernos de trabajo, podemos comprobar que, en realidad, la redacción de *Lógica del límite* se solapa con los primeros acercamientos a la religión, hacia finales de los años 80²⁶. Este tránsito hacia la filosofía de la religión parece exigido por

su propio proyecto. En efecto, pensar el ser como ser del límite implica que también pensemos el *lógos* como *lógos* fronterizo, lo cual demanda a su vez, “indagar si existe algún recurso para salvar el hiato limítrofe que el ser exhibe, y que pone límites a la razón”²⁷.

Este recurso será el símbolo, instrumento de un posible acceso (indirecto y analógico) a lo que excede y desborda todo límite²⁸. El símbolo es para Trías, la modalidad de *lógos* propia de la experiencia artística y también de la religiosa. La diferencia es que mientras el arte pretende formalizar el cerco del aparecer, la religión busca re-ligarnos con lo hermético (Zubiri), que aparece como lo sagrado²⁹. Vemos así cómo la indagación en lo religioso resulta exploración de la faz positiva del ámbito fronterizo, del límite como posibilidad de acceso a lo hermético; el símbolo como herramienta mediadora. Lo religioso será así espacio privilegiado y de especial interés estratégico para una filosofía del límite que busca lo arcano, como enigma del principio y el final, con la determinación del amante pasional, a la vez que con las reservas de quien no quiere perderse a sí mismo. En juego está el hallazgo del sentido, fundamento que resuelva la indiferenciación a que aboca el nihilismo.

Sin embargo, esta potencia instrumental del símbolo podría confundirnos respecto a su naturaleza. Trías insistirá en que no debe entenderse como sustantivo, sino como verbo, acontecimiento simbólico, acto de simbolizar. No es sustituto de nada, sino experiencia existencial. Apela así a la etimología de *sym-bolon* como aquello que se ha “lanzado conjuntamente” para establecer un pacto. Alguien rompe una medalla (unidad *sym-bólica*) en dos trozos, uno se lo queda para sí y el otro lo dona. “El receptor disponía sólo de una mitad, que en el futuro podía aducir como prueba de alianza con sólo hacer encajar su parte con la que poseía el donante. En ese caso se arrojaban las dos partes a la vez con el fin de ver si encajaban”³⁰. Trías lee una escisión originaria, dos elementos que tratan de restaurarla y una re-uniión que nunca será perfecta, pues los trozos no encajan perfectamente entre sí (no hay símbolo sin *dya-bolo*). Esta será la naturaleza del símbolo, re-uniión de simbolizado y simbolizante, que nos permite acceder de modo positivo a ese fundamento en falta, velado para la mera razón, pero que siempre conllevará un modo de unión precaria, no plenamente satisfecha.

En un escrito de finales de los 80, “Los tres principios de la experiencia religiosa”, que luego aparecería en *Pensar la religión*, encontramos un paso decisivo en la indagación sobre el acontecimiento simbólico³¹. El autor busca los principios o bases estructurales de esta experiencia, pero en vez de definirlos *a priori*, identifica tres momentos históricos. El primero consistiría en un modelo de relación con lo arcano, fundamentalmente de postración y sentimiento de amenaza; lo otro se presenta como “inmanejable; a diferencia de la magia, no sirven conjuros ni sacrificios ni escenificaciones”³². Domina

²⁶ En un diario de 1992, escribe acerca de esta nueva orientación de su filosofía: “Todo nace del año anterior, 1988, en que me había sumergido en la lógica de Hegel, y habría hallado en Schelling un camino diferente al hegeliano. En ese contexto ultimé *Lógica del límite*. Era preciso tomarse en serio que el conocimiento no puede auto-fundarse (como se pensó desde Descartes a Hegel), sino que poseía como presupuesto la revelación”.

²⁷ Trías, E. *Ciudad sobre ciudad*, *op.cit.*, p. 36.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 192.

³⁰ Trías, E. *La edad del espíritu*. Barcelona, Destino, 2004, p. 33.

³¹ Trías, E. *Pensar la religión*, *op.cit.*, pp. 79-106.

³² *Ibidem*, p. 80.

así una experiencia en el ser humano de falta de poder propio. Es la religión salvaje que muestra el lado fiero de la *x*, fuente de beneficios y desastres (Varuna/Mitra en la literatura védica). A esta etapa, sucederá la religión del padre que pone coto al inaceptable deseo de copular con la madre; tiempo de ley (ley mosaica) y moralización de la religión. La ley permite que la naturaleza se haga mundo, pero a cambio, los aspectos matriciales, generadores de vida, de lo sagrado quedan opacados por el Padre (Yahveh, Amón-Ra, Zeus). Lo salvaje (Dionisio, Shiva), no queda del todo suprimido, sino en estado subyacente y potencialmente subversivo. Sin embargo, este segundo principio “se cobra un altísimo precio sacrificial: todo hombre queda convertido en obligado servidor puntilloso y atemorizado de ese principio legal”³³. Como tercer principio, la etapa de la “salvación”, del Enviado (Jesús, Muhammad), como “salida libre que emancipe de la suprema esclavitud a la bárbara ley paterna”³⁴. Sin violar el segundo principio, reconduce de él al primero: “Sólo que ahora se quiere que esa matriz sea fuente abierta y revelada (no oculta ni sustraída). Y ese retorno no se produce en forma carnal, como vida física, sino como vida trans-figurada y pneumática, inscrita en forma simbólica”³⁵.

La edad del espíritu puede entenderse como una continuación de ese proyecto para determinar las condiciones de posibilidad del acontecimiento simbólico mediante un examen de la historia de las religiones. Igual que Ulises, Trías realiza una travesía con ciertas etapas, jornadas de navegación, las cuales denomina “eones”, para indicar una concepción de lo temporal en línea con el Aión frente a Cronos. Cada eón muestra una época histórica donde sobresale cierto elemento de la experiencia religiosa que será condición de posibilidad del siguiente eón, al tiempo que, de modo sincrónico, cada uno de los eones encierra y contiene en sí a todos, en íntima dialéctica³⁶. Como en una escala musical, puede apreciarse una progresión de una categoría a otra, igual que de tono a tono, y una hegemonía temporal, o nota tónica, que determina cómo se constituye el resto. Son siete los eones que establece nuestro autor, los cuales alumbran siete categorías o condiciones del acontecimiento simbólico.³⁷ Éstas serán: 1) materia, 2) cosmos o mundo, 3) presencia sagrada o cita, 4) *lógos*, 5) claves ideales del sentido, 6) mística y 7) símbolo o conjunción simbólica³⁸.

Las tres primeras se corresponden con los tres principios de la experiencia religiosa. En la *primera*, domina el aspecto salvaje del símbolo, su fecundidad indómita, la naturaleza como *Magna Mater*. En la *segunda*, se produce la ordenación de ese sustrato matricial, imposición del

padre sobre la madre. Y en la *tercera*, es posible el encuentro entre la presencia sagrada y el testigo, que es entendido en términos de gozo y salvación frente a la bárbara ley paterna. La *cuarta* categoría, *lógos*, corresponde a una edad en la que el acontecimiento simbólico se da fundamentalmente como texto revelado, texto que atestigua el encuentro de la categoría anterior. Lo sagrado se hace palabra y escritura; y se desencadena la reflexión. La *quinta* categoría, como continuación natural de ese *lógos*, es relativa a las claves hermenéuticas de sentido. Si la cuarta es aparición exotérica de lo sagrado como texto, aquí se trata de indagar en lo esotérico en busca de claves de interpretación. La comunidad nueva será así una comunidad exegética, hermenéutica. Se busca un retorno. Si con el enviado bajó un mensaje, “el descenso de lo sagrado hasta su revelación como símbolo manifiesto”³⁹, ahora se busca un movimiento inverso. Este mundo se orienta hacia el otro mundo. Se busca la conversión porque se busca la salvación. Se espera que vuelva el enviado, el advenimiento del espíritu. El sentido de lo místico, *sexta* categoría, supone liberación de la tiranía de la comunidad, de la esclavitud de la interpretación de la palabra por la comunidad espiritual y su eterna hermeneusis; de modo que sea posible abrirse libremente al maestro interior. “Voluntad expresa de purificación radical de toda instancia intermedia”⁴⁰. En ese sentido habla Trías del Islam como la más moderna de las religiones y del Corán como un texto que “no debe ser interpretado sino comulgado”, más allá de toda mediación⁴¹. A diferencia de las anteriores categorías, la mística se caracteriza por su carácter negativo. Las impugna en tanto muestra a Dios en su radical trascendencia (= *x*) oculta y celada. Y si la quinta categoría suponía ya una diferencia frente al carácter exotérico de la cuarta, aquí el movimiento hacia lo esotérico será aún más fuerte. La lectura que Trías hace del *šī*’ismo será fundamental:

“En el *shīismo* todo se desdobra: al libro externo y exotérico de la profecía legal se añade, como complemento, el libro esotérico celestial cuyas claves de sentido exigen la institución del Imamato. Al profeta se añade el Imam, al libro externo el interno, al sentido exotérico el esotérico, a la profecía legisladora el sentido oculto y místico.

El acontecimiento simbólico en clave mística exige, entonces, trascender y desbordar la literalidad del libro y la exterioridad de la ley con el fin de penetrar en su sentido esotérico y secreto, o sentido místico [...] Al exoterismo de Muhammad responde el esoterismo de Alí, fundador de la prosapia de los doce imames. A la profecía revelada, la inspiración mantenida y prolongada”⁴².

Tras su paso por la *šī*’a, Trías pasa a la séptima y última categoría, en la cual entiende que se produce la consumación del acontecer simbólico como encaje entre la parte simbolizante (cuatro primeros eones) y la sim-

³³ *Ibidem*, p. 90.

³⁴ *Ibidem*, p. 91.

³⁵ *Ibidem*, p. 105.

³⁶ Seguimos aquí la lectura de Arash Arjomandi: “desde la categoría primera hasta la culminante, cada determinación constituye la variación (en sentido musical) de su categoría precedente, pasando a ser, de suyo, tema de la siguiente determinación. De tal modo que cada categoría incluye y retiene diferenciadamente lo esencial de las anteriores, en tanto que variación de la esencia (categoría) precedente”, (Arjomandi, A. *Razón y revelación*, *op.cit.*, p. 160).

³⁷ Trías, E. *Pensar la religión*, *op.cit.*, p. 152.

³⁸ *Cfr.* Trías, E. *La edad del espíritu*, *op.cit.*, pp. 33-58.

³⁹ *Ibidem*, p. 238.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 251.

⁴¹ *Ídem*.

⁴² Trías, E. *La edad del espíritu*, *op.cit.*, p. 260.

bolizada (quinto y sexto); como cita entre el testigo y lo sagrado. El referente principal de este séptimo eón, será Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, el más grande de los maestros (*al-Šayj al-Akbar*) del sufismo y sello de la Santidad Muhammadiana.

IV. El sufismo de Ibn ‘Arabī como culminación del símbolo

Las referencias a Ibn ‘Arabī en la obra de Trías se concentran fundamentalmente en *La edad del espíritu* y en algunos pasajes de *Pensar la religión*. También encontramos algo en *El canto de las sirenas* y *La imaginación sonora*, pero en tanto éstas pertenecen a una etapa de su pensamiento que puede considerarse como post-filosofía del límite⁴³, nos ocuparemos sólo de las primeras. En *La edad del espíritu*, las enseñanzas del Šayj son presentadas como la cima del acontecimiento simbólico, el ejemplo más elevado de acceso a lo arcano por parte del habitante del límite. Si en el sexto eón se apuntaba la radical trascendencia de lo sagrado, en el séptimo primará el carácter positivo de la cita, el encuentro como cópula de amor. Trías explica que lo que logra el fiel de amor sufí, el *walī* (amigo de Dios), es un proceso de deificación mediante el que se eleva hacia lo sagrado, al mismo tiempo que lo sagrado desciende eróticamente hacia él. El encuentro se producirá en el *mundus imaginalis*, expresión con la que Henry Corbin tradujo *‘ālam al-mitāl* o *barzaj*, espacio intersticial entre el mundo físico y el espiritual donde lo material se espiritualiza y lo espiritual se materializa⁴⁴. Este ámbito fronterizo es el lugar donde según Ibn ‘Arabī se puede producir el conocimiento positivo de Dios, espacio de sus teofanías, donde podemos conocerle de acuerdo a su semejanza con el mundo, el mundo como espejo donde apreciar su reflejo. La cita, nos dice Trías, será posible gracias al maestro interior, el Jezr (al-Jadir, en árabe)⁴⁵. Siguiendo las tesis de Corbin, entiende el sufismo akbarí como una invitación a superar la doctrina exotérica y conectar con el ángel de cada uno, Espíritu Santo, maestro interior, *daímon*, que nos muestra el verdadero y profundo sentido de la revelación. A través de los infinitos nombres de Dios, el testigo descubre “su propia razón de ser y de existir” y entre ellos “aquel nombre propio, singular, personal, que constituye su cifra existencial”⁴⁶. El conocimiento del nombre será lo que le permita elevarse, deificarse.

“Ese nombre se muestra al testigo personificado bajo la forma del “maestro interior”, del *Khezr*, verdadero polo educativo que orienta su existencia peregrina. De hecho, el nombre se personifica en la forma del ángel

tutelar, que revela su rostro de belleza en alguna encarnación viviente. El testigo asiste conmovido a esa epifanía de lo divino, iniciando entonces una compleja trama de cortejo, de requiebro, de búsqueda y voluntad de unión, en el complejo registro de una erótica pasional iluminada por el horizonte de la unión existencial con lo divino.

Pero el nombre de Dios, cuyo rostro de belleza suscita deseo y pasión en el testigo, atestigua idéntica naturaleza: porfía por encontrarse con el testigo que puede reconocerle, revelando un deseo de infinita nostalgia en relación a ese doble terrestre que con él puede acoplarse”⁴⁷.

Conocerse a sí mismo es conocer a ese maestro interior. El encuentro supondrá un mutuo reconocimiento. Doble celeste y doble terrestre⁴⁸. “Ambos se acoplan en el reconocimiento amoroso de su existencia común”⁴⁹. A diferencia del místico, anclado en una distancia infinita, el *walī* se sitúa así en una relación de proximidad y cercanía con Dios. Gracias a la facultad imaginal, “suscitadora de acontecimientos simbólicos”⁵⁰ es capaz de ver a Dios en todo: “lo divino se esparce por las cosas de este mundo, transfigurando tanto los seres de la naturaleza como los sentimientos humanos”⁵¹. Es así que Corbin, en su interpretación de Ibn ‘Arabī, habla del deber del *ta’wīl* del fiel de amor, como reconducción de todo lo que es a su origen, de todo lo creado a Dios⁵². Trías recoge esta idea. Entre el fiel y lo divino se halla una detallada escala de estaciones espirituales que aquél deberá recorrer para hacerse capaz de Dios. “A través de ellas se puede alcanzar la iluminación, y finalmente el contacto (en forma de gozoso deleite, o de “saboreo”) con la realidad comunicable de Dios”⁵³. Entiende así la figura del *walī* en Ibn ‘Arabī como aquel que se integra en la esencia del Hombre Perfecto y “alcanza, por momentos, la deseada y querida deificación”⁵⁴.

“Se trata de intuir, en un proceso de reconversión espiritual, la unidad absoluta entre ese Dios trascendente e inefable con el propio testigo [...] Así la frase del sufí Al Hallaj: yo soy Dios [...] El testigo místico sabe, en efecto, que en su trance ex-stático se identifica con Dios. Alcanza, por momentos, la deseada y querida deificación [...] también convertido en pneuma, se sabe y reconoce él mismo Dios. Es copartícipe y co-responsable de la creación, de la redención, de la historia entera del mundo”⁵⁵.

⁴³ Seguimos aquí la propuesta de Lamana para distinguir tres etapas en el pensamiento triasiano, cfr. Lamana, D. C. “El itinerario filosófico de Eugenio Trías”, *A Parte Rei*, 10:5, 2000, pp. 1-7.

⁴⁴ Cfr. Corbin, H. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Barcelona, Destino, 1993.

⁴⁵ Aunque en sus textos, Trías imita la transcripción empleada por Corbin, Khezr, al modo francés, aquí se optará por Jezr, la cual es considerada en el ámbito de los estudios árabes como más adecuada en castellano.

⁴⁶ Trías, E. *La edad del espíritu*, op.cit., p. 293.

⁴⁷ *Ídem*.

⁴⁸ Cfr. Corbin, H. *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Madrid, Siruela, 2006.

⁴⁹ Trías, E. *La edad del espíritu*, op.cit., p. 296.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 295.

⁵¹ *Ídem*.

⁵² Cfr. Corbin, H. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, op.cit., p. 40.

⁵³ *Ibidem*, p. 312.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 329.

⁵⁵ *Ídem*.

Siguiendo el tratado de alquimia del Šayj⁵⁶, Trías caracteriza esta deificación o ascensión como una “alquimia espiritual”⁵⁷. Se requiere para la ascensión una muerte, un sacrificio, sólo así es posible el *regresus*, la vuelta del “testigo, que andaba peregrinando en esta tierra en condición de exilio”⁵⁸ hacia ese Dios anhelado que se siente en falta. Para cumplir su anhelo el testigo debe morir: “¡Muere y transfórmate!”, como la mariposa de Saadi que evocara Goethe⁵⁹. Apurar el deseo propio, y mediante un paradójico tránsito por la muerte, cumplirlo; inmolarse, sacrificarse, para verdaderamente ser, volar libre⁶⁰. Esta idea de sacrificio como herramienta de transformación y salvación está muy presente en la producción triasiana. Puede encontrarse ya en el mismo prólogo de *La edad del espíritu* que invoca el imperativo goetheano, así como en el *Tratado de la pasión* (1979), donde apuesta por insistir en el propio padecer, ser lo que se es como afirmar lo que se padece, y gracias a la consunción, renacer.

Bajo este horizonte, y a la vez inspirándose en la doctrina de Ibn ‘Arabī, el símbolo es presentado en el séptimo eón como puente hermenéutico entre lo sagrado y el cerco del aparecer. Por un lado, remite a lo que trasciende de modo positivo y por otro lo niega como misterio siempre en ocultación. Permitirá así mismo el intercambio de dones entre los dos mundos. “Lleva hacia el círculo de lo sagrado ofrendas, bienes y plegarias; y trae de ese círculo al testigo y a su comunidad, beneficios, gracias o castigos”⁶¹. Vemos así el carácter genuino de *limes*, ámbito fronterizo donde se produce un comercio; función mediadora al servicio de un deseo de unión. Cuando se produce ese intercambio, cuando el símbolo alcanza su plenitud, se produce un re-conocimiento mutuo:

“[...] la presencia revelada de lo sagrado y el testigo alcanzan un posible encuentro. Se adecúan el uno al otro, de modo que instituyen entre sí una genuina ecuación. Eso significa que reconocen su identidad de naturaleza y condición. Llegan a saber que uno

y otro brotan de ese ser que siempre se les adelanta. Tal ser es, de hecho y de derecho, el *limes*. Tal ser no es trascendental; no es tampoco categoría inteligible. Es el límite mismo que hace posible que exista lo trascendental y la categoría inteligible. En ese límite mismo [...] se produce el acontecimiento simbólico”⁶².

Hasta aquí, el tratamiento del maestro andalusí en *La edad del espíritu*. En cuanto a *Pensar la religión*, nos interesa especialmente el capítulo, “El acontecimiento ético”⁶³, donde se ahonda en el encuentro con el Ježr, pero en relación ahora, a la apertura ética al mundo. Apunta Trías que tal encuentro sobreviene sólo en situaciones límite: una relación amorosa, la pérdida de un ser querido, el atisbo de la muerte propia... “Experiencias en las cuales la existencia se agita y vibra”⁶⁴. Entonces se produce un giro, una transformación, relativa al *ethos*, entendido aquí como la orientación de nuestra conducta, el norte que guía, como el sol al heliotropo. “La ética deriva toda su reflexión de las consecuencias que se desprenden de este conocimiento”⁶⁵. En ello nos jugamos nuestro ser, sólo nos realizamos como sujetos, en virtud de dicha cita; la vida verdadera pende de cómo reaccionemos. Este encuentro es descrito en términos dialógicos. Tiene que haber un estar frente a frente, confrontación, como la lucha de Jacob con el ángel. El *daímon* irrumpe con una voz íntima que descentra al sujeto, le desdobra e indica un camino a seguir. Hay que luchar y confrontarse con él para lograr ser uno mismo. El objetivo es el encaje, como los dos trozos de la medalla del símbolo; sólo en el mutuo encaje alcanza el encuentro con el *daímon* su plenitud. La acción ética sólo podrá devenir de esa conexión del sujeto con su centro, ajuste con su *daímon*. De igual modo, la verdad será concebida como conformidad del sujeto con él⁶⁶. Éste, cual semidios, puede “poner en comunicación así, de forma hermenéutica, a ese sujeto de carácter mortal con las formas inteligibles (o las claves del sentido de lo bello, de lo bueno, de lo verdadero)”⁶⁷. “En virtud del acontecimiento existencial del encuentro del sujeto con su *daímon* es posible abrirse a una experiencia de trascendencia en la cual pueden comparecer, en el límite mismo de esa experiencia subjetiva, las llaves del sentido de su propia orientación (del conocimiento, del *ethos*, de la *aisthesis*)”⁶⁸.

El carácter dialógico de la cita tendrá así mismo naturaleza erótico-pasional; no sólo hay lucha y confrontación sino también sed del otro, voluntad de unión y de reconocimiento mutuo⁶⁹. Trías entiende que el *daímon* marca la orientación deseante del sujeto, en tanto él mismo persigue eróticamente la belleza⁷⁰. Se produce así un peculiar juego de reflejos eróticos. Cómo se resuelva el

⁵⁶ Gracias a los documentos del Archivo Trías, sabemos que el filósofo catalán trabajó sobre el libro *Ibn Arabi: L'alchimie du bonheur parfait*, Paris, Berg, 1981, traducción del árabe al francés a cargo de Stéphane Ruspoli, del “Fī ma‘rifat kīmiyā’ al-sa‘āda”, capítulo 167 del *al-Futūhāt al-Makkīyya*.

⁵⁷ Trías, E. *La edad del espíritu*, op.cit., p. 314.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 317.

⁵⁹ “No quisieras seguir preso /en la sombra y las tinieblas /y de una vida más alta /un ansia sientes violenta. /Para ti no hay ya distancias: /suelto y libre alzas el vuelo /hacia la llama, y al fin, / igual que la mariposa / en ella abrasas tu cuerpo. /Que mientras en ti cumplido /no veas el “¡Muere y transfórmate!”/ serás en la oscura tierra/ no más que un huésped borroso /que vaga entre las tinieblas”. (Goethe, J. W. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1963, pp. 1668-1669). En el ejemplar de las *Obras Completas* de Goethe que alberga el Fondo Eugenio Trías, encontramos una anotación junto al “¡Muere y transfórmate!”. Con una flecha y en subrayado, Trías escribió: “Nueva vida, Amor, Hombre nuevo” (*Ídem*). Cansinos Assens, editor y comentarista de dicha edición, advierte en nota al pie, que también subraya Trías: “[...] este poema guarda relación con las ideas de Nietzsche [...] la facultad de romper nuestra individualidad, la concepción del martirio para una especie superior” (*Ídem*).

⁶⁰ Así cree que sucede con las figuras del cónsul en *Bajo el volcán* de Malcolm Lowry o con Alexander en *Sacrificio* de Andrei Tarkovski, cfr. Trías, E. *Tratado de la pasión*, pp. 193-211 y Pérez Borbujo, F. *La otra orilla de la belleza*, op.cit., pp. 140-150.

⁶¹ Trías, E. *La edad del espíritu*, op.cit., p. 286.

⁶² *Ibidem*, p. 287.

⁶³ Trías, E. *Pensar la religión*, op.cit., pp. 227-255.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 228.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 229.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 234.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 233.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 233.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 238.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 236.

encuentro, incluso su misma posibilidad de acaecer, será algo que quede más allá de la voluntad del sujeto. Es *Eros* quien decide, se trata meramente de una cuestión de gracia, que se determina según claves eróticas. “Si el sujeto no se alza a esa frontera, o si el *daímon* no desciende a ese *limes*, entonces no hay lugar al encuentro consigo, al conocimiento de sí y al acto (liberador, portador de salud y de vigor) del conocimiento gnóstico”⁷¹. Es decir: un conocimiento que no se halla mediado ni por la “conciencia representativa” ni por la “libre voluntad”⁷². La importancia de cómo se salde la cita no puede ser mayor en términos éticos: “En tal experiencia espiritual se halla la clave *a priori* de la experiencia real de los encuentros y desencuentros con otras subjetividades y personas”⁷³. Si en el amor a Dios y deseo de consunción importaba sobre todo la transformación propia, en el acontecimiento ético, aquí descrito, puede advertirse una relación con la alteridad muy similar.

V. El *sufi* en sombras

Como veremos en este epígrafe, la imagen de Ibn ‘Arabī presentada por la filosofía del límite, resulta parcial, e incluso en algunos aspectos, incorrecta. A pesar de que Trías manejó una bibliografía amplia⁷⁴, no se separó en realidad de la perspectiva de Corbin, cuya obra, aunque crucial en el desarrollo de los estudios sobre mística islámica en Occidente, ha sido también objeto de numerosas críticas por un excesivo acento en lo imaginario y un descuido de importantes aspectos de las enseñanzas del maestro andalusí⁷⁵. De modo similar, la filosofía del límite obtura algunos elementos esenciales de la doctrina de Ibn ‘Arabī. Es lo que aquí llamamos el *sufi* en sombras. A continuación, presentaremos algunos de sus rasgos. Ya en el apartado de las conclusiones, explicaremos por qué queda fuera de las luces del espacio triasiano.

⁷¹ *Ibidem*, p. 245.

⁷² *Ibidem*, p. 245.

⁷³ *Ibidem*, p. 238.

⁷⁴ A tenor de las citas de *La edad del espíritu* y de los archivos de su biblioteca personal, sabemos que Trías leyó directamente a Ibn ‘Arabī a través de la edición española del *Fuṣūṣ al-ḥikam*, de Maanán (Ibn ‘Arabī. *Los engarces de la sabiduría*, trad. Abderramán Mohamed Maanán, Madrid, Hiperión, 1991), las traducciones de Asín Palacios en *El islam cristianizado* (Asín Palacios, M. *El islam cristianizado*, Madrid, Hiperión, 1981), la versión francesa del *Tratado de alquimia*, de Ruspoli (Ibn ‘Arabī, Mohyiddin. *L’alchimie du bonheur parfait: traite d’alchimie spirituelle*, París, Berg International, 1981) y la antología de Chodkiewicz del *Futūḥāt al-Makiyya* (Ibn ‘Arabī. *Les illuminations de La Mecque*. Sindbad, París: 1988). Como bibliografía secundaria, además de Corbin, cabe destacar a su discípulo Christian Jambet. Los ejemplares de *La lógica de los orientales* (Jambet, C. *La lógica de los orientales: Henry Corbin y la ciencia de las formas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989) y *La Grande résurrection d’Alamūt* (Jambet, C. *La Grande résurrection d’Alamūt: les formes de la liberté dans le shi’isme ismaélien*, París, Verdier, 1990) que conserva el Fondo Trías están profusamente subrayados y anotados. Incluso puede verse cierta correspondencia entre la cosmología duodecimana que explica el francés y algunas anotaciones de los diarios del español. Era ya sabido que Chodkiewicz, Toshihiko Izutsu o Martin Lings también formaron parte de su biblioteca. Llama la atención sin embargo la ausencia de autores clave desde finales de los años 80 como William C. Chittick o Claude Addas, cuyos enfoques ponen precisamente en cuestión las ideas de Corbin.

⁷⁵ Cfr. Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Nueva York, SUNY, 1989.

La declaración de la unidad de Dios

Uno de los más importantes críticos de Corbin es William C. Chittick. En *The Sufi Path of Knowledge* (1989), acusa al francés de desatender la importancia que el *tawḥīd*, declaración de la unidad de Dios, juega en el pensamiento akbarí⁷⁶. No en vano, la doctrina de Ibn ‘Arabī ha sido denominada como la *waḥdat al-wuḥūd*, unidad del Ser⁷⁷, si bien sería tal vez más adecuado hablar de una no-dualidad⁷⁸. De acuerdo a ésta, sólo hay un Ser y todo lo existente no es sino la manifestación de ese ser único. Todo lo otro que Dios tiene una existencia sólo relativa, existe en Dios de igual modo que nuestros sueños existen en nuestras mentes⁷⁹. Ibn ‘Arabī apela así a una visión binocular que permite reconocer la unidad en la multiplicidad y la multiplicidad en la unidad⁸⁰. Así pues, en cierto sentido todo es Dios –perspectiva de la similaridad o *taṣbīh*– y todo es no Dios –perspectiva de la incomparabilidad o *tanzīh*–.

La insistencia de Corbin en la dualidad del encuentro erótico con lo divino supone así cierto descuido del Ser considerado en sí mismo, sin relación a la teopatía. Algo similar puede decirse de un Eugenio Trías cuya consideración del Ser, lo será siempre desde el incardinamiento existencial del habitante del límite, siempre como Ser en falta, nunca desde una perspectiva de unidad. En Ibn ‘Arabī, esa perspectiva se combina con aquella desde la que el reconocimiento de la propia nada conduce al reconocimiento de la Unidad esencial⁸¹.

La conjugación exotérico-esotérico y los peligros del *ta’wīl*

Chittick también pone en cuestión la centralidad del *ta’wīl* en Ibn ‘Arabī, que Corbin atribuye a una influencia decisiva de la *šī’a*, a través la escuela de Almería de Ibn Masarra. En efecto, la actitud del *Šayy* hacia al *šī’ismo* fue más bien hostil y cuando menciona el *ta’wīl*, la mayoría de las veces es para criticarlo⁸². De acuerdo a Corbin, el *ta’wīl* despierta el recelo de los defensores de la legalidad y la literalidad, pues nos permite ir al sentido oculto y verdadero⁸³. Su discípulo, Jambet, profundizó en la oposición dialéctica entre el interior y el exterior y el carácter liberador de la facultad esotérica frente a la interpretación exotérica⁸⁴. También presentó una superación de una era profética por una mesiánica, a propósito del ismailismo y el *šī’ismo* duodecimano que recuerda mucho a la relación entre el segundo y el tercer principio de la experiencia religiosa según Trías: “la abolition de la loi est le passage, intérieur à la loi, de son mode

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 79-95.

⁷⁸ Cfr. Ibn ‘Arabī. *Los engarces de la sabiduría*, trad y ed. Andrés Guisjarro, Madrid, EDAF, 2011, pp. 107-108.

⁷⁹ Cfr. Izutsu, T. *Sufismo y taoísmo*, vol. I, Madrid, Siruela, 2004, pp. 19-36.

⁸⁰ Cfr. Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge, op.cit.*, pp. 356-358. *Ibidem*, pp. 358-369.

⁸¹ Chittick, W. *The Sufi Path of Knowledge, op.cit.*, p. 402.

⁸² Cfr. Corbin, H. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī, op.cit.*, pp. 101-106.

⁸³ Cfr. Jambet, C. *La Grande résurrection d’Alamūt, op.cit.*, pp. 49-55, 67-92.

d'être prophétique à son mode d'être messianique"⁸⁵. Estas descripciones, apropiadas sin duda para šī'ismo e ismailismo, no lo son en cambio para el sufismo akbarí⁸⁶. Y es que la tensión entre esoterismo y exoterismo y la superioridad del segundo frente al primero son planteamientos tan ajenos como contrapuestos a la doctrina del maestro andalusí. Para Ibn 'Arabī, la interpretación esotérica jamás debe contradecir la exotérica y, en caso de que así sea, es indicio de extravío⁸⁷. El *Šayj* es así especialmente crítico con aquellos que usan el *ta'wīl* para interpretar el Corán y los hadices sin comprometer los principios del pensamiento racional⁸⁸. También con quienes, en función de una iluminación, no aceptan la literalidad de lo revelado⁸⁹. Ambas actitudes incurrirían en una incapacidad de escapar de la propia limitación. Utilizando la terminología de María Zambrano, podríamos decir que aquel que utiliza el *ta'wīl* en este sentido se está enseñoreando, mientras que el mandato akbarí exige el abandono de sí y la aceptación humilde y amorosa de la ley revelada⁹⁰. Se trata de adorar a Dios a través de la Ley para que no adoremos simplemente algo creado por nosotros⁹¹.

Si bien es cierto que Ibn 'Arabī critica en otras ocasiones a los maestros de la ley que, apegados a lo exotérico, condenan cualquier interpretación esotérica, la esencia de su mensaje está en la binocularidad, la conjugación armónica de perspectivas. Por un lado se apunta la importancia del camino interior. De otro se invita a aceptar lo exterior, como vía para trascender la propia creencia y adoración de Dios en su radical alteridad. Estamos ante el reconocimiento de que cada perspectiva acerca de lo divino, cada teofanía, resulta verdadera en tanto actualización de una de sus faces, al tiempo que insuficiente, en tanto la trascendencia de Dios es inagotable en sus manifestaciones e inabarcable en su totalidad por el corazón del ser humano:

“Aquel que se limita a un objeto de adoración en particular se muestra ignorante [...]. Si conociera el sentido de las palabras de Junayd (“el color del agua es el del recipiente que la contiene”), dejaría a cada uno en paz con su propia creencia. Conocería a Dios bajo toda forma y en toda religión. La Divinidad de las religiones es prisionera de las limitaciones. Es la divinidad que contiene el corazón del servidor. Pero a la Divinidad absoluta nada la puede contener, puesto que Ella es la esencia de todas las cosas y la esencia de Ella misma”⁹².

El camino de la servidumbre

En estrecha conexión, Claude Addas reprocha a Corbin el excesivo papel que atribuye al Jezr— figura también

central en Trías—, cuando en realidad Ibn 'Arabī tuvo maestros más importantes en el mundo invisible —Jesús, por ejemplo— e innumerables en el terrenal. Uno de estos fue 'Uraybī, (antes leído por muchos 'Uryabī), su *murshid al-awwal*, primer maestro, figura de relevancia especial en el sufismo⁹³. Cuenta el *Šayj al-Akbar* que 'Uraybī permanecía en la estación de la 'ubūdiyya o total servidumbre, la cual conviene distinguir de la 'ubūda o servitud. La 'ubūda es un estado esencial involuntario del que participa todo ser humano simplemente por el hecho de existir y haber venido al mundo a través del plegamiento al mandato divino engendrador: “¡Kun!” (¡Sé!). Implica la indigencia ontológica de las creaturas, su situación de carencia y dependencia en relación al Creador. En virtud de ella, todas adoran a su Señor⁹⁴. La 'ubūdiyya o servidumbre, en cambio, constituye un tipo de adoración accidental que requiere la voluntad del siervo. Según Ibn 'Arabī se trata de un nivel superior; para realizarla, resulta fundamental tanto reconocerse en esa situación ontológica de carencia, como cumplir con la ley. De acuerdo con el *Šayj*, el ser humano es el más alto lugar de manifestación de lo divino: el Hombre Perfecto (*al-Insān al-Kāmil*) actualiza los rasgos de Dios, es investido de ellos. La sabiduría propia del siervo perfecto, aquel que realiza la 'ubūdiyya, consiste en no reconocer como propios esos atributos de Señorío; únicamente se atribuirá a sí mismo aquellos ligados a la no existencia, el mal o la ignorancia⁹⁵. Sólo gracias a esta inmersión en su propia nada podrá manifestar adecuadamente los rasgos divinos y ser adecuado *locus* de manifestación. Ibn 'Arabī nos conmina así a recordar la incapacidad y la aidez constitutivas de lo humano, como modo de purificar el alma y abandonar la pretensión de señorío. Paradójicamente, la insistencia en la aidez propia conducirá a un estado en el que el siervo es capaz de adorar sin reclamar nada, más allá de toda instrumentalidad⁹⁶. Vemos así cómo quedan unidas la amorosa voluntad de servidumbre y el genuino interés en lo otro en tanto otro, como la santa sufi Rābi'a, que cuando le preguntaron por qué llevaba una antorcha en una mano y una jarra en la otra respondió: “Quiero prender fuego al paraíso y verter agua sobre el infierno para que esos dos velos desaparezcan y se vea claramente que adoro a Dios por amor, y no por temor del infierno o esperanza del paraíso”⁹⁷. El seguimiento de la ley exotérica demostrará esa vocación del siervo hacia el interés de su Señor, al tiempo que previene de la tentación de, investido de poder, convertirse en un Faraón, endiosarse⁹⁸. Ibn 'Arabī es así especialmente crítico con

⁸⁵ *Ibidem*, p. 109.

⁸⁶ Chittick, W. *The Sufi Path of Knowledge*, *op.cit.*, pp. 199-202.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 255-273.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 199-204.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 200.

⁹⁰ Cfr. Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 23-24.

⁹¹ *Ibidem*, p. 350.

⁹² Ibn 'Arabī. *Los engarces de la sabiduría*, 2011, *op.cit.*, p. 283.

⁹³ Addas, C. *Quest for the Red Sulphur*, *op.cit.*, p. 61.

⁹⁴ Ésta es la adoración esencial que explica Corbin a través del giro del heliotropo, cfr. Corbin, H. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, *op.cit.*, pp. 127-134.

⁹⁵ Cfr. Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge*, *op.cit.*, pp. 321-324.

⁹⁶ Cfr. Ibn 'Arabī. *Textos sobre la caballería espiritual*, Madrid, Edaf, 2006, pp. 39-40. Ver también, Sells M. “Tres seguidores de la religión del amor: Nizam, Ibn 'Arabī y Marguerite Porete” en Beneito, P. y Piera, D. *Mujeres de luz: la mística femenina y lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 137-156.

⁹⁷ Schimmel, A. M. *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid, Trotta, 2001, p. 54.

⁹⁸ Cfr. Ibn 'Arabī. *Los engarces de la sabiduría*, 2011, *op.cit.*, pp. 195-196. Ver también Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge*, *op.cit.*, 317-321.

aquellos que en virtud de la libertad que ofrece la espiritualidad frente al mundo material olvidan su constitutiva pobreza hacia Dios: “Han sostenido que la independencia a través de Dios es uno de los más altos niveles y eso les ha velado el atender a su pobreza hacia Dios, que es su verdadero atributo”⁹⁹. A este error les ha llevado su “amor a la independencia”. Y respecto a quienes incurrían en enunciados que faltan a la cortesía, como “Gloria sea a mí” (Abū Yazīd) o “Yo soy la Verdad” (al-Ḥallāy), advierte que palabras como éstas nunca fueron dichas por un mensajero, un profeta o un amigo que fuera perfecto en su conocimiento¹⁰⁰. Así mismo, la servidumbre previene de adjudicar a Dios atributos impropios, un error característico de quien se halla en la estación de la igualdad (*sawā*). Dice el *Šayj*:

“Dios no le ayuda a mirarse en su propia pobreza, entonces sus pies se resbalan y ve a Dios en la forma de su propia pobreza. Así es como suceden juicios como “Dios es el menesteroso” cuando en realidad, Él es el Independiente, o “nosotros somos los independientes”, cuando en realidad ellos son los menesterosos”¹⁰¹.

El camino de la servidumbre implica así mismo la ausencia de miedo ante la muerte. Conlleva una genuina confianza en Dios. Así comenta Ibn ‘Arabī la experiencia de algunos compañeros gnósticos:

“Aquel que accede a lo Sublime con su señorío es como si entrara con una lámpara ardiente, mientras que quien accede con su servidumbre es como si entrara con una mecha sin fuego. Cuando ambos hacen así, una respiración del Omni-Misericordioso sopla hacia ellos. La lámpara se extingue con ese viento, mientras que la mecha se enciende. El poseedor de la luz se queda en la oscuridad, mientras que el poseedor de la mecha se queda con una luz cuya iluminación puede buscarse. [...] Aquel que entra como siervo no tiene miedo. Cuando su mecha se enciende sabe quién la ilumina y ve su bondad en ello. Entonces sale como un siervo iluminado”¹⁰².

El camino de la servidumbre, pese a que ni Corbin ni Trías digan nada al respecto, será requisito fundamental para el acceso al mundo imaginal¹⁰³. Sólo quien se hunda en su propia pobreza, desde un sincero espíritu de servicio e interés en la alteridad en tanto alteridad, podrá ascender a la contemplación teofánica.

Teofanías más allá de las formas

Otro problema de la interpretación de Corbin –extrapolable a Trías– es que el énfasis en las formas imaginables puede obturar una dimensión fundamental de las ense-

ñanzas akbaríes como es la de las teofanías más allá de la forma, explica Fernando Mora¹⁰⁴. Se trata de la experiencia de Dios como luz sobre luz, luces de majestad que suponen una combustión o aniquilación (*fanā*) del yo. Aunque es cierto que toda experiencia imaginal precisa de cierto grado de extinción, aquí se producirá de un modo más fuerte, como consunción total, en la que se pierde cualquier percepción del propio ser y de toda referencia interna o externa: “El que me ve y sabe que me ve, no me ve”¹⁰⁵. Así, el sujeto sólo sabe *a posteriori* lo que ha sucedido, no en el propio momento de la teofanía. El *fanā* será inseparable del *baqā* o subsistencia. El ego limitado, como carente de verdadera existencia, es negado, mientras que el verdadero ser infinito, se revela como lo que nunca ha dejado de ser. Según Ibn ‘Arabī, este tipo de conocimiento es el más alto posible y está reservado a unos pocos. “Los inteligibles sólo se revelan con una forma debido a la incapacidad de ciertos espíritus para aprehender aquello que sobrepasa a todas las formas. Pero los sabios establecidos en el conocimiento de Dios no perciben los inteligibles en las formas”¹⁰⁶. Advierte Mora de la importancia de no confundir la relación *fanā*-*baqā* con la experiencia del *ittiḥād* o unión con Dios, en tanto ésta supone una dualidad¹⁰⁷. Ibn ‘Arabī, desde esta perspectiva, critica a quien sintiéndose en exilio busca a Dios:

“El completo ignorante busca lo que ya está aquí, así que nadie es más ignorante que el que busca a Dios. Si tienes fe en Su palabra, “Él está con vosotros dondequiera que estéis” y “Dondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios” (2:115), reconocerás que nadie busca a Dios. Lo que busca la gente es su propia felicidad...”¹⁰⁸.

Sin embargo, al mismo tiempo, resulta igualmente fundamental de acuerdo a la enseñanza akbarí realizar la extinción de la extinción, *fanā* *al-fanā*. “Si, en la primera etapa, todo retorna a la unidad y la multiplicidad aparece como ilusoria, en la segunda es la unidad la que se integra en la diversidad”¹⁰⁹.

Amor y caballería espiritual

Otras facetas de la doctrina akbarí que Trías no trata pero de las que sin duda supo a través de las lecturas de Corbin y Asín Palacios¹¹⁰, son las relativas al amor espiritual (o paso del *hawā* al *ḥubb*) y la caballería espiritual (*fiṭṭuwwa*), temas a los que Ibn ‘Arabī dedicó sendos capítulos de su obra *al-Futūḥāt al-Makiyya* y que resultan nucleares en sus enseñanzas. En ambos es necesario que el sujeto se trascienda a sí mismo, que se produzca un movimiento de amor, acción cuyo interés no esté en uno

¹⁰⁴ Mora, F. *Ibn ‘Arabī: vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós, 2011, p. 230.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 239.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 239-240.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 241.

¹⁰⁸ *Ídem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 240.

¹¹⁰ Los ejemplares de *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī y El Islam cristianizado* que guarda el Fondo Trías están plagados de anotaciones y subrayados que indican una lectura cuidadosa por parte del pensador barcelonés.

⁹⁹ Ibn ‘Arabī en Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge, op.cit.*, p. 316. (traducción del autor).

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 320. (traducción del autor).

¹⁰¹ *Ibidem*, p.318. (traducción del autor).

¹⁰² *Ibidem*, p. 323. (traducción del autor).

¹⁰³ Addas, C. *Quest for the Red Sulphur: The life of Ibn ‘Arabī*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993, pp. 118-119.

mismo, no nazca de un deseo egoico, sino de un genuino interés en el otro en tanto otro.

La *hawā* es la “pasión súbita”¹¹¹ de amor. Consiste en el descenso repentino del atributo del amor a nuestro corazón que nos coloca en situación asimétrica y de inferioridad respecto al Bienamado, en total dependencia. Deseamos algo de él y de modo ardiente¹¹². Este estado se relaciona con el Nombre Divino *al-Rahīm*, el Misericordioso, por el que Dios ama a sus siervos de modo condicionado, esto es: si cumplen Su ley. De igual modo, el *hawā* es un sí condicionado, se produce hacia algo que nos es agradable: una visión, un sonido, una acción bondadosa. Sin embargo, no se trata de una pasión indómita que nos arrastra sin remisión, como a un juguete al que mueve el viento. Ibn ‘Arabī se esfuerza siempre en señalar la importancia del amor omnicompasivo, incondicionado, de Dios como *al-Rahmān* en todo lo existente. En función de éste, Dios pide únicamente de acuerdo a las posibilidades de cada ser humano, “Él quiere la cosa únicamente tal y como es”¹¹³. Y es posibilidad de éste encauzar el amor súbito del *hawā*. Más aún, el siervo de amor de Dios, debe hacerlo. Ha de pulir su corazón para pasar del *hawā* al *ḥubb* o amor original. Este paso puede entenderse como el trascendimiento de nuestra dimensión egoica. Tránsito de la condicionalidad y el deseo al estado de quien, libre de la propia voluntad, se confía “sin reservas” a la del amado¹¹⁴. El centro de la acción no estará ya en cierto modo en uno mismo, sino desplazado hacia el otro. Dice el *Šayj*: “El amor espiritual reúne en el amante tanto el amor del bienamado por el amado como por sí mismo, mientras que en el amor natural o físico el amante ama sólo por sí mismo al bienamado”¹¹⁵. Este interés en el otro puede apreciarse en la invitación a transitar del *hawā* al *ḥubb*.

De modo similar, el *fatā*, caballero espiritual, aquel que practica la *futuwwa*, prefiere a Dios por encima de todas las cosas. Ello supone la aceptación de la Ley revelada por encima de cualquier consideración racional o experiencia individual de desvelamiento. En caso de contradicción entre ley exotérica e inspiración esotérica, se ceñirá a la primera y no le bastará con una práctica exterior, sino que se exigirá sincero convencimiento: “Sucede en ocasiones que aquel que ha recibido este tipo de develamientos continúa aplicando exteriormente la imposición de la Ley, pero sin darle valor en sí misma [...] Un ser así piensa que ha encontrado cuando en realidad ha perdido”¹¹⁶. Este interés en el otro sigue el ejemplo de Dios, cuyo acto creador fue un anteponer el bien del otro a sí mismo, acto de amor genuino como interés en lo otro en tanto otro, trascendimiento de sí, no por una necesidad ni carencia propia:

“Dios es Independiente de forma absoluta. Un ser así, al dar la existencia al Universo, no lo ha hecho porque tenga necesidad de ello; ha dado existencia al Universo por el Universo mismo, dándole prioridad frente a la singularidad de Su Existencia. Es la *futuwwa* por excelencia de la que hablan estas dos tradiciones, coránica una y profética la otra: *No he creado a los genios y a los hombres más para que Me adoren* (Corán LI, 56)”¹¹⁷.

Así pues, desde la perspectiva de la *futuwwa*, si el hadiz *qudsī* del Tesoro Oculto (“Yo era un tesoro escondido y quise ser conocido y por eso creé la creación”¹¹⁸) parece indicar un Dios necesitado, se trata solamente de un velo. Pues es propio de la *futuwwa* un cierto recato, un ocultar las propias acciones buenas y resaltar las del otro, como aquel que practica adecuadamente la limosna, es decir: sin alardear de ello, o como se dice en el Evangelio de San Mateo, sin que la mano izquierda se entere de lo que hace la derecha. “Dios, metafóricamente, dice que ama ser conocido, recubriendo así con un velo la Independencia absoluta que es necesariamente la Suya [...] nos ha agraciado con la limosna de la Existencia y de su Conocimiento, sin recordarnos su gracia”¹¹⁹. La visión de Trias, apoyado en Corbin, sin embargo, sólo atiende a la necesidad de ser reconocido para explicar el carácter dialógico *sympathetico* del amor divino¹²⁰.

La morada de la no-morada

Para terminar de caracterizar el Ibn ‘Arabī ausente, *sufi en sombras*, hablaremos de la morada de la no-morada (*maqām lā maqām*) y del muhammadí como expresión del Hombre Perfecto, *al-Insān al-Kāmil*: aquel que asume el atributo apropiado para cada ocasión. Esta estación privilegiada sólo es accesible para quien se ha sumido previamente en la *ubūdiyya*, es decir, quien se ha hecho siervo de Dios a través del seguimiento de la *šarī‘a*. Es desde ahí que debe entenderse el asumir la forma apropiada, lo que requiere cada ocasión. El muhammadí, aquel cuyo lugar es un no-lugar está ciertamente más allá de la determinación. Manifiesta los nombres divinos de modo tan equilibrado que ninguno supera a otro, siendo imposible designarle de un modo específico, de igual modo que Allah sólo alude al carácter omni-comprehensivo de lo divino. Esa no determinación es puesta no al servicio de un ser-poder en sentido de *puissance*¹²¹ sino de un ser cuyo no-ser como poder sirve a un darse. Dice Ibn ‘Arabī:

“Los más elevados de todos los seres humanos son aquellos que no tienen estación [...]. No están de-

¹¹¹ *Ibidem*, p. 107.

¹¹² *Ibidem*, pp. 107-112.

¹¹³ Ibn ‘Arabī. *Los engarces de la sabiduría*, 2011, *op.cit.*, p. 66.

¹¹⁴ Beneito, P. “La doctrina del amor en Ibn al-‘Arabī. Comentario del nombre divino *al-Wadūd*”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18, 2001, p. 68.

¹¹⁵ Ibn ‘Arabī. *Tratado del amor*; versión de Maurice Gloton, trad. del francés al castellano, Alfonso Colodrón, Madrid, Edaf, 2011, p. 87.

¹¹⁶ Ibn ‘Arabī. *Textos sobre la caballería espiritual*, Madrid, Edaf, 2006, p. 38.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 26.

¹¹⁸ El hadiz *qudsī* del Tesoro Oculto es uno de los más recurrentes en la tradición sufi. De acuerdo al mismo, Dios crea el mundo por un deseo de poder ser contemplado, una suerte de “auto-compasión divina”, si atendemos a la perspectiva de la unidad. Cfr. Beneito, P. *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Murcia: Regional de Murcia, 2005.

¹¹⁹ Ibn ‘Arabī. *Textos sobre caballería espiritual*, *op.cit.*, pp. 28-29.

¹²⁰ Corbin, H. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, *op.cit.*, pp. 145-151.

¹²¹ Cfr. Trias, E. *Tratado de la pasión*, *op.cit.*, pp. 39-41.

terminados por propiedades. Son los divinos (*al-ilāhiyyūn*), en tanto lo Real es idéntico a ellos [...]. Los poseedores de estaciones son aquellos cuyas aspiraciones (*himma*) se han limitado a ciertos objetivos y fines [...] los objetivos determinan sus propiedades [...]. Pero los muhammadíes no tienen ninguna propiedad ni testimonian objetivo. Su vastedad es la vastedad de lo Real”¹²².

El fiel de amor ha trascendido la propia voluntad para hacer coincidir la suya con la de su Bienamado. En ese sentido es que se pliega a la *ley*. Y en ese sentido es que no tiene objetivo, al tiempo que se haya en constante movimiento:

“Dios está “cada día en una tarea” (Corán 55:29) y lo mismo los muhammadíes. Ello queda indicado en las palabras de Dios “Seguramente en eso hay un recuerdo para aquel que tiene corazón” (Corán 50:37). Él no dijo “facultad racional”, que delimitaría a la persona. El “corazón” sólo tiene este nombre por su fluctuación en estados continuamente con cada respiración”¹²³.

La tarea originaria de Dios fue regalar la existencia con su acto creador, su tarea diaria es recrear el mundo a cada instante¹²⁴. Dios es así regalo de amor, puro *al-Rahmān*, el Omni-Misericordioso. De igual modo, el muhammadí, trascendida la propia voluntad, se adapta en movimiento de servicio amoroso a lo que la realidad le demanda. Su cortesía o prudencia ante la otredad no será por miedo a perecer, ni por deseo de unión, sino genuina cortesía de amor espiritual:

“Has de saber que el atravesar las estaciones y los estados es una característica específica de los muhammadíes. Esto pertenece únicamente a la Gente de la Cortesía, aquellos que se sientan con el Real en la alfombra del asombro con intimidad. Ellos están perpetuamente en equilibrio, fijeza y descansan. Sin embargo, poseen rápidos movimientos en su dimensión interior a cada respiración [...] Si el Real se les revela en forma limitada, ellos inclinan sus cabezas”¹²⁵.

A nivel de conocimiento, quien se halla en la morada de la no-morada padece un arrasamiento de su capacidad racional, queda en perplejidad (*hayra*). Quien no conoce más que por la razón no puede amar a Dios plenamente:

“Sólo adora y anhela aquello que está bajo su propio influjo. Nada puede moverle de esta estación excepto el conocimiento. La perplejidad del gnóstico ante la Faz Divina es la más grande las perplejidades, en tanto permanece fuera de toda restricción y limitación... Él posee todas las formas, aunque ninguna forma lo deli-

mite. Es por esto que el Mensajero de Dios solía decir: “¡Oh Dios, aumenta mi perplejidad en Ti!” Por esto es la estación más elevada, la visión más clara, el grado de mayor cercanía, el más brillante lugar de manifestación y el camino más ejemplar.”¹²⁶

V. Conclusión: una sombra de la filosofía del límite

De acuerdo a lo expuesto, podemos concluir: (1) La lectura triasiana de Ibn ‘Arabī resulta parcial al proyectar una primacía de lo esotérico sobre lo exotérico; al contrario, la llamada al trascendimiento de la propia creencia y el humilde reconocimiento de la otredad exigen una conjugación entre lo interior y lo exterior. (2) Tampoco sería correcto considerar el encuentro-dialógico-imaginal y el reconocimiento mutuos como cima del conocimiento de Dios. Las teofanías más allá de la forma (a las que sólo accede quien realiza una aniquilación profunda y desinteresada de sí) se sitúan por encima. (3) En cuanto a la presentación del camino del santo como vía de ascenso y deificación, Trías obvia que solamente mediante el hundimiento en la propia servidumbre, desde un genuino interés en el otro, es posible realizar el camino de la perfección señalado por Ibn ‘Arabī.

Pero ¿por qué estas sombras sobre la doctrina akbarī? Gracias al catálogo de su biblioteca personal, sabemos que Trías hizo uso¹²⁷ de un material lo suficientemente amplio como para reparar en los aspectos aquí presentados. Sin embargo, no se separó de lo escrito por Corbin y Jambet. ¿Se deberá la obturación a las limitaciones de su proyecto filosófico? En efecto, en relación a (1) conviene recordar que la filosofía del límite está animada por una decidida y expresa voluntad de *puissance*, y que Ibn ‘Arabī es fundamentalmente visto como herramienta de acceso a lo allende el límite y liberador de las cadenas de la religión revelada. En cuanto a (2), baste recordar que el habitante del límite expresa su decidida voluntad de no perecer, no perderse en su movimiento de atracción hacia lo allende el límite, y si se siente atraído, es en virtud de su inserción pasional y del deseo de elevarse, *muere y transformate*. Lo cual enlaza con (3): pues el espíritu sexual de la filosofía del límite, esa “espeleología” que busca “una vida mejor”, esa “mano que perfora la vagina”, también ese brío “colonizador”, parece muy ajeno a la actitud de un siervo que, en su servir, se trasciende a sí mismo y hace coincidir su voluntad con la de su amado. Más que un erotismo trascendente se intuye una sexualidad de la autosatisfacción. Más que un servicio de amor, un ansia de señorío.

La obturación triasiana puede así aunarse en torno a un eje común: la falta de interés en el otro en tanto otro. La doctrina de Ibn ‘Arabī representa justamente lo contrario: es desde el genuino interés en la alteridad, que el *walī* tiene la cortesía de reconocer la Unidad de lo divino, que se atiene al texto revelado por encima de su propia experiencia interior, que se confía sin reservas a la voluntad del amado, que se hunde en su condición menesterosa realizando el camino de la servidumbre

¹²² Chittick, W. C. *The Sufi path of Knowledge, op. cit.*, p. 376. (traducción del autor).

¹²³ *Ibidem*, p. 377.

¹²⁴ *Cfr.* Ibn ‘Arabī. *Los engarces de la sabiduría*, 2011, *op.cit.*, pp. 127-129.

¹²⁵ Chittick, W. C. *The Sufi path of Knowledge, op. cit.*, pp. 379-380. (traducción del autor).

¹²⁶ *Ibidem*, p. 381. (traducción del autor).

¹²⁷ Las anotaciones y los subrayados en sus libros así lo atestiguan.

más allá de toda pretensión, que se conmina a no identificar a Dios con su propia creencia, que se hace nada como habitante de la morada de la no-morada para poderse dar enteramente.

María Zambrano, en su indagación sobre el amor, habló de la capacidad de desplazar el punto de gravedad y en sacrificio de amor, abrazar la muerte para darse¹²⁸, fórmula en sintonía con el sufí en sombras. De igual modo que en Nietzsche la afirmación de los aspectos trágicos de la existencia sirve a un propósito de alzamiento, el sí triasiano a lo arcano se mueve en cierta condicionalidad, comercio, intercambio de dones, incluso lucha, como Jacob¹²⁹. Mientras, la insistencia en la

propia indigencia original de Ibn ‘Arabī recuerda más al Job hebreo, que en la pobreza y la desgracia más absolutas, da igualmente su sí de amor. Quizá el problema para realizar el amor como desplazamiento del punto de gravedad, tenga precisamente algo que ver con aquel obcecamiento de la subjetividad moderna en sí misma que criticaba Trías como signo de nuestra época. Sea como sea, planteamientos como el del Ibn ‘Arabī en sombras representan un más allá para la filosofía del límite que, de ser alcanzado, acaso disolvería a ésta en su condición de filosofía existencial-pasional, o –en caso de que quisiera nutrirse de ello– la obligarían a una significativa variación de sí.

Referencias bibliográficas

- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The life of Ibn ‘Arabī*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993.
- Arjomandi, Arash. *Razón y revelación: La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías*, Barcelona, El Cobre, 2007.
- Asín Palacios, Miguel.: *El Islam cristianizado: estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Plutarco, 1931.
- Beneito, Pablo. *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Murcia: Regional de Murcia, 2005.
- Beneito, Pablo. “La doctrina del amor en Ibn al-‘Arabī. Comentario del nombre divino *al-Wadūd*”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18, 2001, pp. 61-77.
- Beneito, Pablo (ed.). *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en lo místico*, Madrid, Trotta, 2001.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Nueva York, SUNY, 1989.
- Corbin, Henry. *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Madrid, Siruela, 2006.
- Corbin, Henry. *El hombre y su ángel*, Barcelona, Destino, 1995.
- Corbin, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Barcelona, Destino, 1993.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1963.
- Ibn ‘Arabī. *L’alchimie du bonheur parfait*, trad. Stéphane Ruspoli, París, Berg, 1981.
- Ibn ‘Arabī. *Les illuminations de La Mecque*, trad. y ed. Michel Chodkiewicz, París, Sindbad, 1988.
- Ibn ‘Arabī. *Los engarces de la sabiduría*, trad. Abderramán Mohamed Maanán, Madrid, *Hiperión*, 1991.
- Ibn ‘Arabī. *Los engarces de la sabiduría*, trad y ed. Andrés Guijarro, Madrid, Edaf, 2011.
- Ibn ‘Arabī. *Textos sobre la caballería espiritual*, trad. y ed. Andrés Guijarro, Madrid, Edaf, 2006.
- Ibn ‘Arabī. *Tratado del amor*; version de Maurice Gloton, trad. del francés al castellano, Alfonso Colodrón, Madrid, Edaf, 2011.
- Jambet, Christian. *La Grande résurrection d’Alamūt: les formes de la liberté dans le shi’isme ismaélien*, París, Verdier, 1990.
- Jambet, Christian. *La lógica de los orientales: Henry Corbin y la ciencia de las formas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Lamana, Domingo Cía. “El itinerario filosófico de Eugenio Trías”, *A Parte Rei*, 10:5, 2000, pp. 1-7.
- Mora, Fernando. *Ibn ‘Arabī: vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós, 2011.
- Otto, Rudolf. *Teofanía: el espíritu de la antigua religión griega*, Madrid, Sexto Piso, 2007.
- Pérez Borbujo, Fernando. *La otra orilla de la belleza: en torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona, Herder, 2005.
- Schimmel, Anne Marie. *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid, Trotta, 2001.
- Trías, Eugenio. *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino, 2001.
- Trías, Eugenio. *El Árbol de la vida*, Barcelona, Destino, 2003.
- Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*. Barcelona, Destino, 2004.
- Trías, Eugenio. *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999.
- Trías, Eugenio. *Lógica del límite*. Barcelona, Destino, 1991.
- Trías, Eugenio. *Pensar la Religión*. Barcelona, Destino, 2001.
- Trías, Eugenio. *Tratado de la pasión*, Barcelona, Debolsillo, 2006.
- Zambrano, María. *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹²⁸ Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, op.cit., pp. 274-276.

¹²⁹ Cfr. Trías. E. *Pensar la religión*, op.cit., pp. 229-231.