

Fenomenología y alteridad en Henry Corbin: Una mirada desde el amor en Ibn 'Arabī

David Fernández Navas¹

Resumen

El presente artículo trata la presentación que Henry Corbin hace del sufismo de Ibn 'Arabī. Pretende mostrar cómo el proyecto filosófico del pensador francés (atravesado de protestantismo, heideggerianismo y fenomenología) produce una obturación de la doctrina akbarī, que denota cierta falta de amor o desinterés en la alteridad en tanto alteridad. El itinerario constará de cinco pasos. Primero, nos acercaremos a los años de formación de Corbin. Segundo, presentaremos algunos puntos esenciales de su obra más célebre, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Tercero, se mostrarán aquellos aspectos de la doctrina de Ibn 'Arabī allí obturados. Cuarto, expondremos algunas conclusiones acerca de estas ausencias. Quinto, a modo de epílogo, y ya en el ámbito de la filosofía latinoamericana, ofreceremos una mirada al proyecto de la transmodernidad de Enrique Dussel, desde el paradigma del amor akbarī.

Palabras clave: Henry Corbin, fenomenología, Ibn 'Arabī, amor, Enrique Dussel

Introducción

En 1958, el fenomenólogo y orientalista francés Henry Corbin publica *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī* (Corbin, 1993), un texto

¹ Licenciado en Filosofía (Universidad de Granada). Máster en Filosofía Teórica y Práctica (Universidad Nacional de Educación a Distancia), y doctorando en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), con una tesis sobre el amor en Ibn 'Arabī y María Zambrano. Es miembro de la Muhyiddin Ibn 'Arabī Society Latina (MIAS Latina) y de la Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF). Ha realizado estancias de investigación en Europa (Universidad Pompeu Fabra, Universidade Nova de Lisboa) y Oriente Medio (Tel Aviv University, Ben-Gurion University of the Negev). Como docente, ha colaborado con la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (El Salvador) y la Universidad Rafael Landívar (Guatemala).

excepcional que sirvió para acercar al lector occidental a la cosmovisión de Muhyī l-Dīn Ibn al-'Arabī –el más grande de los maestros del sufismo (*shayk al akbar*)– y supondrá un hito dentro de los estudios islámicos, así como en el campo de las humanidades, la espiritualidad y las artes.

El objetivo de nuestro estudio es mostrar cómo Corbin enfatiza ciertos aspectos del pensamiento akbarí y oscurece otros, debido a los compromisos de su propio proyecto filosófico. Según veremos, sus raíces neocalvinistas, su sintonía con la teología dialéctica de Karl Barth, su adscripción al movimiento fenomenológico y su amistad con Heidegger, de quien fue el primer traductor a la lengua francesa, componen el marco desde el que se acercó al autor del *Futūhāt al-Makkiyya*. Para el islamólogo francés, lo más importante será la defensa de la vivencia interior del individuo frente a toda constricción exterior. Es desde ahí que busca en las aguas sufíes y encuentra una cosmovisión y una epistemología idóneas. Sin embargo, y según veremos, la doctrina de Ibn Arabī implica también una defensa del otro a toda costa, al tiempo que una conversión del propio ser en genuino regalo de amor, dimensiones que en Corbin quedan relegadas a lo oscuro.

Nuestro itinerario constará de cinco pasos. Primero nos acercaremos a los años de formación de nuestro autor. Segundo, presentaremos las líneas fundamentales de *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Tercero, señalaremos aquellos aspectos de la doctrina akbarí allí obturados. Cuarto, expondremos algunas conclusiones acerca de estas ausencias. Quinto, y a modo de epílogo, realizaremos una aproximación crítica a la filosofía transmoderna de Enrique Dussel (2005) y propondremos un encuentro fecundo entre el pensamiento decolonial latinoamericano y la sabiduría de amor akbarí.

Neocalvinismo, Barth, Heidegger y la fenomenología

Henry Corbin nace en 1903 en París, en el seno de una familia neocalvinista. Tras finalizar la enseñanza secundaria, con apenas veinte años, se matricula en Filosofía en la Sorbona, donde asiste a las clases de Étienne Gilson y se especializa en filosofía medieval, fundamentalmente en el pensamiento de santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Esta formación se apreciará en sus futuros estudios sobre islamismo, donde el filósofo francés exhibe una

profunda erudición en escolástica medieval, así como una notable habilidad para presentar con claridad términos árabes y persas al lector occidental.

Durante sus años de formación, Corbin muestra también un fuerte interés en teología y adopta una postura beligerante frente a la orientación liberal alemana de corte ilustrado de autores como Ferdinand Christian Baur, David Friedrich Strauss o Wilhelm Hermann, quienes habían defendido un acercamiento histórico y lingüístico al fenómeno religioso y primado la búsqueda del Jesús histórico. Desde una visión neocalvinista, Corbin entiende que estos teólogos dan la espalda a lo más genuino de Dios y de la experiencia religiosa. Al centrarse en el ámbito de la investigación histórica, la interpretación alegórico-racional o, a lo sumo, la aproximación sentimental (Friedrich Schleiermacher), estaría fomentando un *ethos* secular que desatiende la Majestad divina y disuelve el misterio (y la posibilidad de su vivencia).

Es desde estas coordenadas que nuestro autor descubre la figura de Karl Barth, un antiguo discípulo de Hermann, pero de orientación neocalvinista. En él, encuentra un esquema de comprensión radicalmente opuesto al historicismo que dejará honda huella en su pensamiento. En el comentario a la *Carta a los romanos* (1918), Barth analiza la importancia del tiempo kairológico como instante, momento originario donde se instaura el sentido y que aun más, sería su condición de posibilidad (Barth, 2019). A nivel teológico, esto significará una defensa del Reino de Dios como realidad escatológica última, que a diferencia de los liberales, no será ya concebida de modo histórico, tiempo cronológico, sino como un constante estar a la espera, en estado de apertura e intensidad cualitativa (Antón Pacheco, 2015, p. 52). Se abre así una posibilidad de contacto positivo con lo divino antes del Juicio, una posibilidad de traer el Reino «aquí y ahora».

En 1930, Corbin conoce a Martin Heidegger –quien también había sido profundamente marcado por las tesis de Barth (Antón Pacheco, 2015)²– y se traslada a Friburgo, donde vivirá hasta 1939, dedicando severos esfuerzos al estudio de la fenomenología. La lucha contra la reducción positivista de

² Antón Pacheco defiende que el influjo de Barth resulta clave en la analítica del *dasein* de *Ser y tiempo*.

lo humano, la reivindicación del mundo de la vida como ámbito previo a lo factual, insobornable, y la reconducción del mundo natural al momento trascendental de co-constitución, serán algunos elementos de clara raigambre fenomenológica que se dejan sentir a lo largo de la obra del francés. De Heidegger, integrará su análisis sobre las raíces ontológicas de la ciencia histórica (Corbin, 1976), la apertura al acontecimiento como llamada continua a la que hay que dar continuamente respuesta (Antón Pacheco, 2015, pp. 55-57) y la hermenéutica como superación del sentido literal o cerrado del texto.

Así, para Corbin, lo fundamental será «comprobar de qué manera (aquí y ahora) *hic et nunc*, el contenido hecho presente se efectúa en la existencia concreta y de qué manera abre un horizonte de posibilidades [...]» (Antón Pacheco, 2016, p. 116). Su interés no estará, pues, en la historia como método de conocimiento, sino en la «hierohistoria» o «trans-historia», historia del alma, de los procesos de apertura y constitución del sentido (Corbin, 1976). Es desde estos parámetros –neocalvinismo, teología dialéctica, fenomenología y filosofía heideggeriana– que debe entenderse su acercamiento a la espiritualidad islámica. En ella, encontrará respuestas para la crisis que advertía en el cristianismo.

En 1939, el pensador francés inicia una serie de viajes a Oriente que se prolongarán durante el resto de su vida. Primero, cinco años en Estambul, después treinta años en la Universidad de Teherán, en el Departamento de Iranología. En paralelo, trabaja en la École Pratique de Haute Études de París, donde ocupa la Cátedra de Islam y Religiones Árabes. También será miembro destacado del Círculo de Eranos, donde comparte ideas con un nutrido y heterogéneo grupo de intelectuales, entre los que se encuentran Carl G. Jung, Rudolf Otto, Mircea Eliade y Gershom Scholem, desde una perspectiva multidisciplinar y transcultural, en un ambiente de convivencia fraternal.

Más allá de Heidegger, durante sus clases en Irán, Corbin da un significativo paso hacia lo más allá y traduce «fenomenología» como *ašf al-mahğub*, literalmente «rasgar el velo para revelar la esencia oculta» (Cheetham, 2019, p. 30). Su método fenomenológico se muestra así como una «hermenéutica espiritual», que trata de traer al ámbito de la presencia a ese otro trascendente.

Siguiendo el *adaggio* fenomenológico, se trata de reconducir los fenómenos al ser y traer el ser a presencia, pero un ser que ya no será como el heideggeriano, sino una realidad espiritual transhistórica, trascendente (velada), a la vez que accesible al sujeto, por medio de la teofanía. El co-relato noético de esta fenomenología será, pues, lo sagrado (Antón Pacheco, 2015, pp. 50 y ss.). Es en este sentido, que en una entrevista de 1976, dirá que Heidegger, con su hermenéutica, le había dado las llaves para acceder a la mística islámica, y que reconocerá haberse mantenido durante toda su vida como el fenomenólogo que fue en su juventud (Corbin, 1976).

Su obra: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*

La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī es sin duda alguna el libro más conocido de Corbin. A través de la figura de Muḥyī l-Dīn Ibn 'Arabī (1165-1240), sello de la santidad muhamaddiana,³ el más sublime de los maestros del sufismo, cuya fama se extendió por todo el mundo musulmán, desde Al-Ándalus hasta Damasco, y aún pervive hasta nuestros días, el fenomenólogo francés pretende explicar la función del *ḥayāl*, término árabe que traduce como «imaginación activa», «imaginación creadora» o «facultad imaginal». Con «imaginal», se trata de marcar una diferencia respecto al sentido corriente de «imaginación» como actividad inventiva sujeta a la mera voluntad. La imaginación creadora no crea a su antojo, sino que se halla en vínculo directo con la realidad y permite acceder a un orden objetivo (Corbin, 1993, p. 14).

Para entender esto, hemos de situarnos en el marco de la metafísica akbarí, la cual difiere radicalmente de los planteamientos materialistas contemporáneos (Chittick, 1989). Como en las grandes tradiciones orientales y también en la concepción platónica, Ibn 'Arabī entiende que hay una gradación desde el ser invisible e inmaterial hasta el no-ser de carácter físico. El mundo de lo sensible sería una ilusión, que se sostiene gracias a su asentamiento en un orden invisible. El ser humano reconoce el mundo físico como ilusión, como sueño, y a su vez, él mismo, soporte de lo soñado, se siente como sueño, pues su consistencia ontológica no se asienta sino en Dios. El mundo es así

³ Acerca de la cuestión de la santidad muhammadiana, ver Chittick (2003, pp. 15-17).

sueño dentro de sueño. Para Ibn 'Arabī y sus contemporáneos, el mundo se dividía en tres ámbitos: el mundo sensible, el mundo espiritual y entre ambos, un espacio intermedio llamado el *'ālam al-miṭāl*, espacio donde los objetos sensibles se espiritualizan y los espirituales se corporeizan. La imaginación creadora permite acceder a este ámbito de realidad intermedia. Es «creadora» o «activa» porque el sujeto ha de colaborar en el proceso de constitución del ser, ha de crearlo, pero no al modo de la producción artística, según es entendida comúnmente en nuestro tiempo, sino como intuición de una objetividad a la que hay que dar servicio; al modo del arte antiguo, que en modo alguno era actividad regida por una voluntad de expresión o inventiva individual.

De esta forma, el círculo fenomenológico entre *noesis* y *noema*, que conjuga pasividad y actividad, encuentra un claro correlato con la imaginalidad sufi. Como en Husserl, podemos hablar de una circularidad, co-constitución entre sujeto y objeto, y de una vindicación del ámbito de constitución previo de la facticidad, en una dimensión interior. Es así que Corbin explica que «imaginación» debe entenderse en un doble sentido, como «imagen» y como «magia». Como relación con imágenes preñadas de sentido invisible y como magia que reencanta el mundo, lo cual considera tremendamente necesario.

De acuerdo a Ibn 'Arabī, el intelecto (*'aql*) nos permite conocer el mundo de acuerdo a su incomparabilidad (*tanzīh*) respecto a Dios, mientras que la imaginación permite conocer el mundo en su similaridad (*tašbih*), apreciar lo divino que se manifiesta en cada aspecto de la existencia. El intelecto separa y ata con conceptos. La imaginación se caracteriza por disolver contradicciones y ejercer una función mediadora entre lo sensible y espiritual; será el ámbito donde lo espiritual se sensibiliza y lo sensible se espiritualiza (Corbin, 1993, p. 221). El intelecto es así adecuado tanto para el trato instrumental con el mundo físico como para obtener un conocimiento negativo de Dios. En términos de la tradición cristiana, podríamos decir que es el enfoque propio de la teología negativa, la razón como herramienta que permite saber lo que Dios no es. La imaginación creadora, por su parte, permite cierto reencantamiento del mundo, una visión de lo real como animado por Dios, una capacidad para apreciar cada fenómeno del mundo como teofanía; representa, en este sentido,

una vía de acceso positivo a Dios y un modo de relación con la realidad más allá del intelecto. Desde una óptica escatológica, estamos ante la oportunidad de traer aquí y ahora, *hic et nunc*, el Reino. Una nueva vida queda abierta.

En consonancia con este potencial kairológico, para Corbin resulta crucial que en la relación con lo divino no se produzca la muerte del sujeto. Y justamente encuentra en el sufismo una conciliación entre lo que denomina la «religión profética» (donde existe una dialogicidad entre siervo-Dios, relación dual que preserva la identidad del primero) y la «religión de los místicos» (que en el éxtasis de la unión, renunciarían al mundo, dándose a sí mismos en sacrificio). El sufismo akbarí preservaría la persona al tiempo que permitiría el acceso místico a lo divino. Corbin hace énfasis en uno de los hadices más comentados por Ibn 'Arabī: «Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso he creado a las criaturas, a fin de ser conocido por ellas» (Corbin, 1993, p. 135), y lo pone en juego con otro también muy apreciado por el maestro andalusí: «Dios es un ser bello que ama la belleza» (Corbin, 1993, p. 177). El pensador francés explica que estamos así ante una cosmovisión en la que el acto creador se debe a un amor pasional y una búsqueda de reconocimiento por parte de Dios, que necesita al ser humano para que sea pupila mediante la cual Dios se ve a sí mismo. Solo manifestándose al ser humano, Dios cumplirá su anhelo. Y a la inversa: solo conociendo a Dios, el ser humano cumplirá su propósito de ser. Es así como Corbin nos habla de un movimiento de elevación, de «deificación» de lo humano y de «descenso» de lo divino (Corbin, 1993, p. 247). Estamos así ante una *unio sympathetica* que transforma el mundo y abre la posibilidad del «hombre nuevo».

Sin embargo, nuestro autor se lamenta por el destino histórico que le aguardaba a esta imaginación creadora. El triunfo del averroísmo latino sobre la angeleología aviceniana habría supuesto una apuesta en exclusiva por el intelecto y una obturación de toda posibilidad para el potencial de la facultad imaginal, de efectos lamentables para el desarrollo de la cultura y la espiritualidad en Occidente (Corbin, 2000, pp. 338-351). Los fundamentos de la Ilustración y la kantiana inaccesibilidad a lo nouménico estarían así, en cierto modo, prefigurados en este movimiento averroísta, que ahora Corbin

trata de corregir. Su victoria habría sido la derrota del ángel, de la capacidad esotérica del ser humano, sentida como amenaza por los poderes fácticos. El Ibn 'Arabī presentado por Corbin se vuelca en efecto en la exploración de la facultad imaginal como herramienta cognoscitiva, de carácter personal, como acceso interior a lo divino, en oposición a la injerencia de los poderes externos, los adalides de la ley exotérica (Corbin, 1993, pp. 138-139). El maestro andalusí sería así un irreducto defensor de la vía interior, que frente a todo poder terrenal e histórico, habría tenido un solo maestro en sentido profundo, el Jadir,⁴ maestro invisible de los que no tienen maestro, que simboliza la capacidad humana para acceder al ámbito del ángel, territorio de revelación personal, de acceso a una verdad invulnerable y de carácter ahistórico (Antón Pacheco, 1996). En este sentido, Corbin reivindica a Ibn 'Arabī como practicante y defensor del *tawīl*, término árabe que traduce fenomenológicamente como «reconducir una cosa a su fuente, a su arquetipo», un deber interpretativo de cada creyente musulmán, ejercicio de comprensión simbólica, que «asegura y fundamenta [...] la autonomía radical del individuo» (Corbin, 1993, p. 24).

El otro Ibn 'Arabī: un amor más allá de uno mismo

A pesar del innegable valor del trabajo de Corbin en la difusión de la obra de Ibn 'Arabī y cómo estimuló el interés de Occidente hacia la espiritualidad islámica, lo cierto es que la imagen del maestro andalusí que ofrece *La imaginación creadora* adolece de cierta parcialidad. Como hemos señalado, en virtud de su incardinamiento neocalvinista, primero, y después, heideggeriano y fenomenológico, Corbin busca ante todo una defensa del individuo, del mundo de la vida, vivencia interior, personal, frente al empuje del historicismo, positivismo y religión exotérica. Es desde este posicionamiento que algunos aspectos esenciales de la obra de Ibn 'Arabī, que podríamos aunar bajo el nombre del «sufí en sombras» (Fernández Navas, 2020),⁵ son pasados por alto, produciendo cierta distorsión de la doctrina akbarí.

⁴ Corbin, de acuerdo con su tendencia iranizante, utiliza la voz persa *Khezr* en lugar del árabe *Jadir*.

⁵ Los aspectos del sufí en sombras aquí expuestos están desarrollados con mayor detalle en Fernández Navas (2020).

Así, respecto a la pretendida primacía de lo esotérico sobre lo exotérico que se desprende de la obra corbiniana, conviene precisar que en Ibn 'Arabī, en realidad, no hay primacía de lo imaginal sobre lo intelectual, sino que, con base en la dualidad de perspectivas desde las que puede ser considerado Dios, se invita a simultanearlas, a buscar la similaridad en la incomparabilidad y viceversa. Lo mismo con la perspectiva de la unidad y la de la multiplicidad. Mientras que Corbin, en reacción a su contexto histórico, defiende con ahínco la libertad de interpretación del individuo, el maestro andalusí apuesta igualmente por la afirmación de la verdad de la vivencia del creyente, como por la sumisión amorosa a la alteridad. De acuerdo a esta segunda perspectiva, Ibn 'Arabī advierte que, cuando una interpretación personal va en contra de la literalidad de lo revelado, es indicio de extravío (Chittick, 1989, pp. 255-273, 350 y ss.) y que aquellos que no aceptan la literalidad y se rigen solamente por su vivencia interior, son incapaces de trascender su propia limitación (Ibn 'Arabī, 2006). La Ley, gracias a su carácter exterior, nos salvaguardaría así de adorar a una deidad según nuestra imagen y medida. Se vuelve así trascendimiento del propio interés.

Igualmente, Corbin se equivoca en la importancia que adjudica al *Jadir*. Ibn 'Arabī tuvo maestros más importantes en el mundo invisible, como por ejemplo Jesús, e innumerables en el mundo terrenal (Addas, 1993; Chodkiewicz, 1993). La relación con estos últimos resulta especialmente interesante. Y es que Ibn 'Arabī les superaba, en cierto modo, a todos en conocimiento. Con solo once años, y por obra de la gracia divina, el maestro andalusí accedió a una estación cognoscitiva que, para el resto de musulmanes, exige un gran número de pasos previos. Si decidió obedecer y someterse a maestros inferiores en rango espiritual, fue por un doble motivo. De un lado, si él quería enseñar a otras personas, debía conocer las dificultades del camino, debía conocer los pasos intermedios entre la ignorancia y la iluminación. De otro, aceptar la autoridad del maestro era un ejercicio de humildad, mediante el que podía reconocer la infinita multiplicidad de manifestaciones del Ser. El primero de sus maestros terrenales, 'Uraybī, fue precisamente experto en la senda de la servidumbre (*'ubūdiyya*). Este camino exige un reconocimiento de nuestra situación de dependencia ontológica respecto al Creador. Para Ibn 'Arabī, solo así, hundiéndonos en nuestra propia nada, podremos

manifestar adecuadamente los rasgos divinos (esa deificación que tanto buscaba Corbin). Solo desde un genuino interés en el otro, abandonada la pretensión de señorío, como siervo que no reclama nada, más allá de toda instrumentalidad, podrá producirse el encuentro imaginal con Dios.

Otro problema de Corbin es que el énfasis en las formas imaginales obtura una dimensión fundamental de las enseñanzas akbaríes como es la de las «teofanías más allá de la forma», más allá de lo imaginal (Mora, 2011, p. 230). Mientras que la *unio sympathetica* es experiencia de dualidad, aquel que realiza la completa aniquilación de sí es capaz de acceder a un ámbito donde 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» (Mora, 2011, p. 239). Según el maestro sufí, este tipo de conocimiento es el más alto posible y está reservado a unos pocos. El pavor de Corbin a la aniquilación del sujeto (Corbin, 1993, p. 124), seguramente sea clave en esta omisión.

Un último apunte sobre este Ibn 'Arabī ausente puede establecerse considerando cuál es el modelo ideal de humanidad propuesto. Desde Corbin, parece que sería aquel que practica el *tawīl*, quien se opone al yugo de la ley externa y reafirma su vivencia interior y su autonomía. Ibn 'Arabī, sin embargo, dedica muchas páginas al tema del *al-Insān al-Kāmil* u «hombre perfecto», y su postura es sensiblemente distinta. Para el maestro andalusí, el ideal de perfección humana es hundirse primero en la propia nada, reconocer la propia menesterosidad existencial, la condición de siervo, y desde ahí transitar el camino de la servidumbre. Segundo, se produce una elevación, el sujeto se inviste de los rasgos divinos, pero advierte Ibn 'Arabī que jamás debe olvidar que estos no le pertenecen a él mismo y que si se inviste de poder, es para poder servir mejor a su Señor, para responder de modo adecuado a aquello que la realidad demande. Es por eso que el *al-Insān al-Kāmil* ha de mostrar un absoluto equilibrio en sus rasgos, ninguno ha de sobresalir, en virtud de su receptividad y disposición amorosa hacia la alteridad. En cierto modo, es como si su ser consistiera en un no-ser para poder ser lo que el amado le pidiera. Un genuino darse en sacrificio de amor.

Amor y alteridad

Seguramente, una de las críticas más duras que ha recibido el pensamiento fenomenológico y la filosofía heideggeriana, sea la realizada por Emmanuel Levinas. Desde un análisis del tratamiento que estos autores hacen del tiempo, el pensador lituano ha señalado cómo Husserl y Heidegger adolecen de cierta desconsideración hacia el otro en tanto otro, una suerte de «presentificación» en favor del proyecto existencial del sujeto (Levinas, 2003). Con base en lo visto en el presente artículo, resulta pertinente preguntarnos si sucede algo similar con Corbin.

Dice Antón Pacheco (2015) que en su acercamiento a la filosofía oriental, Corbin no se interesa por una ubicación geográfica, sino por:

Un saber no meramente acumulativo o instrumental, una experiencia iluminativa, transformadora, personal y personalizada [...] sabiduría que alumbró el horizonte de expectativas de nuestras más profundas determinaciones: la filosofía oriental es, pues, en un sentido estricto, filosofía existencial, apertura y salida de nosotros mismos hacia nuevos horizontes trascendentales (p. 35).

La cita, a la luz de Levinas y del Ibn 'Arabī obturado, resulta tremendamente clarificadora. Corbin buscaría una salida de la subjetividad pero hacia nuevos horizontes, o lo que es lo mismo: una superafirmación del individuo, del propio proyecto, como haz de posibilidades. Literalmente, busca un ejercicio de comprensión simbólica que fundamente la radical autonomía del individuo (Corbin, 1993, p. 29).

Los elementos obturados en *La imaginación creadora* pueden, en cambio, sintetizarse, al decir que todos conciernen a un interés en el otro en tanto otro. El «sufí en sombras» invita a un doble movimiento de aniquilación de uno mismo y servicio a la alteridad. Sacrificio de amor en el que solo la alteridad importa: «Preferir el otro a sí mismo, he ahí el adorno del caballero (*fatā*)» (Ibn 'Arabī, 2006, p. 26).

En este sentido, podemos decir que el compromiso de amor al que invita el sufismo akbarí desborda los planteamientos de Corbin, y que es por la fijación

de este en la defensa del individuo –como hemos visto, estrechamente ligada a la influencia de Barth, Heidegger y la fenomenología– que desatiende ese ámbito que exige un abandono de sí, de hundimiento en la propia heteronomía y disolución de la conciencia individual. Se entiende así su silencio acerca de la importancia de la servidumbre, de la humildad, del hundimiento en la propia menesterosidad...

Sin embargo, no quisiéramos incurrir en el error opuesto y ofrecer una visión demasiado parcial de Ibn 'Arabī. Gracias a la combinación de perspectivas, el maestro andalusí no se limita al esquema sacrificial en favor de la alteridad. En su libro sobre la «caballería espiritual», tras explayarse acerca de la importancia de trascender la propia limitación y entregarse al amado, prefiriendo su bien al propio, termina diciendo que el caballero espiritual debe, así mismo, afirmar su «propio derecho», el derecho de su propia alma, y que con ello, la caballería espiritual «encuentra su perfección, su culminación en el “abandono” de ella misma» (Ibn 'Arabī, 2006, p. 43). Y es que como ya apuntamos, en el particular juego de espejos del planteamiento akbarí, Dios es a la vez el amante y el amado, el que busca y el buscado.

Epílogo: Un encuentro con el proyecto transmoderno-intercultural dusseliano

Por último, en el campo de la filosofía latinoamericana, consideramos que puede ser interesante un acercamiento al marco de la transmodernidad propuesto por Dussel (2005), desde los planteamientos sufíes aquí expuestos. El filósofo argentino, en línea con las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa Santos, reclama el rescate de los saberes periféricos negados por la centralidad moderna; saberes que, al pertenecer a una exterioridad, podrían dar respuesta, de modo plural y solidario, a unos problemas de la contemporaneidad, que en gran medida se deben al propio desarrollo de la racionalidad moderna y la instauración de un orden mundial neoliberal y neocolonial.

En principio, podríamos pensar que los textos de Ibn 'Arabī son excelentes candidatos a formar parte de esta confluencia y colaboración de saberes que pone en cuestión la dominación moderna y dibuja un horizonte de

conocimiento e intersubjetividad alternativo a la centralidad colonial europea. Sin embargo, en los acercamientos de Dussel al islam, no encontramos rastro alguno de la sabiduría sufí, ni de la facultad imaginal, ni de la dialogicidad y particular relación de amor que implica.

Ya desde uno de sus escritos más tempranos, *El humanismo semita* (Dussel, 1969), el islam es presentado fundamentalmente como una religión de la monologicidad, en lo que refiere a la relación hombre-Dios, puro dominio del *tawḥīd*. Nada se dice de la constante y simultánea presencia de la perspectiva de la unidad y de la multiplicidad en el Corán. En un trabajo posterior, *Transmodernidad e interculturalidad* (Dussel, 2005) –ya después de haber formulado su filosofía de la liberación y de haberse embarcado en el giro decolonial–, Dussel expone su proyecto de transmodernidad e integración de saberes. Como modelo para una transmodernidad intercultural, presenta el trabajo de Mohammed Yabri, filósofo marroquí que deconstruye su propia tradición, para elaborar una «Ilustración filosófica» árabe (Dussel, 2005, p. 19). Si antes hablábamos de cómo Corbin se lamentaba por el triunfo del averroísmo latino en Occidente y la pérdida de horizonte gnoseológico que supuso, la mirada de Yabri no puede ser más distinta. Su filosofía apuesta precisamente por una vuelta a Averroes como lo mejor de la tradición árabe y llama a luchar contra el sufismo, que entiende como paradigma de los oscuros tiempos feudales. El objetivo es «instaurar la ciudad de la razón y la justicia, una ciudad árabe, libre, democrática y socialista» (Yabri, 2001, p. 71).

Tampoco encontramos presencia positiva del sufismo o de lo imaginal en dos autores íntimamente ligados a la cosmovisión dusseliana, aunque desde posiciones muy distintas: uno epígono, el otro maestro. Es el caso de Sirin Adlbi, pensadora decolonial islámica, muy influida por la escuela latinoamericana (Dussel, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Rodolfo Walsh, Leopoldo Lugones...) y cuyo último libro, *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial* (2017), fue presentado por el propio Dussel. Adlbi explora con habilidad y un consistente marco teórico las posibilidades y las realidades del feminismo islámico decolonial (Adlbi, 2017). Sin embargo, en su análisis, el sufismo brilla más bien por su

ausencia.⁶ En cuanto a Emmanuel Levinas, pensador clave en el desarrollo intelectual de Dussel, su obra no solo no concede espacio a la dimensión positiva, imaginal, de la mística, sino que en sus consideraciones sobre el judaísmo –muy determinadas por su oposición como *mitnagdim* al jasidismo– critica duramente el éxtasis, el encuentro positivo, en tanto violencia hacia la dimensión negativa de lo otro (Levinas, 2005, pp. 94-97).

Analizar en detalle la ausencia del sufismo en Dussel y en estos autores tan cercanos a su pensamiento, es una tarea compleja que obviamente excede los límites del presente trabajo, y que desarrollaremos en un futuro. Valga mientras tanto señalar muy someramente dos razones por las que creemos interesante un acercamiento desde la crítica decolonial latinoamericana al sufismo akbarí.

En primer lugar, como hispanohablantes, y en virtud de la silenciosa transpiración de lo islámico y del sufismo en la cultura española, en especial en la mística carmelita de san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús (López-Baralt, 1981), podemos entender que el acercamiento al murciano Ibn 'Arabī es una recuperación de nuestras propias raíces. Si la transmoderniad dusseliana busca la recuperación de saberes negados por la centralidad europea, ¿qué mejor que una sabiduría del corazón negada durante siglos como parte de lo hispánico, a raíz de su islamicidad? Como decía María Zambrano (2011), quizá a veces, los vencidos de la historia puedan declarar su oculto sentido, aunque sea como vencidos (p. 174).

En segundo lugar, y en hilo con lo planteado con Corbin y lo visto sobre el sufi en sombras, la cosmovisión akbarí representa un afuera de la modernidad occidental, mucho más allá de la lógica de dominación y de la afirmación de lo mismo. Se trata de un modelo de conocimiento y de intersubjetividad basado en el amor, en el constante juego de perspectivas para acoger a lo otro en la incesante manifestación de su realidad. El trascendimiento de la lógica de no-contradicción a través de la apuesta por la binocularidad es seguramente su expresión más fehaciente. En ella encontramos tanto la aproximación positiva, imaginal, amorosa, poético-simbólica, extática y gozosa de Corbin, como el

⁶ Muy lejos queda el trabajo de otra feminista islámica, Sa'diyya Shaikh (2012), quien ofrece un interesante análisis del pensamiento de Ibn 'Arabī desde una perspectiva de género.

reconocimiento de la distancia respecto al otro en tanto otro, radical alteridad, y asunción de compromiso respecto a él del sufi en sombras, que sería también afín a una mirada como la levinasiana. Lógica binocular, siempre dispuesta a la integración de diferentes perspectivas, siempre en servicio de amor. En uno de sus más célebres versos, el maestro andalusí decía:

Mi corazón se ha hecho capaz
de adoptar todas las formas.
¡Es pasto para las gacelas
y abadía para monjes!

¡Es templo para ídolos,
y la Kaaba del peregrino,
las tablas de la Torah
y también las hojas del Corán!

La religión que yo profeso
es la del Amor.
Cualquiera que sea el camino que recorran los camellos,
el amor es mi religión y mi fe
(Ibn 'Arabī, 2012, p. 147).⁷

⁷ Traducción propia.

Referencias

- Addas, C. (1993). *Quest for the Red Sulphur: The life of Ibn 'Arabī*. The Islamic Texts Society.
- Adlbi, S. (2017). *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.
- Antón Pacheco, J. A. (1996). Cuatro calas en Henry Corbin. *Axis mundi: cosmología y pensamiento tradicional*, (8), 73-75.
- _____. (2015). *Intersignos: Aspectos de Louis Massignon y Henry Corbin*. Athenaica.
- _____. (2016). Hic et nunc: Una categoría de la hermenéutica de la existencia en Henry Corbin. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (72), 116.
- Barth, K. (2019). *Carta a los romanos*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cheetham, T. (2019). *El mundo como icono: Henry Corbin y la función angélica de los seres*. Atalanta.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. SUNY.
- _____. (2003). *Mundos imaginales*. Mandala.
- Chodkiewicz, M. (1993) *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*. The Islamic Texts Society.
- Corbin, H. (1976). *De Heidegger à Sohrevardi: entretien avec Philippe Nemo*. <https://www.amiscorbin.com/biographie/de-heidegger-a-sohrevardi/>
- _____. (1993). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Destino.
- _____. (2000). *Historia de la filosofía islámica*. Trotta.

- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*. Eudeba.
- _____ (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*. UAM.
- Ibn 'Arabī. (2006). *Textos sobre la caballería espiritual*. Edaf.
- _____ (2012). *L'interprète des désirs*. Albin.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme.
- _____ (2005). *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Lilmod.
- López-Baralt, L. (1981). Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, tomo 30, (2), 21-91.
- Fernández Navas, D. (2020). Eugenio Trías e Ibn 'Arabī: una sombra de la filosofía del límite. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(2), 203-215.
- Mora, F. (2011). *Ibn 'Arabī: vida y enseñanzas del gran místico andalusí*. Kairós.
- Shaikh, S. (2012). *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabī, Gender and Sexuality*. University of North Carolina Press.
- Yabri, M. (2001). *El legado filosófico árabe*. Trotta.
- Zambrano, M. (2011). *Obras Completas* (vol. III). Galaxia Gutenberg.

Copyright of Revista Cultura de Guatemala is the property of Universidad Rafael Landivar and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.