

# HENRY CORBIN: LA FILOSOFÍA ORIENTAL COMO EXPERIENCIA

*José Antonio Antón Pacheco*  
Universidad de Sevilla.

## *Nota bene:*

Este texto corresponde al la conferencia dictada en el homenaje a H. Corbin organizado por el Instituto Francés de Madrid, la Casa Velázquez y la Universidad Complutense de Madrid con motivo del centenario de su nacimiento y que se celebró entre el 1 y el 9 de abril del 2003.

Henry Corbin nace en 1903 en París y muere en 1978. Filósofo, arabista e iranólogo, es discípulo de Étienne Gilson y de Louis Massignon, con quienes estudia en la Sorbona. Su obra es inmensa ya que no se reduce al análisis del islamismo iraní (su especialidad académica), sino que aborda cuantos temas y autores se relacionan con el destino espiritual del hombre; así, ha escrito sobre Lutero, Böhme, Swedenborg, Oetinger, Schleiermacher, Barth, (la germanística fue otra de sus especialidades universitarias), es decir, sobre la tradición espiritual protestante y su hermenéutica sagrada, una de sus grandes influencias y que hemos de tener siempre en cuenta cuando estudiemos su pensamiento, incluso cuando se trate de cuestiones orientales (digamos de paso que también se interesó por Fray Luis de León y Eugenio D'Ors). Por otro lado, Corbin fue uno de los que primero

trataron el existencialismo y la fenomenología en Francia; tradujo por primera vez al francés a Heidegger, Barth y Hamann. Pero es por la presentación del legado filosófico islamo-iranio (y muy especialmente el chiíta) por lo que se distingue su obra. En efecto, podemos afirmar que la vocación de Corbin ha sido transmitir a occidente el corpus filosófico del Islam espiritual, hasta entonces prácticamente desconocido entre nosotros, a excepción de unos cuantos especialistas. Ediciones de texto, traducciones, estudios comparados y monografías especializadas forman la obra corbiniana, a la que hay que añadir una inusitada penetración intuitiva para captar la médula trascendente de texto estudiado, lo cual implica que encontramos en él una verdadera síntesis entre rigor científico y profundidad espiritual. De entre toda esta labor sobre el Islam iranio destaquemos tan sólo su descubrimiento y presentación a occidente de Sohrawardi, figura clave para el pensamiento de Corbin (su "ángel tutelar", como lo llamaba).

Henry Corbin ocupó la cátedra de Islamismo en la Sección de la Escuela Práctica de Estudios Superiores de la Sorbona; fue fundador y director del departamento de Iranología del Instituto franco-ianí en Teherán y creador también de la Biblioteca Irania; colaborador asiduo de las conferencias Éranos en Ascona, junto con Jung, Eliade, Scholem, etc.; profesor de Historia de la teología y Filosofía Islámicas en la Universidad de Teherán; fundador de la Universidad San Juan de Jerusalén, etc.

El pensamiento corbiniano podríamos resumirlo diciendo que desde un punto de vista filosófico pertenece a la fenomenología; desde un punto de vista teológico al protestantismo enraizado en la teología dialéctica; y en cuanto a la teoría de la interpretación pertenecería a la hermenéutica restauradora. Pero ahora el objeto de nuestra intervención va a consistir en intentar definir la idea de *filosofía oriental* en Corbin como una experiencia del alma y no sólo como un concepto taxonómico propio de la historia de las ideas. Entendemos además la *filosofía oriental* corbiniana desde una doble vertiente: el sentido que le daba Corbin y el sentido que se proyecta a partir de aquí sobre nosotros

mismos. En ambos casos, se trata de experiencia antes que nada, vividura, interiorización. Vayamos primero con la comprensión que Corbin tiene de *filosofía oriental*.

Sabido es que para Corbin filosofía oriental no designa fundamentalmente una ubicación geográfica o temporal, sino una determinada forma de reflexión y especulación, una manera de ser en definitiva que respondería a las características siguientes: un saber no meramente acumulativo o instrumental, una experiencia iluminativa, transformadora, personal y personalizadora. El oriente al que se referiría la expresión en cuestión designaría entonces “el lugar por donde sale el sol”, la aurora de una sabiduría que alumbraba 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. Se puede afirmar entonces que oriente no es algo que se sitúa en un lugar determinado (no es un *situs*) sino precisamente aquello que nos sitúa, lo que nos orienta y donde situamos los acontecimientos fundamentales de nuestra existencia (las realidades que en la terminología corbiniana responde al nombre de hierohistoria o metahistoria). Oriente es, pues, un lugar del alma; ontológicamente hablando, una forma de ser.

Desde esta perspectiva, filosofía oriental no es solamente aquella que sucede en el este de occidente; y filósofo oriental no es solamente el que pertenece al ámbito espacial de lo conocido normalmente por oriente. Por utilizar una categoría cara a nuestro autor, el oriente luminoso es el *na koya abad*, el lugar del no dónde, tal como afirma la filosofía irania.

Para Corbin, todo pensador que obedece a presupuestos como los más arriba citados (sabiduría transformativa, iluminativa, etc.) es él mismo oriental. En definitiva, el ser de la filosofía oriental depende de contenidos y no de ubicaciones geográficas. Así, en la nómina de pensadores orientales, Corbin coloca junto a la amplia lista de

filósofos iraníes a autores como Schwenckfeld, Boehme, Swedenborg, Hamann o Kierkegaard. Y es que, recalquemoslo, ante todo filosofía oriental para Corbin significa una experiencia del alma. Así, pues, basándose en una vivencia íntima, éste nos ha proporcionado una caracterización más objetiva de filosofía oriental que la puramente geográfica, ya que viene dada mediante contenidos de conciencia, y no sólo por posiciones espaciales.

A través de esos acontecimientos del alma, y como consecuencia de ellos, Corbin nos irá exponiendo las inferencias y las finalidades de su pensamiento, pues es evidente que para nuestro autor la filosofía no se limita a un conocimiento cuantitativamente acumulativo, sino que tiene que resolverse en vida interior y personal.

Pero la filosofía oriental como experiencia no sólo tiene importancia en referencia a Corbin y a su pensamiento, sino también para nosotros mismos en la medida en que ha abierto un horizonte de posibilidades existenciales. Es decir, él nos ha planteado los caminos que alumbran las luces de la experiencia oriental.

En primer lugar Corbin nos enseñó que la elección fundamental no estaba necesariamente ni entre un sistema de identidad absoluta y despersonalizadora o entre los pensamientos de la multiplicidad igualmente disgregadores de la subjetividad; por hablar en términos platónicos: ni entre los "amigos de las ideas" o los "amigos de la tierra"; ni entre una mística de lo inefable o entre las concepciones laicistas y materialistas; ni entre la historia o el mito. La gran lección de Corbin fue, antes que nada, la de recuperar la noción de mediación, no sólo como idea sino sobre todo como vividura. Y con ello Corbin nos propone la experiencia del símbolo y de la imagen en cuanto que lugares específicos del ser humano. Y el símbolo y la imagen son realidades que, en su proceso de interpretación, deben ser fundamentalmente traídas a la presencia, vividas, experimentadas. En este anhelo del alma por encontrar la mediación como el modo de ser propio del hombre podemos ver la raíz del interés de Corbin por todas las categorías que

concretan y determinan la ontología de la mediación: simbolismo, angelología, *mundus imaginalis*, imaginación trascendental, etc. El símbolo, como la hermenéutica siempre hablan de alguien que tiene que vivir en el presente la interpretación haciéndola suya.

Otra característica de la filosofía oriental como experiencia estriba en su dimensión irreductiblemente personal e individual. Ninguna instancia colectiva, o del tipo que sea, puede sustituir la iniciativa del sujeto individual, sus impulsos y sus inquietudes. Corbin era un individualista metafísico irredento, y eso confería a todo su pensamiento la cualidad unamuniana o kierkegaardiana de construcción y afirmación de un yo personal incoercible. Aquí creemos que se encuentra uno de los motores de toda la filosofía de nuestro autor: la defensa del sujeto individual y personal. Por eso nuestro pensador nunca simpatizó con las místicas de extremo oriente, y por eso también encontramos una gran diferencia entre él y la metafísica entendida al modo de René Guénon: el sujeto individual siempre ha de prevalecer, metafísica y teológicamente.

Donde tal vez se aprecie de una manera más directa todo esto que estamos diciendo respecto a Corbin (y que nos afecta a nosotros en particular), es en su actitud existencial con respecto al cristianismo. Ni que decir tiene que hay para Corbin una experiencia oriental del cristianismo. En gran medida la obra corbiniana no es sino una meditación general sobre el cristianismo. Más en concreto: se trataría de un intento de restitución del cristianismo, de un lucha contra la contaminación historicista, sociologista y colectivista del cristianismo. Frente a ello Corbin opone, como decíamos antes, la experiencia individual y solitaria de la conciencia ante Dios. Dicho de otra manera: la idea corbiniana de filosofía oriental no pretende otra cosa que liberar al cristianismo de la historia. Nos detendremos aunque sea mínimamente en esta cuestión.

En efecto, creemos que en el trasfondo de todas las especulaciones, estudios e investigaciones de Corbin late una problemática

irreductiblemente cristiana vivida de un modo apasionado. Todos conocemos la activa militancia protestante del joven Corbin: sus artículos en la revista (fundada por él) *Hic et nunc*, su extraordinario trabajo sobre la teología dialéctica en el número de *Recherches philosophiques* de 1934, su fervor por Kierkegaard y Karl Barth a quien traduce a francés por primera vez. Y aquí radica para nosotros la fuente de la filosofía corbiniana: toda ella depende del ansia vital con que Corbin lee *El comentario a la Carta a los Romanos* de Barth. La vividura del cristianismo a través de Lutero, Hamann, Kierkegaard y sobre todo el Barth de la *Römerbriefe* se proyecta como un interés constante a lo largo de toda la amplia obra corbiniana. La misma atención de nuestro autor por Heidegger proviene de su existencialismo barthiano.

Ahora bien, la influencia del neocalvinismo de Barth sobre Corbin tiene sus límites. Como él mismo confiesa la ruptura con la teología de Barth se produce cuando éste comienza a editar su *Dogmática*. La expectación que la teología dialéctica del primer Barth había suscitado en Corbin a modo de impulso íntimo para la comprensión del cristianismo, queda totalmente frustrada. Hasta tal punto que podemos afirmar que en la dedicación de Corbin al estudio del sufismo, chiísmo o ismaelismo hay que ver una búsqueda de argumentos y razones vividas que repararan el fracaso de la restitución cristiana neocalvinista. Por tanto, según nosotros en el fondo la obra de Corbin sobre el Islam espiritual es una investigación sobre cristología, eclesiología y pneumatología, es decir, una búsqueda sobre lo más propio del cristianismo (de un cristianismo entendido existencialmente).

De la misma manera que Corbin utiliza la analítica del *dasein* del Heidegger de *El ser y el tiempo* como llave hermenéutica de su propia obra, aunque vaya más allá del horizonte heideggariano y en gran medida rompa con él; así también Corbin emplea como punto de arranque y trasfondo permanente los presupuestos básicos de la teología existencial de Karl Barth, aunque también posteriormente rompa con él. Heidegger y Barth le sirvieron a Corbin hasta un determinado momento, pero siguieron estando presentes de uno u otro modo a lo

largo de toda su actividad intelectual. Y esto debido a la exigencia corbiniana de una vivencia radical del cristianismo (un cristianismo oriental, pues).

Múltiples dimensiones, modos y aspectos del pensamiento de Corbin consolidan la idea de que para él la filosofía oriental se resuelve en acontecimientos del espíritu, en experiencias vividas. Para empezar, el existencialismo del primer Corbin (de corte heideggeriano y barthiano, como hemos dicho) ya demuestra el rumbo que irá tomando su vida y su obra. En relación estrecha se encuentran metas de su propia experiencia intelectual y vital: reconciliar filosofía y espiritualidad, mística y profetismo, teología negativa y teología simbólica. Todo ello lo resume Corbin en su reivindicación del esoterismo.

¿Cómo hemos de entender este esoterismo? Pues como el diálogo interior, intransferible y exclusivo del sujeto con *su* divinidad, la que le corresponde a él de manera intransferible (o también: con *su* profeta, con *su* imám, con *su* ángel). Esoterismo que es, por tanto, también un personalismo. Y es que desde la perspectiva de la filosofía oriental en tanto que experiencia las categorías filosóficas y teológicas se revaloran, adquieren nuevos horizontes, se reinterpretan continuamente: esoterismo, personalismo, escatología, entendimiento agente, ángel, imaginación trascendental, hermenéutica... todas se insertan en un contexto que exige la experiencia individual del sujeto. Se trataría de que "nuestro tiempo" fuera realmente el nuestro, personal e intransferible, y no el impuesto desde fuera por instancias externas (es bien conocida la profunda aversión de Corbin hacia la historia como categoría: fente a ella opone la instauración del sentido por un *ésjaton* de y para cada individuo).

Y todo esto no sólo se dice del propio Corbin. En la medida en que filosofía oriental quiere decir experiencia individual y personal, filosofía oriental se dice también (o al menos se puede decir) de todos nosotros, ya que aquí no se trata única y esencialmente de conceptos, sino de la Presencia que se ha de hacer presente en cada presente.

Una vez acabado este escrito me llega, gracias a la amabilidad de Pierre Lory, la memoria de D.E.A. de Historia de la Filosofía de María Soster (Universidad de la Sorbona, París I) que lleva por título *Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années trente*. En este documentadísimo trabajo su autora demuestra de manera clara y evidente la dependencia de Henry Corbin con respecto a Karl Barth y a la teología dialéctica y existencial. María Soster ratifica, por tanto, nuestra tesis según la cual el substrato intelectual, y sobre todo vital, de Corbin parte de elementos específicamente cristianos (protestantes en concreto) sentidos a través de una angustiosa lucha interior, sin ninguna posibilidad de mediación externa, social o colectiva. El mismo interés por Heidegger sería posterior, y derivación del influjo barthiano. El callejón sin salida al que conduciría la evolución de Barth y Heidegger, habría llevado a Corbin a su profundización en la filosofía oriental (aunque siempre debemos tener en cuenta que el interés corbiniano por el orientalismo proviene desde los inicios mismos de su labor investigadora en la Sorbona).

Incluso desde un punto de vista literario se aprecia la ascendencia del teólogo suizo sobre Corbin, como revela su texto *Teología en la orilla de un lago*, fruto de una experiencia que bien podríamos llamarla mística, o al menos espiritual; pues en efecto encontramos allí giros, imágenes y expresiones que evocan la prosa de la *Römerbrief*. Así, pues, se podría decir que el relato *Teología en la orilla de un lago* revela no sólo la presencia de contenidos conceptuales barthianos, sino también de aspectos líricos y estilísticos próximos al teólogo suizo. Detrás de las imágenes y figuras que allí nos muestra Corbin, subyacen categorías de la teología dialéctica de Barth y, fundamentalmente, las mismas experiencias existenciales.

## ADDENDA: TEOLOGÍA EN LA ORILLA DEL LAGO

Leksand en Delacarla. En la orilla del lago de Silban.  
24 agosto 1932, 18 horas.

*Traducción de J.A. Antón Pacheco*

Todo es revelación; sólo puede haber revelación. Pero la revelación viene del Espíritu, y nunca hay conocimiento del Espíritu.

Pronto cae el crepúsculo, pero todavía las nubes son claras, los pinos aún no están sombríos, pues el lago los aclara de transparencia. Y todo es verde, de un verde más rico que un recital de órgano. Es preciso escuchar sentado, muy próximo a la Tierra, los brazos bien cerrados, los ojos también, como si se estuviera durmiendo.

Pues no es posible pasear como un vencedor, y querer dar un nombre a las cosas; ellas te dirán lo que son si escuchas sumiso como un amante; pues súbitamente para ti, en la paz sin turbulencia de este bosque del Norte, la Tierra ha venido hasta Ti, visible como un Ángel que será mujer, y en esta aparición, en esta inmensa soledad verde y poblada, el Ángel también está vestido de verde, es decir, de crepúsculo, de silencio, de verdad. Entonces hay en ti toda la dulzura que está presente en el abandono a un abrazo que triunfa sobre ti.

Tierra, Ángel, Mujer, todo es una sola cosa que adoro y que está en este bosque. El crepúsculo sobre el lago, mi Anunciación. La montaña: una línea. ¡Escucha! Sí, va a pasar algo. La espera es inmensa, el aire se estremece bajo una llovizna a penas visible; las casas que prolongan a ras del suelo sus maderas rojas y rústicas, sus techos de bálago, están allá, al otro lado del lago.

Algo comenzará esta tarde, algo prometido, en lo que creo. ¡Ah! ¿Esta tarde? ¿En qué momento de esta tarde? Si fuera verdaderamente

en alguna hora, no sería nunca, pues es necesario acabar y después recomenzar, y esto acabaría siempre sin nunca comenzar. ¿Sabes lo que es esperar, y sabes lo que es creer?

El Misterio de la Santa Cena en el que serás introducido, en el que todos los seres estarán presentes, sólo lo puedes decir en el futuro. Pues en cada momento en que lees *en verdad* como ahora lo que está ante ti, cuando escuchas al Ángel, y a la Tierra, y a la Mujer, entonces recibes Todo, Todo, en la pobreza absoluta. Pero desde que tú has leído y recibido, desde que tú observaste, desde que quieres comprender, desde que quieres poseer, dar un nombre y retener, explicar y encontrar, ¡ah! Entonces hay una sola cifra y tu juicio está pronunciado.

Pues a cada instante eres juzgado, y te es preciso morir. Entonces tú mueres, cuando tu existencia decide y realiza, pues entonces todo está acabado: lo que fue no es, quieres sin renunciar, renuncia sin querer.

No, tu eres la prueba, tu eres el hombre; y él es Dios, y tu no puedes conocer a Dios, Ni al Ángel, ni a la Tierra, ni a la Mujer. Es necesario que seas reencontrado, tomado, captado, que ellos hablen, si no estás solo, y puede que esté bien que sea así, y será *siempre* así, siempre, es decir, no habrá eternidad para ti. Pues tu has nacido en un pecado que era pecado antes de ti, y has tenido miedo, mucho miedo, y has gritado, gritado porque la Tierra era inmensa, has gritado porque la Mujer era demasiado bella, has gritado porque el Ángel era invisible, y porque eres Adán, y Adán quiere vivir.

Adán ha erigido el Amor, el lirismo, la religión, pues quería vivir, es decir, ha querido ser Dios, y después hablar a los tres seres como le ha venido en gana. Interrogar ¡y he aquí que él solo se responde! Escuchar ¡y él se da a sí mismo un concierto!

Pero entonces ciertamente va a surgir de repente de ese lago un cortejo de seres bellísimos. Cantan los funerales de Adán; y porque

Adán ha muerto, se escuchará una coral a la que más voces se unirán para que no haya angustia en todos sus instantes: ¡“Cristo ha nacido, Cristo ha resucitado”!

