

Estudios Islámicos

Estudios Islámicos

Humberto Martínez

Colección Ensayos 38



GERNIKA



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - AZCAPOTZALCO
SECCION EDITORIAL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General

Dr. Gustavo A. Chapela Castañares

Secretario General

Dr. Enrique Fernández Fassnacht

UNIDAD AZCAPOTZALCO

Rectora

Dra. Sylvia Ortega Salazar

Secretario

Ing. Enrique Tenorio Guillén

Coordinador de Extensión Universitaria

José Lever

Jefa de la Sección Editorial

Mtra. Silvia Pappe

Diseño de la portada

Luisa Martínez

ISBN 970-620-172-6

© 1992 Humberto Martínez González

© 1992 Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Azcapotzalco

San Pablo 180

Azcapotzalco, D. F., 02200

© Ediciones Gernika, S. A.

Paseo de la Reforma 11

México D. F., 06030

Tel. 566 92 22

Fax 566 94 51

Impreso en México

Printed in Mexico

7. Henry Corbin y el viaje al Oriente

El itinerario de la vida intelectual de Henry Corbin (1903-1978) ha sido uno de los más extraordinarios que se puedan dar. Francés de nacimiento, con una definida vocación filosófica a cuya formación agregó estudios de lenguas orientales (árabe, persa, turco), Corbin inició, hacia 1939, un viaje al Oriente que duraría toda su vida. Primero a Estambul, donde pasa cinco años; después a Teherán, a donde por cerca de treinta años habría de ir durante cada otoño al Departamento de Iranología en el que trabajaba dando cursos y editando textos de los filósofos iraníes para las publicaciones de la *Biblioteca iraní* que él mismo fundara. Pero en este viaje a Oriente Corbin descubrió otro *Oriente* que no aparece en nuestros mapas de la geografía, el *Oriente de la Luz*, que metafísicamente designa el origen, la fuente de donde nace y surge la Luz que es anterior a toda cosa revelada, a toda presencia, puesto que ella es la que las revela, la que hace la *Presencia*. Y aquí Corbin encontró que había llegado a casa, a sí mismo, al encuentro de un destino que reconoció, aceptó y vivió de manera ejemplar. De este *Oriente* Corbin nos trajo otra visión del mundo, una historia y una geografía espiritual olvidada y opacada en el mundo que hoy vivimos. Esa visión, sin embargo, ese "mundo imaginal"¹ donde sí tienen cabida

y explicación las experiencias de todos los visionarios, poetas y místicos puede, si queremos, enriquecer nuestro propio mundo de comprensión y abrir el horizonte de nuestra intelección.

Nunca como en este siglo hemos vivido en toda su expresividad el choque contra los límites de la intelección. Las áreas del conocimiento, filosófico e histórico, lingüístico y psicológico, nos plantean a cada momento nuevas perspectivas. Pero la visión de los orientales que nos ha traído Corbin es totalmente distinta, nos resulta extraña y nos damos cuenta de que ahí subyace un "espíritu" diferente, otra mentalidad y otra actitud hacia las cosas y valores de que se trata. Frente a ella vivimos también el fenómeno de nuestro límite intelectual, sufrimos un choque. Pero este último se convierte en un retroceso y un avance: por un lado nos damos cuenta que estamos encerrados en un mundo de comprensión limitado, históricamente condicionado, y el choque nos remite hacia atrás, nos exige reflexionar sobre nosotros mismos, analizar nuestro modo de comprensión, pero, por otro, significa al mismo tiempo un estímulo para abrirnos, para esforzarnos a entender también otras cosas, romper nuestro "mundo" de hasta ahora y liberar la mirada hacia un horizonte más amplio, hacia otro sentido de las cosas, hacia un sentido más profundo de nuestra propia existencia que hasta el momento nos había permanecido cerrado o desfigurado. No obstante, es verdad que no todo hombre es capaz de esto ni está dispuesto a ello de igual forma. A algunos les toma tiempo; otros prefieren la seguridad y la complacencia de los límites estrechos y cerrados oponiéndose, quizás tercamente, a entender lo otro. Pero a pesar de ello, a pesar de que cada uno viva su mundo concreto de comprensión por decisión voluntaria, hay un momento de *elección* del que no

puede evadirse. Este mundo es fundamentalmente abierto y no está jamás definitivamente fijado y encerrado en sí mismo. Nuestro horizonte de comprensión, es necesario subrayarlo, está esencialmente dispuesto a ser ampliado y enriquecido por concepciones y experiencias ulteriores, a ser constantemente formado por nuevas maneras de ver y nuevos contenidos. Acaso no todo es nuevo, acaso lo verdaderamente esencial sólo se oscurece por el transcurso del tiempo y es necesario que se vuelva a sacar a la luz, se descubra de nuevo, se revele otra vez. Esta es la tarea fundamental del filósofo fenomenólogo, esta fue la tarea que realizó Henry Corbin.

La fenomenología fue entonces una de las primeras herramientas occidentales que adquirió Corbin, pero descubriéndole un uso que la superaba y la profundizaba en los escritos de los pensadores islámicos. Bajo otros nombres, la fenomenología se encontraba ya en uso corriente en el Islam. Había más de un libro cuyo título *Kasf al-mahjub* significaba exactamente "desvelamiento de lo que está oculto", lo cual equivalía a la tarea del fenomenólogo, tarea que consistía en desvelar y hacer manifestar lo oculto, ocultado bajo lo aparente. *Kasf* es el desvelamiento (*Enthüllung, Entdecken*) que hace manifestar la verdad oculta bajo lo aparente, el fenómeno. Aunado a esto se encontraba la idea de hermenéutica que aparecía en las primeras páginas del *Ser y Tiempo* de Heidegger. Y en árabe se encuentra también un término equiparable: *ta'wil*, que etimológicamente quiere decir "reconducir una cosa a su fuente, a su arquetipo". Esta era la técnica del "Comprender" (*Verstehen*) que durante mucho tiempo han venido manejando los filósofos y místicos islámicos en su hermenéutica esotérica del *Corán*: es "ocultar lo aparente y hacer que se manifieste lo ocultado". Vía sobre la

cual hay una multitud de niveles hermenéuticos (que nada tienen que ver con la inofensiva alegoría) que corresponden a otros tantos niveles del ser. Desde luego, al llegar a estos altos niveles hermenéuticos se ha dejado atrás al compañero fenomenólogo de Occidente, pero Corbin pensó que una vez comprometido en la misma vía hermenéutica no había por qué no seguirla hasta el final.

En 1934 y en julio de 1936 Corbin visita a Heidegger en Friburgo y prepara la primera traducción francesa de un conjunto de escritos que aparecerá bajo el título de *Qu'est-ce que la Metaphysique?* "El mérito inmenso de Heidegger –nos dirá Corbin– fue haber centrado sobre la hermenéutica el acto mismo de filosofar"². Era de filosofía que se trataba, pero Corbin había hecho ya sus estudios en la Escuela de Lenguas Orientales y había publicado sus primeros escritos sobre Suhrawardi, el gran Sayj al-Israq del siglo XII, que se consideraba "el resurrector de la filosofía de la Luz de los sabios de la antigua Persia". Esto pareció –y tal vez lo siga pareciendo en nuestros días– extraño a muchos que tratan siempre, a la manera *historicista* y eurocentrista de Occidente, de encontrar explicaciones a las asombrosas conexiones entre dos pensadores aparentemente tan dispares y lejanos. La inmensa obra de Corbin se ha encargado ya de demostrar que sus intuiciones eran correctas, que había ahí más de una conexión importante, pero al mismo tiempo nos hizo replantear nuestra concepción de la filosofía. "Un filósofo, nos dice, conduce su búsqueda simultáneamente en varios frentes, sobre todo si la filosofía no se limita para él al concepto estrechamente racionalista que algunos han heredado de los filósofos del 'siglo de las luces'. ¡Lejos de ello! La búsqueda del filósofo debe englobar un campo lo bastante amplio para que puedan tener cabida la filosofía visionaria de un Jacob

Boehme, de un Ibn Arabi, de un Swedenborg, etc... Si no, la filosofía no tendría nada que ver con la *Sophia*. Mi formación es originalmente por completo filosófica, y esto es por lo que, a decir verdad, no soy un germanista ni un orientalista, sino un filósofo que persigue su Búsqueda por todas partes donde el Espíritu lo guíe."³

Lo que Corbin buscaba en Heidegger, lo que comprendió gracias a Heidegger, fue lo mismo que buscaba y encontraría en la metafísica irano-islámica. Sin embargo, Corbin encontró que en esta última todo se situaba en un nivel diferente, transpuesto en un registro distinto. Había un mundo que contenía herramientas metodológicas similares y sólo a través de las cuales se podría abrir la perspectiva de comprensión profunda de una metafísica que había estado ya en Occidente tanto como en Oriente. Pero la concepción última, la *Weltanschauung*, no necesariamente coincidía en los filósofos y místicos islámicos con la del pensador alemán⁴. Con la *clave hermenéutica* se podían abrir todas las cerraduras que cierran el acceso a lo velado, a lo oculto, a lo esotérico. De hecho, esta *clavis hermeneutica* había sido utilizada sistemáticamente en las tradiciones de las religiones monoteístas, las religiones del Libro, de la *Biblia* y el *Corán*. Ella misma procedía en Heidegger de la teología protestante alemana, que a través de Schleiermacher y Hamann se remontaba a Lutero, y más allá a los primeros tiempos del cristianismo gnóstico. Pero estaba también fuertemente anclada en la tradición judía e islámica. En realidad, fue a través de esta última que Corbin comprendió mejor su trasfondo común a las tres religiones del Libro: Judaísmo, Cristianismo e Islam⁵. Era en éstas que el problema de la hermenéutica adquiriría un significado supremo, pues se desarrollaba como una exégesis espontánea en la que se reser-

vaban palingenias futuras. Ahí se tenía a la mano un Libro del que todo dependía: se trataba de *comprender* el sentido, pero de comprender *el sentido verdadero*. Se encontraban así tres aspectos: el acto de *comprender*, el fenómeno del *sentido* y el descubrimiento de la *verdad* de este sentido. Ahora bien, ¿será este sentido verdadero el que se llama normalmente el sentido histórico, o bien se trata de un sentido que nos remite a otro nivel diferente al de la Historia en el sentido corriente de esta palabra? De principio, la hermenéutica practicada en las religiones del Libro y por sus pensadores, ponía en juego los temas y el vocabulario familiares a la fenomenología y la hermenéutica heideggeriana. Ya desde muy pronto se había enfrentado Corbin a esto. Denis de Rougemont recordaba que durante la época en que eran camaradas de juventud había constatado que el ejemplar de *Sein und Zeit* de Corbin llevaba en los márgenes numerosas glosas en árabe. Y Corbin nos dirá: "Sin duda, yo creo que me hubiese sido mucho más difícil traducir el vocabulario de un Suhrawardi, de un Ibn Arabi, de un Mulla Sadra Sirazi, si yo no hubiese sido entrenado previamente en los ejercicios, en las acrobacias que me fue necesario realizar para traducir el vocabulario alemán inaudito que encontramos en Heidegger. Pienso en términos árabes como *zahir*, que significa lo exterior, lo aparente, lo exotérico, y como *batin*, que designa lo interior, lo oculto, lo esotérico."¹⁶

Pero todo se conjugaba al mismo tiempo. Corbin recuerda una de las primeras obras de Heidegger sobre Duns Escoto en la que se habla de lo que los filósofos medievales llamaban la *grammatica speculativa*. En ésta se trata una noción que dominará la hermenéutica del joven Lutero: la *significatio passiva*. Esta clave importante para la comprensión de la hermenéutica la encontró Corbin cuando dio un curso sobre

la hermenéutica luterana en la Escuela de Altos Estudios, con el que suple a Alexandre Koyré, durante los años de 1937-1939, antes de su partida para Estambul. Lutero, en efecto, había planteado el problema de la hermenéutica al encontrar la situación en la que se ve envuelto el mismo intérprete que *passivamente* recibe el significado del texto que está dirigido a él. La Escritura era su propio intérprete y el lector debía formar parte de ella, hacer suyo el mensaje, para entender el sentido, la significación plena. Sólo aunándose al Espíritu de la misma Escritura podía ésta comprenderse. Esto, que había hecho de Lutero el gran intérprete de San Pablo, lo encontraba Corbin también en la filosofía mística del Islam. Así, en Suhrawardi se podía leer: "Recita el *Corán* como si hubiese sido revelado para ti mismo". De hecho, como había afirmado también el quinto Imam Muhammad al-Baqir en el siglo VIII, "si el sentido del *Corán* —o la *Biblia*, podríamos agregar— se limitase a las circunstancias y a los personajes a los que se reveló en su tiempo, hace mucho que el *Corán* sería un libro muerto". Ahora bien, este libro estará vivo hasta el día de la Resurrección, y si está vivo es porque la hermenéutica espiritual (el *ta'wil*) enseña a leer el *Corán*, desvela de nuevo siempre los sentidos ocultos. Desde este punto de vista, la hermenéutica fenomenológica no puede menos que recordar sus orígenes teológicos.⁷

Pero aquí se separan dos niveles que perturban el sentido común de la comprensión histórica. Existe una historicidad más original, más primitiva, que aquella que se llama la Historia universal, la historia de los acontecimientos exteriores, la *Weltgeschichte*, en suma, la historia en el sentido ordinario y corriente de la palabra. Para significar esa otra historia Corbin forjó el término de *historialidad*. Esta historialidad se presenta como motivando y legitimando el recha-

zo de dejarnos *insertar* en la historicidad de la Historia, en la trama de la causalidad histórica. Ya que, según Corbin, si hay un "sentido de la Historia", éste no está, en todo caso, en la historicidad de los acontecimientos históricos; está en la *historialidad*, en sus raíces existenciales secretas, esotéricas, de la Historia y de lo histórico. Pero Corbin nos descubre también que hay esos otros niveles hermenéuticos que el programa de la analítica heideggeriana no había previsto. Se trata de lo que designa como *hierro-historia*, historia sagrada, la cual no trata de ninguna manera con los hechos exteriores de una "historia santa", de una "historia de salvación", sino con una cosa más original, la de lo esotérico oculto bajo el fenómeno de la apariencia literal de los relatos de los Libros Santos. Y en esto se nos muestra una oposición irreductible. Lo que los profanos, los exoteristas del Libro, consideran que es el sentido metafórico y simbólico, lo que para ellos no es real, es precisamente lo que los gnósticos consideran el sentido verdadero, porque no degradan nunca el sentido espiritual al rango de una metáfora o una alegoría. Lo que el exoterista toma como el sentido verdadero, el sentido histórico visible, no es para los gnósticos sino el sentido metafórico, la "metáfora" de la Verdadera Realidad.

Así, Corbin nos enfrenta con el problema de la relación entre el esoterismo y las religiones legalitarias. Según él, el monoteísmo abstracto y la religión literalista no son suficientes para permitirnos un efectivo encuentro con lo divino. De hecho, lo impiden. Con Corbin vemos resurgir de una manera poderosa y profunda el gnosticismo de todos los tiempos, el único que nos puede rescatar de la muerte nihilista y del tedio y la banalidad del materialismo.

El *hecho religioso* no es sólo aquél que nos han planteado las religiones dogmáticas y legalitarias, los exoterismos religiosos, sino que es, fundamentalmente, una revelación abierta y pronunciada para cada sujeto, pero además constitutiva del núcleo secreto, esotérico, sin el cual la religión exotérica no puede alcanzar su verdadero significado⁸. Y aquí tocamos uno de los aspectos más importantes de la enseñanza que Corbin nos ha traído en su equipaje del *Oriente*, que tiene que ver con Heidegger y su alejamiento de él hacia la teosofía islámica. En el fondo, es un alejamiento de la historia visible de la tradición occidental. Se trata de una confusión catastrófica que se ha producido en la tradición monoteísta entre el Ser y los entes, entre la Causa suprema de los universos, el Supremo Principio incognoscible al hombre en su condición presente, y el Dios personal y personificado. Laicizados, estos conceptos se han convertido en ideologías totalitarias a las que se anuda el nihilismo filosófico de nuestros tiempos. Todavía en Heidegger existe la preocupación de la relación entre el Ser y los entes, pero esta distinción no es suficiente para acceder a lo sagrado, pues el mundo del ente incluye también los universos de los Dioses y los ángeles. El concepto de Dios en Heidegger es el concepto metafísico del Ente Supremo (*Ens Supremum*, *Summum Ens*), que plantea el problema de la relación que este *Summum Ens* tiene con el *non-ens*; el no-ser, la nada, cuando se dice que el *ens creatum* es creado *ex nihilo*, de la nada, por el *Ens increatum*. Y aquí nos surge el problema esencial que los teósofos del Islam han observado con una vigilancia superior. El monoteísmo de las religiones legalitarias del Libro Santo están basadas (principalmente el Islam, que lo hace su profesión de fe) en el *tawhid*, la afirmación de la Unicidad divina. Sin embargo, ha existido

siempre el peligro de confusión entre el *Esse* o el Ser (en árabe *wuyud*) y el *ens* o el ente (en árabe *mawwyud*). Fue Ibn Arabi (siglo XIII), entre los teósofos islámicos, quien distinguió con mayor fuerza entre lo que debería ser un *tawhid* teológico (la religión exotérica) y un *tawhid* ontológico (que pronuncia el esoterismo metafísico). Ahora bien, la teología exotérica afirma la unicidad de Dios, pero considera a este Dios como el *Ens Supremum*, como el Ente que domina a todos los otros entes. Por el contrario, el *tawhid* esotérico denuncia esta confusión afirmando sólo la Unidad Trascendental del Ser. El Ser o el *Esse*, en su esencia, es uno y único; los entes que el Ser actualiza en su acto de ser son, por esencia, múltiples. Este Ser uno y único es la Divinidad, pero incognoscible en el trasfondo de su misterio; es el *Absconditum* que sólo puede ser entrevisto de lejos por medio de la teología apofática o negativa. Esta Divinidad únicamente puede ser conocida a través de sus Teofanías (*tajalli*), teofanías que hacen posible la teología dogmática. Pero es precisamente por lo que, si la Divinidad es una y única, los Dioses es decir, los Nombres divinos, las Figuras divinas, las Figuras teofánicas, son múltiples. El monoteísmo exotérico confunde entonces una de estas Figuras necesarias con la Divinidad una y única e insatura un *ídolo único* en lugar de los otros. De aquí que para Corbin el monoteísmo perezca en su victoria, porque afirmar la Unidad del *Esse* no equivale nunca y en nada a afirmar la unidad del Ente, aunque se lo haga *Supremum* o *Summum*. Sería una *contradictio in adjecto* decir que no hay más que un solo ente. Sería éste un nihilismo metafísico que la realidad se encarga de desmentir; lo que existe es esencialmente múltiple. Por ello el monoteísmo, con todos sus trasfondos políticos, no se puede salvar más que por la paradoja esotérica de lo Uno-múltiple⁹.

Es desde este punto de vista que los monoteísmos exotéricos han preparado en gran Vacío en el cual resuena el clamor: Dios ha muerto. Pero ¿qué Dios? Si Dios es una Teofanía que *teofaniza* a cada sujeto, entonces Dios se nos aparece como el Dios personal teofánico que se nos revela y nos revela a nosotros mismos al mismo tiempo que se revela a sí mismo. Toda teofanía se cumple en la simultaneidad de estos tres aspectos. Es aquí que la gnosis nos enseña a reencontrar, con profunda distinción, a nuestro Dios contra Dios. Un Dios por el cual cada uno debe responder, liberándolo de funciones que no son las suyas y cuya atribución ha permitido a la ciencia positiva, a la que poco le importa, declararlo oficialmente muerto. "Reencontrar, nos dice Corbin, *nuestro* Dios contra el Dios de todos los sistemas, de todas las dogmáticas y de todas las sociologías, es comprobar que, si *nuestro* Dios personal nos hace existir *para él*, él no puede existir *sin nosotros*. Nuestra responsabilidad frente a nuestra propia vida y nuestra propia muerte nos hace igualmente responsables ante la vida y la muerte de *nuestro* Dios. Que él viva o que él muera postula nuestra propia vida o nuestra propia muerte, la vida y la muerte no en un sentido biológico, entiéndase bien, sino en el sentido gnóstico de la Vida primera, venida del mundo de la Luz."¹⁰

En el Islam se dice que cada uno tiene su Sayj que lo guía. Henry Corbin descubrió muy pronto su Sayj, el joven mártir a los 36 años, Suhrawardi, a quien tomó como su auténtico héroe en filosofía. Suhrawardi había hecho *acto de presencia* en la sabiduría del antiguo Irán resucitando su filosofía en el presente y proyectándola hacia el futuro. Corbin, siguiendo los mismos pasos, guiado por su Sayj Suhrawardi, hizo acto de presencia en el mundo iraní-islámico y lo ha hecho presente en nuestro Occidente. Se trata de esa *Comprensión*

profunda que no tiene filiaciones meramente históricas, y que nada tiene que ver con la "conversión" en el sentido en que la entienden las religiones dogmáticas. Uno no puede vivir en un mundo sin hacerlo suyo, pero importa distinguir aquí el modo de ser en que ese mundo se nos *presenta* y ante el cual *nos presentamos*. "Sin duda, nos dice Corbin, yo permanezco un occidental (en el sentido terreno de la palabra) porque es como occidental que he podido lograr lo que hice. Pero hay, por otra parte, lo que todo filósofo sabe muy bien: no se puede realizar con éxito un *liç* sobre Platón, por ejemplo, sino a condición de ser platónico al menos cuando se lo escribe."¹¹

Henry Corbin dedicó los últimos años de su vida a la creación de un Centro de investigación espiritual comparada que lleva por nombre Universidad de San Juan de Jerusalén. Su espíritu, el de la "caballería espiritual" de todos los tiempos, está animado por el estudio y la fructificación espiritual de la gnosis común a las tres grandes religiones abrahámicas. Un *paso* de la "epopeya heroica" a la "epopeya mística", de lo que se llama la "caballería militar" a la "caballería mística", aquél que el Islam llamó el paso de la *yihad* menor, el combate con las armas en el mundo exterior, a la *yihad* mayor, el combate espiritual que se libra en el campo interior de cada hombre, pero también en el campo sobrenatural de las dimensiones cósmicas. Pero esta empresa sólo puede llevarse a cabo como nos lo enseñara el Sayj al-Israq, Suhrawardi, y sus continuadores, el mismo Corbin, a saber: que una investigación filosófica que no desemboque en una realización espiritual personal es una vana pérdida de tiempo, y que la búsqueda de una experiencia mística sin una formación filosófica previa tiene todas las posibilidades de perderse en aberraciones, ilusiones y extravíos.

Notas

¹ Corbin forjó el término "imaginal", del latín *mundus imaginalis*, para designar el lugar que los teósofos del Islam designan como el "octavo clima", donde ubican las visiones de lo que consideran la Verdadera Realidad, mundo de los arquetipos, las Formas y Figuras trascendentes, tan real ontológicamente como nuestro mundo físico natural. Este mundo, que está más allá de los universos físicos, sólo es inteligible por la Imaginación Activa, por una existencia en la que el *acto de ser* está en función misma de su *presencia* en ese mundo ya que, recíprocamente, es en función de ese acto de ser que ese mundo le es presentado. Lo "imaginal" no corresponde ni a lo imaginario ni a lo utópico. (Cf. "Mundus imaginalis ou l'imaginaire el l' imaginal", en *Face de Dieu, Face de l'Homme*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 7-40; *Terre céleste et corps de Résurrection*, Buchet/Chastel, 1960).

² "De Heidegger a Sohrawardi" (entretien avec Philippe Némo) que aparece publicado en el volumen consagrado a Corbin de *L'Herne*, 1981, y al cual se agrega un *Post-Scriptum* que Corbin firmó unos meses antes de su muerte. Ambos constituyen una verdadera síntesis de todas las tesis fundamentales del pensamiento del autor. Nuestro *acto de presencia* ante Corbin está basado en estos escritos que citaremos en adelante como *Entretien* y *Post-Scriptum*.

³ *Entretien*, p. 24.

⁴ La *presencia* del mundo *oriental* que se hace presente al acto de presencia del sujeto, el *Da* del *Da-sein*, concluye con una perspectiva diferente a la de Heidegger, pues en éste dicha presencia se ordena alrededor de toda la ambigüedad de la finitud humana caracterizada como un "ser-para-la-muerte". En los teósofos islámicos, el "fenómeno del mundo" vivido es una Presencia cuya finalidad es un "ser-para-más-alla-de-la-muerte". Esta diferencia fundamental constituye para Corbin el "pasaje" de Heidegger a Suhrawardi.

⁵ "Se encuentra ahí la solidaridad íntima, secreta, entre lo 'esotérico' de las 'religiones del Libro' de tal suerte que si el Cristianismo ha sucumbido a los peligros de la Historia, en compensación, un largo peregrinaje a través de una de estas 'religiones del Libro', especialmente la gnosis chiíta bajo sus dos formas (imamita duodecimana e ismailita) puede conducirnos a redescubrir un Cristianismo cuyo lugar es permanente en el ciclo de la religión profética, pero que difiere tanto de las

formas oficiales del Cristianismo de la Historia que resulta difícil hacerlo comprender al profano" (*Post-Scriptum*, p. 46).

⁶ *Entretien*, p. 26.

⁷ "Ahí mismo se puede decir que está el triunfo de la hermenéutica como *Verstehen*, a saber, que lo que comprendemos en verdad no es nunca más que lo que aprobamos y experimentamos, aquello que padecemos en nuestro ser mismo. La hermenéutica no consiste en deliberar sobre conceptos, es esencialmente el desvelamiento de lo que pasa en nosotros, el descubrimiento de lo que nos hace emitir tal concepción, tal visión, tal proyección, cuando nuestra pasión deviene acción, un padecer activo, profético-poiético" (*Entretien*, p. 25). En la metafísica del *Sein und Zeit* de Heidegger se presenta el fenómeno del *sentido* como el lazo que une significativo y significado, y este lazo lo constituye el sujeto, que es una *presencia*, presencia del modo de ser en el modo de comprender. *Da-sein*, ser-ahí, pero este ser-ahí es precisamente hacer acto de presencia *por* la cual y *para* la cual se descubre el sentido del presente. "En suma, nos dice Corbin, el vínculo al cual nos pone atentos la fenomenología es el lazo indisoluble entre *modi intelligendi* y *modi essendi*, entre modos de comprender y modos de ser. Los modos de comprender están esencialmente en función de los modos de ser. Todo cambio en el modo de comprender es concomitante de un cambio en el modo de ser. Los modos de ser son las condiciones ontológicas del 'Comprender', del *Verstehen*, es decir, de la hermenéutica". (*Ibid.*, p. 26).

⁸ Sobre esto véase el parágrafo 3: "The situation of Esoterism" en Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton University Press, 1969 (Bollingen Series, XCI).

⁹ *Ibid.*, p. 87; cf. también del mismo Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Paris, editions Gallimard, 1971, 4 volúmenes, y *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981.

¹⁰ Cf. *Entretien*, pp. 34 y 35; *Post-Scriptum*, p. 54. Christian Jambet, en su *Avant-propos* al volumen de L'Herne dedicado a Corbin, nos dice: "Si no obstante estos libros [los de Corbin] tienen un destino que excede la mera erudición es porque se relacionan con un problema único que la filosofía moderna dominante desea ocultar: el del *hecho religioso*. Esta ocultación no es sin razón. Para que los filósofos políticos del Estado moderno puedan construir sus redes de ilusión, ¿no requieren que se olvide su origen en la religión legalitaria, en el literalismo eclesial o en las

teologías racionales? Por el contrario, la fenomenología del hecho religioso puede sacar a la luz esta socialización de la hermenéutica contra las técnicas de avasallamiento que nuestro mundo ha heredado" (p. 12).

¹¹ *Post-Scriptum*, p. 51.