

La fenomenología en el origen del pensamiento de Henry Corbin

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla)

[Este texto, con otra paginación, ha sido publicado en el libro misceláneo
Conciencia: imagen y concepto, Alegoría, Sevilla, 2012]

Sólo puede haber tradición, transmisión viviente, a condición de que exista un perpetuo renacimiento, y todo renacimiento presupone recíprocamente tradición y transmisión en el presente.

Henry Corbin

Cuando se cita la figura de Henry Corbin, enseguida vienen hasta nosotros alusiones a la filosofía musulmana, al sufismo, al chiísmo o a la iranología en general. De hecho, en todas esas materias es Corbin referencia obligada. Y se esté o no de acuerdo con él, nadie puede prescindir de su concurso en estas cuestiones.

Pero escuchemos lo que dijo él mismo: “Siempre he sido el fenomenólogo que fui en mi juventud”. Esta es una frase que pronunció Corbin en plena madurez, cuando ya había realizado gran parte de su extraordinaria obra filosófica. Parece, por tanto, que es necesario profundizar en la fenomenología para conocer la base conceptual de su pensamiento. Esto es tanto más importante por cuanto Corbin es una figura para la que son inseparables trayectoria intelectual y trayectoria vital. Tal vez por eso Henry Corbin es un filósofo que a pesar de su rigor académico y de la complejidad de sus escritos, ha tenido una relativamente amplia difusión. Pues en él leemos el palpito de la vida vivida junto a la exigencia del pensar.

Como decíamos, parece que la fenomenología forma el substrato de todo su desarrollo filosófico. Y junto a la fenomenología encontramos la hermenéutica, el existencialismo y la teología dialéctica como corrientes de pensamiento afines a la fenomenología y de hecho siempre presentes a lo largo de toda la obra corbiniana. De hecho forman un círculo en el que todas estas corrientes se implican mutuamente. Vamos a realizar unas calas en estos aspectos del pensamiento para mostrar de qué manera Corbin se entronca en ellos al mismo tiempo que para hacer ver cómo están presentes en los diversos hitos de su desarrollo intelectual y vital.

Comenzaremos con la fenomenología, que de alguna forma marca la pauta de la filosofía corbiniana.

La fenomenología de Edmund Husserl se propone el conocimiento de lo que verdaderamente es; es decir, se plantea hacer aparecer lo que verdaderamente es (no se trata de teoría de conocimiento sino de ontología). La fenomenología trata, pues, del acto de ser por el que hay aparecer. Pero el aparecer aparece siempre en la conciencia (evidentemente no estamos hablando de la conciencia psicológica); la conciencia misma es el aparecer del ser, luego la conciencia no es solamente aquello donde se da el aparecer del ser sino el mismo aparecer. Luego la conciencia es siempre sus propios contenidos, aquello en lo que consiste el aparecer: la conciencia fenomenológica o conciencia trascendental es una conciencia intencional (la conciencia psicológica es un contenido más de la conciencia trascendental o un contenido dado en la conciencia trascendental).

Los contenidos de la conciencia que aparecen en el aparecer del ser que es la conciencia son los objetos ideales de la conciencia (o dicho de otro modo: aquello en lo que consiste la conciencia). Y esto es la intuición eidética: ver lo esencial y necesario que son los contenidos del aparecer del ser que es la conciencia intencional o trascendental. En esto consiste la operación fenomenológica, en reducir las cosas a su verdadero ser que es su aparecer en la conciencia. Por otro lado, todo acto de la conciencia trascendental está siempre dirigido a un contenido de la conciencia, está en referencia a un aparecer en la conciencia, es decir, esta es siempre intencional, no es nada sin sus propios contenidos.

Si ahora aproximamos estas breves e insuficientes alusiones a la fenomenología al conjunto de la obra de Corbin, percibimos inmediatamente de qué modo toda ella responde a esos planteamientos. La profundización corbiniana en textos de Avicena, Sohrawardi, Ibn Arabí, Kubra, Semnani o Mulá Sadra Sirazi, por ejemplo, no tiene otra finalidad que la de hacer aparecer el sentido en la conciencia, hacer de la conciencia, que es intencional, el lugar mismo del fenómeno trascendental, dejar que el fenómeno aparezca en la conciencia (que es la propia conciencia del fenómeno). Es evidente que los contenidos de la reducción fenomenológica no son los mismos en Husserl y en Corbin, pero es también evidente que el desarrollo de los temas filosóficos corbinianos está motivados, directa o indirectamente, por el caminar fenomenológico. Corbin nunca pretendió una *filosofía como ciencia estricta* en el sentido husserliano, pero entiende la fenomenología en su significado más profundo: el camino que descubre en la conciencia las formas trascendentales de toda experiencia sagrada que constituyen a la misma conciencia, más allá de cualquier psicologismo, historicismo o sociologismo.

Pero siguiendo con el método de la fenomenología pensemos ahora lo siguiente: ¿es posible una conciencia sin contenidos, una conciencia de la pura conciencia, una conciencia cuyos contenidos sean la pura conciencia, una conciencia de la conciencia? Si eso fuera así estaríamos ante una conciencia absoluta y vacía. Creo que esta es la línea que sigue el budismo zen, la escuela de Kyoto, Heidegger de alguna manera, y en general todos los sistemas tendentes a la identidad absoluta. Ahora bien, precisamente esa no es la línea de Henry Corbin, quien siempre dio prioridad a la aparición de contenidos concretos en la conciencia trascendental: ese es el papel que desempeñan nociones tan importantes para él como *mundus imaginalis*, *‘alam al mizâl*, *nâ koyâ-âbâd*, *oriente de las luces*, etc. Por eso Corbin siempre será un filósofo de la determinación personal y representativa.

Otro aspecto fundamental que está en la base del pensamiento corbiniano y al que nos vamos a referir ahora es el de la teología dialéctica. Y al hablar de teología dialéctica hay que mencionar necesariamente a Karl Barth y su libro *Carta a los Romanos* (1919). En efecto, Barth y su comentario paulino creemos son determinantes no sólo para conocer la trayectoria vital de Corbin, sino también la del joven Heidegger, Bultman y parte del existencialismo (hay que precisar que debemos tomar este término en su sentido filosófico estricto, el salir fuera de sí como estructura ontológica fundamental, pues tanto Heidegger como Corbin lo rechazaron en evitación de que se les identificara con algunas de sus excrecencias). Ya desde 1931 Corbin publicaba artículos de índole neocalvinista en revistas como *Le Semeur* e *Hic et Nunc*, esta última fundada por él mismo, lo que nos da una idea de sus intereses espirituales e intelectuales.

Recordemos antes que nada que Corbin (por cierto, primer traductor de Barth al francés) publicó en 1934 su decisivo estudio “Theologie dialectique et l’histoire” (*Recherches Philosophiques*, 3, la extraordinaria revista dirigida por Alexandre Kojève) sobre el teólogo suizo. En este denso artículo del joven Corbin están ya perfiladas las líneas

maestras por las que va a transcurrir su actividad espiritual. Por eso insistimos en la influencia de Barth y de lo que el propio Corbin denominó protestantismo espiritual.

Karl Barth y su *Carta a los Romanos* aportan esa visión antihistoricista que se concreta en la escatología realizada como determinación esencial. Esto quiere decir que la experiencia fundamental del sentido se lleva a cabo no a través de un conocimiento acumulativo a costa de información y datos históricos o filológicos, sino a través de la repetición en el presente del acontecimiento interpretado (ya podemos comprobar la conexión orgánica entre hermenéutica y fenomenología), acontecimiento del que por tanto todos podemos ser testigos de primera mano. Se manifiesta aquí la influencia de Kierkegaard (tan importante para Corbin) y sobre todo de San Pablo, como no podía ser menos en un comentario a la *Carta a los Romanos*. En efecto, la finalidad de la exégesis barthiana, completamente ya asumida por el joven Corbin como directriz de su hermenéutica, consiste en hacer presente el sentido en el presente, en estar abierto a esa presencia. No es casualidad que esto se plantee a partir de la comprensión de un escrito paulino, pues Pablo de Tarso es una figura determinante para entender el entorno existencial en el que se desenvuelven las posiciones que estamos analizando (teología dialéctica, existencialismo, Heidegger, hermenéutica, Corbin). Y esto es así porque la experiencia paulina se presenta como el modelo de la experiencia de la existencia trascendental y de la comprensión en el presente. Para ello habrá que aplicar la reducción fenomenológica a la interpretación paulina (y vemos así una vez más de qué modo pueden aunarse fenomenología, teología dialéctica y Heidegger). No olvidemos, por otro lado, que el texto barthiano está motivado por una reacción contra la teología liberal protestante y su pretensión de reducir la sustancia del cristianismo a una descripción de datos cronológicos, literarios o filológicos.

Efectivamente, el análisis fenomenológico de Pablo prescinde de los datos históricos y filológicos para centrarse en la descripción de la experiencia trascendental paulina. Se busca poner al descubierto la estructura fundamental (ontológicamente hablando) del ser humano. El análisis fenomenológico de las cartas paulinas pretende al mismo tiempo reducir el relato también a su estructura ontológica fundamental (no entra en cuestiones doctrinales, pero puede aportar una luz esencial sobre tales cuestiones). La exégesis de la teología dialéctica (y de la fenomenología) ve en la experiencia paulina el modelo de toda experiencia existencial: ella manifiesta el hecho originario de estar abierto al ser, a la donación de sentido, al don de la Parusía. Estos son los planteamientos básicos del comentario de Barth a *Romanos* y de Heidegger a 1 y 2 de *Tesalonicenses*, al seguir este último en su etapa de Marburgo la senda barthiana. Así, pues, ya vemos aquí cómo se va trazando el círculo de las influencias decisivas en Corbin: Pablo, Barth, Heidegger. Pero hagamos una cala en la cronología para ir poniendo en claro estos pormenores.

Barth publica la *Römerbrief* en 1919; entre 1919 y 1921 Heidegger, en su puesto de la universidad de Friburgo realiza lecturas de San Pablo, San Agustín, Lutero y se ocupa de la concepción del tiempo en las primitivas comunidades cristianas; en 1923 Heidegger acude a la universidad de Marburgo, a instancias de Husserl, para sustituir al profesor de Filosofía de la religión; allí permanece hasta 1928 y tiene ocasión de conocer y debatir sobre estos temas con Rudolf Bultman, quien realizaba sus fundamentales estudios sobre el Cuarto Evangelio y sobre la teología del Nuevo Testamento (no obstante, la posición de Bultman me parece distinta de la teología dialéctica). Las clases de filosofía de la religión de Heidegger consistirán en comentarios a 1 y 2 de *Tesalonicenses*, lo que demuestra una vez más el interés específico de Heidegger sobre Pablo. En 1927 el filósofo alemán publica *Ser y tiempo* y a nuestro juicio la analítica del *Da-sein* está construida sobre la analítica barthiana de la experiencia paulina. En 1930 Corbin lee a Heidegger, en 1931 viaja a Friburgo donde

tiene su primer encuentro con el filósofo alemán y en 1932 conoce a Kart Barth; en 1933 publica Corbin su primer trabajo sobre Sohrevardi también en *Recherches Philosophiques*, un año antes imparte una conferencia sobre Hallaj y Algazel y desde 1925 estudia lenguas orientales (árabe, sánscrito, persa, turco, siríaco); en 1935 sale a la luz en *Journal asiatique* la traducción del texto de Soravardi “Le bruissement de l’aile de Gabriel (Âwâz-e Parr-e Jabrâ’yêl)”. Es importante reseñar estos hechos porque demuestran cómo el interés de Corbin por la filosofía musulmana estaba ya presente en este momento (había conocido a Louis Massignon, otra figura determinante, en 1929). Por tanto no es que la espiritualidad islámica fuera la consecución lógica de la problemática corbiniana, sino que forma parte de manera indisoluble del interés del joven Corbin por cuestiones de índole metafísica y religiosa. En 1934 publica Corbin el ya citado artículo “Theologie dialectique et l’histoire”. En 1937 acaece otro acontecimiento fundamental en la biografía espiritual e intelectual de Corbin: interviene en la Ecole Pratique de Hautes Etudes, sustituyendo a Alexandre Koyré, con unos cursos sobre Johan Georg Hamann (había empezado a escribir sobre este autor ya en 1935, al que además va a traducir), lo que lo inserta de nuevo en el ámbito del luteranismo espiritual y en la filosofía de la existencia. En 1938 publica Corbin su traducción del escrito heideggeriano *Qu’est-ce que la Métaphysique?*, que junto con *Ce qui fait l’être essentiel d’un fondement ou “raison”?* lo publicará en 1968 Gallimard bajo el título de *Questions I*. Como se puede comprobar, hay una estrecha correlación entre los intereses de Barth, Heidegger y Corbin. Pero sigamos con Pablo de Tarso, que como vemos es un aglutinante de todos ellos.

El estado de abierto que caracteriza a la experiencia radical paulina produce el fundamento de la temporalidad (la *Geschichte* en la terminología heideggeriana; lo *historial* o la *historialité*, según tradujo Corbin), es decir, la posibilidad de la instalación de una temporalidad fáctica de un mundo (la *Historie*; Corbin tradujo la *histoire* o la *historicité*). La temporalidad propiciada por la apertura al ser no es un tiempo cronológico sino un tiempo kairológico: el *kairós*, el instante privilegiado, la temporalidad cualitativa en la que acaece el acontecimiento de la presencia de la Parusía. En este tiempo kairológico, instante que puede ser repetido en tanto que instante, es en el que sucede el acontecimiento ontológico (*Ereignis*-Parusía). Este acontecimiento, en cuanto acontecer ontológico, no es un suceso en el tiempo sino la condición del tiempo. El tiempo cualitativo es una modalidad del existir (la modalidad esencial del existir) y la oposición entre temporalidad cronológica y temporalidad kairológica equivale a la oposición entre dos modos de entender la existencia: o estar atento a la apertura de la instauración (la hierohistoria, la existencia auténtica) o perderse en lo fáctico del tiempo profano (*Weltgeschichte*, existencia inauténtica). Es evidente que Corbin encontrará un modo (precisamente fenomenológico) de conexión entre la temporalidad cualitativa que provoca la espera del hacerse continuamente presente y la temporalidad cualitativa que encontramos definida en autores iraníes: el *zamân anfosî* o temporalidad sutil, espiritual, contrapuesta al *zamân âfâquí* o temporalidad densa, cuantitativa.

La perspectiva del instante que dimana de las cartas paulinas inaugura una dimensión del tiempo para la que se encuentran muchas dificultades a la hora de expresarla. Esto es así porque lo que no es mensurable sino cualitativo, no se puede expresar con magnitudes. Entonces se recurrirá a todo un aparato de nociones que intentan manifestar la instantaneidad de aquello que no es un suceso en el tiempo sino la condición y posibilidad del tiempo, de aquello que es ya pero todavía no, de aquello que es repetición como recuperación, reduplicación, presencia presente proyectada hacia el futuro: *kairós*, *aiôn*, *átomos*, *nîn*, *aiôn méllon*, *hos me*. Son términos que quieren expresar mediante la brevedad, el apremio y el apresuramiento temporales la intensidad

de la experiencia de la Parusía ya presente pero continuamente abierta al advenimiento (por eso se formula en términos de futuro): estamos, por tanto, ante el fenómeno de la escatología realizada. Es decir, el estado de abierto del presente se proyecta hacia el futuro (al que funda precisamente) en función de la posibilidad de la repetición. La escatología no es, por tanto, referencia cronológica sino intensidad cualitativa. La espera (*élpis*) consiste en estar continuamente en estado de abierto, en estar fuera de sí continuamente recomenzando y repitiendo la venida del acontecimiento. Se trata de una llamada continua (*klésis*) a la que hay que dar continuamente respuesta. Por eso esta apertura perpetuamente abierta a una Presencia que se repite en cada instauración (ya pero todavía no), no puede objetivarse ni cerrarse: esa actitud equivale a la Ley, al pecado, al mundo viejo, a lo exterior, a las obras, que adquieren así funciones de categorías ónticas. Esto produce una tensión constante entre el ya presente de la Presencia y el todavía no como proyección abierta al futuro, lo que se traduce en la debilidad de la que da testimonio 2 *Cor*, 12. La continua proyección hacia un futuro que es ya pero todavía no, esto es, la decisión del estado de abierto se manifiesta en urgencia, relámpago, turbación, temor y temblor (no como determinaciones psicológicas sino ontológicas).

La visión proléptica y cualitativa del tiempo (*kairós*) y la actitud existencial de apertura radical que provoca, forman las cuestiones que más interesaban a Heidegger de Pablo y de las primeras comunidades cristianas. Pues, en efecto, el advenimiento del acontecimiento fundamental funda la estructura ontológica del ser humano como apertura y decisión; y funda también, de un modo irreductiblemente ligado a esa apertura, el tiempo como posibilidad de la posibilidad: el acontecimiento no es un suceso en el tiempo sino la condición del tiempo. Se trata de un presente continuamente renovado. Lo continuamente recomenzado y renovado de la espera escatológica propiciada por el estado de abierto significa la anulación del pasado y la apertura de posibilidades en el ámbito de lo fáctico: precisamente aquí radica la posibilidad de la repetición (*Gientagelse*), de ser un testigo de primera mano. Todos podemos ser testigos de primera mano en la medida en que repitamos en nosotros mismos el acontecimiento original en el presente; es decir, en la medida en que advenga de nuevo la presencia (*ton kairón exagorazómenoí*, como se afirma en *Colosenses* 4, 6 y en *Efesios* 5, 15). Es evidente en toda esta reflexión el eco de Kierkegaard quien en efecto es una de las fuentes de inspiración de la teología dialéctica y de todo Corbin. En este último hallamos la presencia de Kierkegaard en las referencias explícitas de las que está cuajada toda su obra y sobre todo en la actitud con la que aborda el análisis y la vivencia misma de los textos sufíes o chiítas: no como vestigios de un pasado muerto sino como realidades vivas que son restauradas por la conciencia que las hace presente en el movimiento espiritual de la interpretación.

Todo esto que estamos viendo se encuentra expuesto por Pablo de Tarso desde la conciencia natural: de ahí la utilización de las figuras o de los signos o del hablar figurativamente. Los análisis de Barth o de Heidegger traducen esta conciencia natural a los conceptos de la conciencia fenomenológica. La analítica del *Da-sein* revela precisamente cómo el ser del ente es el darse el ser en el ente (al que funda el ser), luego lo propio del ente es el hecho de darse el ser (pero eso propio no pertenece al ente sino al ser). En la biunívoca relación entre ser y ente, la prioridad activa, ontológica, viene siempre de parte del ser; el ente es el lugar para el ser que va a hacer al ente, quien es por tanto pasivo. En versión de Pablo, la Parusía hecha presente, el don de la gracia y la debilidad radical del ser humano para quien su ser es pura donación.

Dentro de esta esfera determinada por una interpretación fenomenológica y ontológica de Pablo en lo que respecta a la base del pensamiento de Corbin, se encuentra la figura

de Johan Georg Hamann (1730-1788). Recordemos que al menos desde 1935 Corbin trabajaba sobre Hamann, que en 1938 imparte su curso sobre este pensador en la Ecole Pratique des Hautes Etudes (“L’inspiration luthérienne chez Hamann”), que en 1939 publica la traducción del texto hamanniano *Aestetica in Nuce* en la revista *Mesures*, y que por fin en 1985 se publica el volumen *Hamann, philosophe du luthéranisme*, donde se recogen todas las traducciones y textos de Corbin sobre el filósofo alemán (aparte de la mencionada *Aestetica in Nuce* se encuentran *Métacritique sur le Purisme de la Raison pure* y *Les Mages d’Orient à Bethléem*). Consideramos que *Hamann, philosophe du luthéranisme* es uno de los libros más profundos y determinantes de Henry Corbin, lo que una vez más explica la conexión de Corbin con una concreta tradición que enlaza luteranismo, hermenéutica y teología dialéctica, y que va a traslucirse en sus estudios sobre filosofía islámica. En efecto, Johan Georg Hamann, el Mago del norte, entronca de lleno con la línea que, partiendo de Pablo, llega hasta Kierkegaard (quien lo cita expresamente), hasta el existencialismo y hasta la misma teología dialéctica.

El pensamiento de Hamann, radicalmente contrario a la Ilustración, plantea que la comprensión esencial de la Palabra no se debe al conocimiento histórico o filológico (conocimiento del pasado pues) sino al cumplimiento del sentido en el presente en cada uno que asume ese mismo sentido. Es decir, el sentido de la Escritura (el Logos revelado) es siempre anticipador, puesto que además de que se repite en cada comprensión es condición de posibilidad de la comprensión misma en la medida en que anticipadamente abre el horizonte de posibilidades de la interpretación, ya que se trata de una realidad suprahistórica, ontológica, y como tal abierta siempre a una nueva recepción o interpretación. En definitiva, la revelación de la Palabra es una realidad profética: “Cada historia bíblica es una profecía que se cumple a través de los siglos en la historia de cada hombre”. Esta frase de Hamann puede figurar en el frontispicio del conjunto de la obra de Corbin y define su propio pensamiento: la filosofía como profecía, como repetición renovada y reinterpretada de la Palabra. Dicho de otro modo: la Revelación no es una historia, es el principio propiciador de toda historia. La radicalidad de la experiencia planteada por Hamann consiste en hacer del acontecimiento cristiano el Acontecimiento ontológico. El problema de la teología moderna es que ha ido poco a poco escindiéndose de la metafísica (eso es lo que hizo Suárez, lo que se suele ver como un gesto de “modernidad”), cuando debería haberse reduplicado: pensar el pensamiento cristiano como pensamiento metafísico. Es decir, cumplir aquello que precisamente achacaba Heidegger a la filosofía cristiana y que lo alejó de su interés por Pablo de Tarso: pensar el Ser como Dios cristiano, pensar el Logos como el Logos del prólogo del Cuarto Evangelio. La reivindicación expresa de autores como Hamann y Kierkegaard (en este sentido más radicales que Barth) estriba en considerar que el Ser de la ontología cristiana no es sólo el Ser a través del cristianismo, o que la experiencia trascendental cristiana no es sólo la experiencia fundamental del Ser revestida de cristianismo, etc. Por el contrario: el Ser genuino es el Ser del cristianismo y la experiencia cristiana es la genuina experiencia del Ser. El establecimiento de la diferencia lo vemos claramente en la analítica del *Da-sein* de Heidegger, quien reproduce el acontecimiento descrito en las cartas paulinas (el advenimiento de la Presencia en el instante y la constitución de la temporalidad) pero que él mismo desvincula de la creencia cristiana para quedarse con el método, con la analítica en sí misma pero no con el contenido profundo. De la misma manera, el planteamiento de Hamann hace de la Revelación la instauración misma del lenguaje; o mejor, el lenguaje es ya de por sí Revelación, esto es, anticipación y apertura originaria del sentido (Walter Benjamín, buen conocedor de Hamann, compartió también esta idea). Todas estas concepciones están en el joven Corbin y a nuestro juicio se hacen

luego extensibles al horizonte de expectativas abierto por el Corán y los pensadores musulmanes, y de aquí proviene la noción de tradición abrahámica que tan fructíferamente desarrollará el propio Corbin. Claro que también nos podemos plantear legítimamente (porque lo hace el mismo Corbin) en qué medida sus inquietudes con respecto al pensamiento oriental no le están alumbrando y abriendo perspectivas de comprensión de la filosofía europea.

No podemos dejar de mencionar en esta breve revista de los primeros hitos de la trayectoria corbiniana a la figura decisiva de Étienne Gilson, con quien estudia a partir de 1925 en la École pratique des Hautes Études y con quien lleva a cabo su tesis de licenciatura (sobre Fray Luis de León, Corbin fue un gran conocedor de la cultura española y admirador de Asín Palacios, de Unamuno y de Eugenio D'Ors). De Gilson dirá Corbin "Sus clases eran una fiesta del espíritu". De aquí parte el profundo conocimiento que tenía Corbin de la filosofía medieval, lo que le sirvió para saber interpretar la filosofía islámica desde la unidad de propósitos que la conectaba con la europea (muy significativamente el curso impartido por Gilson que siguió Corbin fue "L'avicennisme au Moyen Age"). Por otro lado, el medievalismo corbiniano enlaza con Heidegger, pues no se debe olvidar que las primeras publicaciones del alemán tratan de Duns Scoto, cuya gramática especulativa se encuentra también en el trasfondo de los intereses filosóficos de Corbin.

Para terminar con esta breve aproximación a los autores que están en la base del pensamiento corbiniano, no podemos dejar de citar a Emanuel Swedenborg. Aunque las referencias al sabio sueco están esparcidas a lo largo de toda la obra de Corbin, este le dedicó un trabajo sistemático: *Hermeneutique comparé: I. Swedenborg. II. Gnose ismaélienne* publicado en el nº 33 de *Eranos Jahrbuch* (1964); luego recogido en el volumen *Face de Dieu, face de l'homme* (1983). Solamente diremos con respecto a la influencia de Swedenborg sobre Corbin, que hay varios motivos que la explican: su hermenéutica espiritual, su carácter de cristiano visionario, la escatología realizada y el papel que desempeña el mundo intermedio de símbolos, imágenes y ángeles como fenomenología del sentido. Corbin cuenta que leyó por primera vez a Swedenborg en 1930, a raíz de su visita a la Universidad de Marburgo, y añade que "desde entonces su inmensa obra me acompañó a lo largo de toda mi vida".

Toda esta línea que estamos siguiendo nos lleva hasta la hermenéutica como a otro de los planteamientos que están en la base de la trayectoria corbiniana. De hecho, ya la fenomenología, la teología dialéctica y la analítica existencial de Heidegger conducen directamente a la hermenéutica a modo de correlato necesario. Se puede decir que la comprensión que instaura la interpretación es la presencia misma del sentido que aparece como fenómeno. Es decir, es el desvelamiento del sentido.

Henry Corbin es deudor de la trayectoria por la que, a partir de Schleiermacher, la hermenéutica pasa de hermenéutica restringida (la exégesis bíblica) a hermenéutica generalizada (la comprensión de una obra o mundo espirituales) para concluir en la hermenéutica como ontología. Esto último sucede precisamente en el ámbito filosófico y teológico que estamos tratando y del que Corbin es no sólo testigo sino también actor (y lo seguirá siendo a lo largo de toda su vida).

La hermenéutica como fenomenología en un contexto teológico determinado por la exégesis bíblica, cual es el de Barth (*Carta a los Romanos*), Heidegger (*Cartas 1 y 2 a Tesalonicenses*) o Bultman (pero también en lo que respecta a Corbin, Louis Massignon y Sohrevardi), significa que lo sagrado se convierte en el objeto intencional o correlato noético del pensamiento intencional de la conciencia. Dicho de otro modo: lo sagrado es el sentido implícito en la conciencia, lo que quiere decir que los mitos, símbolos e

imágenes que forman el lenguaje de lo sagrado se hacen presentes y se despliegan en la conciencia. Se da así una pertenencia mutua, un cierto modo biunívoco, entre lo sagrado y la conciencia. La interpretación de la hermenéutica es hacer presente el sentido revelado en la conciencia. Se trata de la asunción del sentido que nos interpela: la hermenéutica es el desvelamiento del sentido que se hace presente precisamente en el movimiento de la interpretación.

Surge así la noción, tan repetida por Corbin, de hermenéutica espiritual, que consiste en el desvelamiento de lo que sucede en nosotros. Así pues, la hermenéutica equivale a la fenomenología de la conciencia. Los relatos sagrados, las epopeyas místicas, las narraciones simbólicas de la literatura religiosa son acontecimientos del alma; las historias que cuentan son historias ejemplares, esto es, no historias limitadas a una cronología sino acontecimientos que pueden ser actualizados en cada alma. Como tantas veces ha repetido Corbin, los modos de ser, los modos de comprender y los modos de interpretar coinciden.

Las consecuencias de todo esto trazan un amplio círculo en el que se inscriben fenomenología, interpretación, temporalidad trascendental, etc. Así, el acontecimiento de la comprensión produce un tiempo específico: el tiempo de la interpretación o apertura a la instauración del sentido, a la fusión de horizontes, a la repetición y actualización en el presente para proyectarse en el futuro. Desde esta perspectiva el estatuto de la hermenéutica toma un giro especial. Habitualmente entendemos que primero se da la obra y después viene la interpretación. Ahora sucede al revés: primero se encuentra la hermenéutica como prolepsis, es decir, como condición que en su anticipación y apertura permite la presencia fáctica de una obra. Es decir, la hermenéutica pertenece a la misma estructura ontológica del ser humano.

Una vez más podemos comprobar de qué manera Heidegger está conectado con esta dimensión del pensamiento. La analítica del *Da-sein* responde a aquellas estructuras ontológicas puestas de manifiesto por la hermenéutica. Y todo ello creemos que deducido a partir de los análisis de la experiencia paulina puesta como paradigma de toda experiencia trascendental (que se puede resumir en el don repetido y constante de la gracia y la Parusía). Pero también es cierto, y evidente, el alejamiento posterior de Heidegger de esta actitud que podemos llamar onto-teológica. Por eso dirá Henry Corbin: “Heidegger me ha proporcionado la llave hermenéutica para abrir muchas cerraduras. Pero las cerraduras que yo abro son distintas de las que abre Heidegger”. Es decir, el horizonte ontológico abierto al lugar del ser heideggeriano es distinto al horizonte abierto por la experiencia del ser en Corbin. Pero siempre subsistirá una deuda reconocida por parte de Corbin hacia el pensador alemán. Algo parecido va a suceder también con respecto a Barth, de quien Corbin se alejará cuando el teólogo suizo se interne en su *Dogmática*.

Creo que podemos conectar todos los planteamientos aquí esbozados con lo que luego será la actividad de Corbin con respecto a la filosofía y mística islamo-iránicas. Y no es que Corbin comenzara en el ámbito de los problemas específicos de la filosofía europea para después trasladarse a oriente tras considerar que los caminos del pensamiento occidental moderno no llevaban a ninguna parte y el descubrimiento de oriente le hubiera abierto los ojos (ya sabemos cómo sus lecturas de Barth, Hamann o Heidegger son contemporáneas de las de Sohrevardi). Creo más bien que Corbin vio en la filosofía islámica (singularmente en la chiíta) la culminación y la respuesta plena a las cuestiones que suscitaban la fenomenología, la hermenéutica y lo que Corbin llamaba el protestantismo espiritual. Por eso nunca dejó de ser un fenomenólogo, aunque sí es cierto que mientras que el camino de Heidegger quedó para él obliterado, la senda de

Sohravardi se abrió a más amplios horizontes. Más que una ruptura brusca, hubo una cierta continuidad. Como se ha dicho ya, la relación ente filosofía europea (singularmente Heidegger) y filosofía islamo-oriental en el pensamiento de Corbin es algo complejo de dilucidar, pues si bien este nunca renunció a los planteamientos esenciales de la fenomenología, de la hermenéutica o de la teología dialéctica (siempre presentes y activos a lo largo de su vida), también es cierto que el mayor despliegue de su vividura intelectual lo llevó a cabo a cuenta del pensamiento iraní en todas sus facetas.

Utilizando como base la formación filosófica a la que hemos aludido, podemos entender cuál era el interés de Corbin en sus análisis de mazdeísmo, de maniqueísmo, de filosofía islámica, de sufismo y de chiísmo: hacer patente el sentido, manifestar la presencia, dejar ser a la luz reveladora. Nociones y categorías como *jorrah*, *fravarsi*, *mundus imaginalis*, *‘alam al mizâl*, *isrâq* e *isrâquiyûm*, *bârzaj*, *malakût*, *nâ koyâ âbâd*, *‘irfân*, *zamân anfosî*, gnosis, angelología, etc., denotan las diferentes determinaciones de la fenomenología de lo sagrado. De igual modo, estas determinaciones se presentan como los contenidos de la conciencia en una relación biunívoca (¡ como la *Bewusstsein* husserliana ¡), a modo de la pertenencia radical de lo ente al ser. Esto justifica que Corbin rehuyera en todo momento cualquier sistema de identidad absoluta o cualquier mística monista para, por el contrario, afirmar una fenomenología de las representaciones del sentido que se traduce en una determinación personal, pues la presencia de la representación fenoménica determina y fundamenta la realidad receptora. La espiritualidad corbiniana es una espiritualidad de la determinación personal, individual y concreta (siempre resonaron Lutero, Hamann y Kierkegaard junto a Sohravardi, Ibn Arabí y Sadra Sirazi). Es decir, en Corbin hay una primacía de la existencia sobre la esencia, del *woyûd* sobre la *mâhiya*.

Otro ámbito en el que reconocemos las influencias filosóficas del joven Corbin en su obra posterior, es evidentemente el ámbito de la hermenéutica. De hecho se puede decir que su labor sobre los textos musulmanes e iraníes es hermenéutica, no sólo en cuanto exégesis textual sino fundamentalmente en cuanto comprensión. Además es clara la conexión de la aparición de la presencia con el desvelamiento del sentido profundo del texto. De ahí la preponderancia otorgada por Corbin al concepto de *ta’wîl*, que es el modo de interpretar un texto mediante el que la conciencia, remontando la letra, accede al significado oculto para que este se haga presente como contenido mismo de la conciencia. De igual manera, la *hikâyat* representa el relato que debe convertirse en acontecimiento del alma, es decir, el sentido que puede ser modulado por cada conciencia que instaura ese mismo sentido a través de la interpretación. Finalmente, la dicotomía *zâhir-bâtin* resume ejemplarmente todo lo que estamos afirmando. En esta alternancia *zâhir* designa la realidad aparente; en la dimensión escrituraria designa el sentido literal o superficial. *Bâtin* se refiere a la esfera de lo oculto; en la esfera escrituraria se refiere al sentido esotérico o profundo. Todo proceso místico y filosófico, todo desvelamiento de lo sagrado, toda verdadera interpretación, radica en el descubrimiento del *bâtin*, en traer a la presencia, en hacer que aparezca el fenómeno oculto.

En el citado artículo del número 3 de *Recherches Philosophiques* de 1938 (“La Théologie dialectique et l’histoire”) Henry Corbin glosa frases de Karl Barth entresacadas de *La Carta a los Romanos* tales como “El ahora escatológico se encuentra en cada presente y en cada ahora se cumple el juicio”; “El juicio de Dios es el final de la historia y no el comienzo de una nueva historia”; “La escatología no se da al final de la historia, es el final de la historia”. En asertos como estos basa Henry Corbin su posición de escatología realizada, de experiencia del tiempo cualitativo que se repite en cada

instante que se lleva a cabo esa misma experiencia. Aquí hallamos los fundamentos filosófico-teológicos de la actitud antihistoricista y radicalmente individualista de Henry Corbin. Pues bien, más de 30 años después escribe él acerca de la escatología chiíta: “¿Que él dirija desde ahora el camino de los *Awliya*’ no es decir que en el presente el modo de existencia del Imán esperado consiste en esa espera misma, y que si cesa esa espera, es decir, esta perspectiva escatológica que se adelanta a la escatología misma, ya no hay ocasión de preguntarse por su modo de ser? No porque la parusía no se produzca deja una religión de estar a la espera, es decir, deja de ser escatológica. Sucede a la inversa, cuando acaba la espera entonces la Parusía desaparece en la indiferencia, lo improbable, lo inactual. El cristianismo primitivo sucumbió así al peligro de la Historia y se ha convertido en una religión histórica, en el cristianismo de la Historia. Por el contrario, el chiísmo se ha mantenido en la perspectiva escatológica con la firmeza de un desafío ejemplar porque el Imán Duodécimo no entra en la historia: le pone fin. Y le pone fin no sólo en el sentido en que él mismo pondrá fin, un día lejano, en el límite de nuestro Eón, a la presente edad del mundo, sino desde ahora, *hic et nunc*, para todas las almas a las que se revela el sentido de su existencia reveladora” (*La philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles*, p. 380-381, París, 1981).

Henry Corbin ha trasladado las vivencias y reflexiones de la etapa de la teología dialéctica a la etapa de sus investigaciones sobre chiísmo. Un hilo conductor une a una con la otra y constituye orgánicamente la totalidad del pensamiento corbiniano. De igual modo sucede con la fenomenología y la hermenéutica. En este sentido Kart Barth y Martin Heidegger son determinantes como lo son Sohrevardi o Sadra Shirazi, pero estas determinaciones sólo pueden contemplarse desde la unidad abierta por un mismo horizonte de expectativas.

Para una síntesis extraordinaria, no sólo del problema de las influencias y relaciones, sino también del pensamiento de Henry Corbin me remito a la entrevista que sostuvo con Philip Nemo y que fue publicada con el título de “De Heidegger a Sohrevardi”, seguida de “Post-Scriptum à un entretien philosophique” (*Cahier de L’Herne Henry Corbin*, dirigido por Christian Jambet, París, 1981).

José Antonio Antón Pacheco