

TOM CHEETHAM

# EL MUNDO COMO ICONO

HENRY CORBIN Y LA FUNCIÓN ANGÉLICA

DE LOS SERES



ATALANTA



IMAGINATIO VERA

**ATALANTA**

I 28



www.elboomeran.com

**TOM CHEETHAM**

**EL MUNDO COMO ICONO**

**HENRY CORBIN Y LA FUNCIÓN  
ANGÉLICA DE LOS SERES**

TRADUCCIÓN  
MARÍA TABUYO  
AGUSTÍN LÓPEZ



**ATALANTA**

2019

www.elboomeran.com

En cubierta: miniatura sobre el Cosmos islámico, siglo xv  
En guardas: *Mamluk*, siglo xiv. Museo de Artes  
Decorativas de Lyon

Dirección y diseño: Jacobo Siruela

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*Todos los derechos reservados.*

Título original: *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*

© 2012 Tom Cheetham

© De la traducción: María Tabuyo y Agustín López

© EDICIONES ATALANTA, S. L.

Mas Pou. Vilaür 17483. Girona. España

Teléfono: 972 79 58 05 Fax: 972 79 58 34  
[atalantaweb.com](http://atalantaweb.com)

ISBN: 978-84-949054-5-2

Depósito Legal: GI 526-2019

## Índice

### Capítulo 1

#### La visión espiritual de Henry Corbin

Introducción

15

Esbozo biográfico

22

El legado de Henry Corbin

EL PROYECTO DE UNA VIDA

28

Temas fundamentales del pensamiento de Corbin

LA IMAGINACIÓN CREADORA

Y EL *MUNDUS IMAGINALIS*

33

HERMENÉUTICA: EL *TA'WIL* Y LA EXÉGESIS DEL ALMA

37

LA PARADOJA DEL MONOTEÍSMO

44

*HARMONIA ABRAHAMICA*

48

## Capítulo 2

### Hermenéutica del alma: el tiempo cíclico

A modo de orientación

51

El Oriente de luz

57

El tiempo cíclico en el mazdeísmo

61

LA VISIÓN MAZDEA

63

El tiempo cíclico en el ismailismo

71

## Capítulo 3

### Hermenéutica del alma: el relato visionario

Fenomenología de la consciencia angélica

87

La situación filosófica

90

El extranjero, el guía y el retorno del alma

104

## Capítulo 4

### En busca de la Palabra perdida

El gran drama

117

*Ta'wil* y libertad del alma

123

La primacía del acto

142

El Ángel que va por delante

149

La mariposa nocturna y la llama

157

## Capítulo 5

### Imaginar lo imaginal

Ángeles y demonios, integración y orientación:

Henry Corbin conoce a C. G. Jung

169

UNA BREVE HISTORIA

170

EL MISTERIO DE LAS ELECCIONES PREEXISTENCIALES

178

Job, Zaratustra y la sombra de una duda

181

La Imaginación activa: terapéutica  
y psicocosmología

UN PRAGMATISMO TERAPÉUTICO

204

EL *MUNDUS IMAGINALIS* Y EL ÁNGEL

DE LA ILUMINACIÓN

209

PEDAGOGÍA ANGÉLICA Y UN CRISTAL DE TIEMPO

215

UN VIAJE AL INFIERNO

225

Hacia una fenomenología del icono

231

## Capítulo 6

El valle de la creación-de-alma

241

## Capítulo 7

En el puente

259

**Capítulo 8**

**La prueba del velo**

¿Estás vivo?

273

La dinámica del amor

285

**Capítulo 9**

**La ignorancia de los Ángeles**

295

**Agradecimientos**

317

**Bibliografía**

321

**Notas**

333

**Índice onomástico**

355

## **El mundo como icono**

Henry Corbin y la función  
angélica de los seres

*Para Joan*

Cuando miramos un cuadro, realizamos una lectura; y una lectura no es una interpretación definitiva; hacer una lectura es absorber y formular lo que comprendemos de esa experiencia, y luego reivindicarlo para nosotros mismos.

Andrew Forge\*

\* Andrew Forge, Jacopo Benci y Sylvia Stucky, «A Conversation with Andrew Forge», en *891*, vol. 2, núm. 5 (julio-diciembre de 1985), pág. 33. Citado en Dita Amory, «The Presence of Objects: Still Life in Bonnard's Late Paintings», en Dita Amory (ed.), *Pierre Bonnard: The Late Still Lifes and Interiors*, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 2009.

## Capítulo 1

### La visión espiritual de Henry Corbin

#### Introducción

La obra de Henry Corbin debería ser considerada una excepcional expresión de la suprema importancia del individuo y del lugar central de la Imaginación en la experiencia humana. Pero el lugar que ocupa su obra respecto de las diversas disciplinas académicas es tan especial que resulta imposible categorizarla de manera adecuada. Ésta es una de las razones de que su pensamiento sea escasamente apreciado tanto dentro como fuera del mundo de los estudios relativos al islam. Sus intereses son eclécticos y muy amplios, y desafían todas las fronteras tradicionales de la erudición académica y, dirían algunos, también del sentido común. No hay duda de que sus escritos parecen situarse, al menos en una primera lectura, dentro de los estudios islámicos, y los lectores con poco o ningún conocimiento de la materia los encontrarán de difícil acceso sólo por esa razón. Pero su postura es menos la de un erudito que la de un seguidor de ciertas formas de misticismo que, como se comprueba al leer

sus textos, escapan a las fronteras del islam y se extienden también al zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y otros espacios. Su planteamiento ha confundido, y con frecuencia distanciado, a muchos miembros de la comunidad académica. Fue platónico en un mundo de historicistas, y sus colegas naturales eran los teólogos más que los historiadores. Además de la complejidad, dificultad y peculiaridad de su pensamiento, se dedicó a trabajar una visión de Irán, o, más exactamente, de la antigua Persia, como una especie de reino mediador entre las religiones de Oriente y de Occidente. Es significativo que una de sus pasiones fueran las visiones místicas de Emanuel Swedenborg, a quien D. T. Suzuki, el gran estudioso del budismo zen, llamó el «Buda del Norte».<sup>1</sup>

Pero aquí encontramos otra característica de la obra de Corbin que para algunos estudiosos ha resultado difícil de aceptar. Corbin seguía a la Imaginación adondequiera que ésta le condujese. Y por eso las figuras marginales que pueblan las historias de las grandes religiones eran a menudo sus favoritas: Swedenborg y Jakob Böhme, alquimistas y cabalistas, sufíes e ismailíes, poetas y visionarios de toda índole que adoptaron posturas contrarias a las ortodoxias poderosas y dominantes de su tiempo eran queridos por él de forma especial. No se puede decir, sin embargo, que Corbin permaneciese fuera del mundo erudito «tradicional». Estaba sólidamente anclado en la filosofía y la teología de Occidente, tanto antiguo y medieval como moderno, incluidos los filósofos y pensadores religiosos contemporáneos más importantes.

Una de las características de su obra, que revela su genio particular, es su capacidad y disposición a traspasar fronteras que para otros marcan los límites bien definidos e independientes de los diversos campos del conocimiento. Su enorme talento como lingüista fue ciertamente crucial para

su visión transcultural y polivalente, pero su extraordinaria capacidad para moverse de forma simultánea entre las huellas de culturas y tradiciones intelectuales dispares es la marca de algo más que un virtuosismo lingüístico. Creo que su capacidad de traspasar límites revela a Corbin como un pensador verdaderamente posmoderno. Se negó con firmeza a quedar encerrado por la estrechez de la ortodoxia histórica dominante, prefiriendo adoptar lo que a algunos críticos les parece un eclecticismo histórico peligroso y mal concebido. Pero se embarcó pronto y de manera independiente en lo que llegaría a ser el sello distintivo de un tipo de acercamiento posmoderno a la realidad: la desarticulación de los fundamentos de los modos literales y totalitarios de conocer en favor de algo más difícil y sutil, que era para Corbin una extensión de lo que los filósofos medievales conocían como teología negativa o *apofática*. Esta actitud fundamental hacia el conocimiento humano y hacia el *ser* humano es necesaria para comprender la visión de Corbin del *mundo imaginal*. Y es ésta una visión radicalmente *poética* y no discursiva del conocimiento. En la tradición occidental moderna podemos encontrar las raíces de este tipo de visión «romántica» no sólo entre los poetas, sino también en las obras de las diversas figuras esenciales del panteón de Corbin: Johann Georg Hamann, Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche.

Corbin nos dice que, en la tradición occidental moderna, el mundo de la Imaginación ha sido dejado a los poetas. Él lo reclamaba para la filosofía y la teología, y colocaba la Imaginación en el núcleo mismo de la vida humana, porque creía, junto con Ibn ‘Arabi, que está en el centro mismo de la realidad. Esto resulta marcadamente «posmoderno»; la vuelta a la Imaginación –o, de forma menos amenazante, quizá, hacia lo «literario»– caracteriza a gran parte del pen-

samiento filosófico y teológico occidental al menos desde Kierkegaard y Nietzsche en adelante. De forma más significativa para Corbin, Martin Heidegger situaba la hermenéutica, y no la lógica abstracta o el materialismo histórico, en el núcleo mismo del ser y el conocer humanos. Pero a diferencia de Heidegger, que quería liberar a la Imaginación de la teología, Corbin volvió su mirada hermenéutica hacia una visión teológica que no es estrechamente cristiana, sino que abarca toda la tradición profética, desde Abraham y los profetas del Antiguo Testamento, pasando por Jesús y siguiendo por Muhámmad y, tal vez, otros todavía por llegar. De este modo, acaso anticipó en varias décadas el «giro teológico» de la fenomenología contemporánea orientándose ya en una dirección íntegra y esencialmente ecuménica. Entre los teólogos y filósofos modernos, tal vez sólo Henry Corbin, con un profundo conocimiento del griego, el latín, el alemán, el persa y el árabe, fue capaz de ver las religiones del Libro con una claridad lo bastante apasionada para captar sus puntos comunes esenciales y mostrarnos cómo podríamos reimaginar el núcleo de esas tradiciones para introducir las vivas e íntegras en un nuevo mundo cosmopolita libre de los fundamentalismos y conflictos que casi han eclipsado el mensaje profético a lo largo de su dilatada historia.

Las cuestiones que plantea su obra abarcan todo el ámbito de la tradición profética, desde el zoroastrismo hasta los mormones e incluso más lejos. En una fase temprana de su desarrollo como pensador, su encuentro con los escritos gnósticos y místicos islámicos constituyó una profunda confirmación de su rechazo a aceptar la separación entre filosofía y revelación que caracteriza el pensamiento occidental al menos desde el Renacimiento. Creía Corbin que el pensamiento verdaderamente filosófico debe ser siempre teo-lógico, y que teología y filosofía carecen de sentido a

menos que conduzcan a una transformación espiritual. La unidad de propósito así planteada justifica su uso del término *teo-sofía* para nombrar la actividad en la que estaba comprometido y que, según él la entendía, era tanto racional como inspirada.<sup>2</sup> Dado que intelecto y revelación son componentes inseparables de la transformación espiritual, la teosofía debe consistir sobre todo en la contemplación y la *interpretación* de aquello que ha sido revelado: la Palabra revelada, el Texto Divino, ya sea el Libro Santo o el propio texto de la Creación. Por consiguiente, la práctica espiritual contemplativa, transformadora, es hermenéutica.

El proyecto de Corbin se puede relacionar con las preocupaciones hermenéuticas y teológicas de la filosofía contemporánea, pero es mucho más amplio en su alcance y más ambicioso en sus objetivos. Supone como contexto una concepción postislámica ecuménica e inclusiva de la Profecía que tiene mucho en común con la de William Blake, y apunta no a una comprensión racional sino a la *metanoia* entendida como una revolución en la vida del individuo. En última instancia, el objetivo es la angelomorfosis, que la Iglesia cristiana ortodoxa conoce como *theosis*: la divinización o deificación de la persona humana a través de la gracia.

Y, sin embargo, en un sentido crucial, su proyecto es *más restringido* en su alcance que la hermenéutica según ésta ha llegado a ser comprendida. La hermenéutica que él defiende nunca pretende «explicar el texto» por la evaluación de los efectos de fuerzas o influencias exteriores o mediante el tejido de una red de relaciones causales externas. El texto no es un hecho objetivo para ser interpretado; más bien proporciona el *con-texto* para un diálogo interpersonal de *interpretación mutua* entre el lector y la Palabra. El énfasis se pone en el diálogo y la primacía de la persona. Oponiéndose a todos los reduccionismos que tratan de explicar textos,

personas o cosas, dando cuenta de sus causas materiales, sociales e históricas, Corbin coloca a la persona en el centro de su ontología. Los acontecimientos del mundo son los atributos de las personas que los realizan y expresan sus modos de ser. Nuestra comprensión de lo que se supone que son «hechos objetivos» expresa un modo de *nuestro* ser. Su afirmación es incondicional: el individuo es *la realidad primera y última*. Y las personas somos «seres lingüísticos» de los pies a la cabeza, *somos* nuestras voces. Ésta es la razón de que la hermenéutica proporcione la metáfora básica para la comprensión. Los acontecimientos o actos de comprensión son las acciones de un sujeto expresadas como un *verbo*, cuya realidad se deriva de la persona que *lo conjuga*.<sup>3</sup>

Para Corbin, la persona «nunca puede ser deducida ni explicada»:

Para nosotros, el *hecho* primero y último, el acontecimiento inicial y supremo, son precisamente esas personas, sin las cuales nunca podría haber lo que llamamos «acontecimiento». Es, pues, necesario invertir la perspectiva de la óptica vulgar, de modo que la hermenéutica del individuo humano sustituya a la pseudodialéctica de los hechos, aceptada hoy en día en todas partes y por todos como una evidencia objetiva. [...] *La hermenéutica como ciencia de lo individual* se opone a la dialéctica histórica como alienación de la persona.<sup>4</sup>

Esta inversión de la perspectiva tiene su analogía exacta en la diferencia entre un cuadro y un icono. En el espacio de un cuadro del Renacimiento, las líneas de la perspectiva desaparecen en el infinito. Éste es el espacio público infinito en el que la realidad exterior, objetiva, «tiene lugar». Puede aparecer entonces un drama con un significado común a todos. Un icono es un objeto de un orden completamente

diferente. No es un «cuadro», y el «espacio» no está detrás del plano de la tabla. Es una realidad dialógica, y las líneas de perspectiva convergen en la persona implicada en el diálogo con la realidad del símbolo mostrado.

Al conceder «toda la realidad a los hechos», nos hemos «dejado atrapar en la red de irrealidades que nosotros mismos hemos construido y cuyo peso recae sobre nosotros en forma de Historia». Si podemos reclamar la idea del «sujeto real», entonces no podemos ser seducidos por el nihilismo de un determinismo que nos reduce nada más que al efecto de causas que ya han «pasado». Tal nihilismo hace de nosotros el resultado pasajero, efímero, de acontecimientos que se han ido para siempre y que eran en sí mismos tan pasajeros como efímeros. Pero la hermenéutica de Corbin del *lenguaje personal* nos recuerda que pasado y futuro se expresan siempre mediante verbos conjugados por un sujeto para quien el único tiempo es el presente. Son, por lo tanto, dimensiones de esa persona, «pues de ella depende, de la amplitud de su inteligencia y de la generosidad de su corazón, abarcar la totalidad de la vida [...] [y] totalizar en sí misma todos los mundos» en la dimensión de su presente.<sup>6</sup>

Corbin luchó toda su vida contra lo que denominaba «monismo». Ésta es una forma de vida en la que el monoteísmo puede degenerar cuando cae presa del literalismo y el fundamentalismo, que son sus tentaciones siempre presentes. Su «personalismo» multiplica realidades en una pluralidad de personas concretas en diálogo perpetuo. Toda la realidad se convierte en «personal», incluido el tiempo. El tiempo real es *tiempo concreto*, el tiempo de las personas. El tiempo abstracto «de todos y de nadie» supone la abolición del pluralismo y hace posibles los totalitarismos. El «¡no!» que él insiste en que gritemos «saca su energía del relámpago cuya vertical une el cielo con la tierra, no de una

línea de fuerza horizontal que se pierde en una ilimitación de la que no surge ningún sentido».<sup>7</sup>

La obra de Corbin tiene que ser puesta en diálogo con el pensamiento contemporáneo. Dado su amplio eclecticismo y su estima por los márgenes heréticos de la religión organizada, parece adecuado que exista una amplia variedad de enfoques para evaluar el significado de su obra y muchas opiniones diferentes en cuanto a cómo podemos apropiarnos de ella y utilizarla en la vida espiritual e intelectual de nuestro tiempo. Las abarcantes cuestiones que plantea implican nada menos que la naturaleza de la tradición profética en su conjunto, lo que ha sido y lo que podría ser su futuro.

No existe de momento ninguna biografía de Henry Corbin. Es necesario cierto conocimiento de su vida y del contexto en el que se elaboró su obra para comprender el alcance y la importancia de su pensamiento. El resumen que sigue a continuación ofrece los datos esenciales.

### **Esbozo biográfico**

Los detalles exteriores de su vida son tan simples y tan claros como se podría esperar de un hombre que dedicó toda su existencia a leer, escribir y enseñar. Lo excepcional radica en su prodigiosa producción como erudito, e incluso más aún en la variedad y profundidad de sus intereses. Incluso una breve reseña de todo ello resultaría abrumadora, y muchas cosas se han omitido aquí en aras de la brevedad.

Corbin nació en París el 14 de abril de 1903. Su madre murió seis años más tarde, y quedó a cargo de sus tíos, Amélie y Émile Petithenry. Su salud era frágil, lo que a me-

nudo fue causa de interrupciones en sus estudios. Pronto demostró la sensibilidad a la música que tan evidente resulta a lo largo de su obra, y estudió órgano y teoría musical. A los veintitrés años escribía: «El ritmo de la música es el ritmo de mi alma». Fue educado en la tradición católica y recibió un diploma en filosofía escolástica del Instituto Católico de París en 1922. Tras cursar sus estudios en la Sorbona como alumno del prestigioso erudito tomista Étienne Gilson, en 1925 obtuvo su licenciatura de filosofía con una tesis sobre *El avicenismo latino en la Edad Media*. El mismo año, empezó a estudiar árabe y sánscrito, y comenzó lo que él llamó un «notorio período de ascetismo mental». Corbin quedó fascinado por la erudición y la enseñanza de Gilson. En un ensayo escrito el último año de su vida, Corbin escribió: «Éste fue mi primer contacto con la filosofía islámica. Descubrí en ella la complicidad entre cosmología y angelología [...], y esta preocupación angelológica no me ha abandonado ya a lo largo de mi vida».<sup>8</sup>

Durante el mismo período, asistió a las clases de Émile Bréhier sobre la relación entre Plotino y las *Upanishad*. Acerca de esto decía: «¿Cómo un joven filósofo ávido de aventura metafísica se habría resistido al llamamiento a profundizar en las influencias o las huellas de la filosofía india en la obra del fundador del neoplatonismo?».<sup>9</sup> En 1926 conoció a Joseph Hackin, director del Museo Nacional de Arte Asiático. Después del encuentro, Corbin dijo que estaba lleno de una alegre certeza, y afirmó: «Vi entonces el vínculo entre mis estudios de filosofía medieval y la metafísica hindú». En 1928 recibió un diploma por su trabajo *Estoicismo y agustinismo en la obra de Luis de León*, el teólogo español del siglo XVI.

En 1929 recibió su diploma de árabe, persa y turco. En abril de ese año, empezó a trabajar en la Biblioteca Nacio-

nal, donde en octubre conoció a Louis Massignon, entonces director de Estudios Islámicos en la Sorbona. La atracción de Corbin por el elemento místico en los estudios orientales se reafirmó con el contacto con Massignon. Sobre éste, escribió Corbin:

Su alma de fuego, su audaz penetración en los arcanos de la vida mística del islam, donde nadie antes había penetrado de esa forma, la nobleza de su indignación ante la cobardía del mundo, todo ello dejaba inevitablemente su huella en el espíritu de sus jóvenes oyentes.<sup>10</sup>

Le visitó el 13 de octubre, y fue sin duda entonces cuando Massignon le dio la copia litografiada del *Hikmat al-Ishraq* de Shahab al-Din Suhrawardi que debía cambiar su vida. De este momento decisivo, dijo Corbin:

Le hablé de las razones que me habían llevado como filósofo al estudio del árabe, de las preguntas que se me planteaban sobre las relaciones entre la filosofía y la mística, y de lo que conocía, por un breve resumen en alemán, de un tal Suhrawardi [...]. Entonces Massignon tuvo una inspiración del cielo. Había traído de un viaje a Irán una edición litografiada de la obra principal de Suhrawardi. [...] Con los comentarios, constituía un grueso volumen de más de quinientas páginas. «Tenga», me dijo, «creo que en este libro hay algo para usted.» Ese «algo» era la compañía del joven Shaykh al-Ishraq, que ya no me ha abandonado en toda mi vida. He sido siempre platónico (en el sentido amplio de la palabra, por supuesto); creo que se nace platónico como se puede nacer ateo, materialista, etcétera. ¡Misterio insondable de las elecciones preexistentiales! El joven platónico que yo era entonces no podía sino enfervorizarse con el contacto con quien fue el «Imam de los platónicos de Per-

sia». [...] Por mi encuentro con Suhrawardi, mi destino espiritual para el paso por este mundo estaba sellado. Ese platonismo se expresaba en los términos de la angelología zoroastriana de la antigua Persia, iluminando el camino que yo buscaba.<sup>11</sup>

En 1929 conoció al orientalista sueco H. S. Nyberg, que entre otras cosas era un eminente estudioso del zoroastrismo y a quien Corbin visitaría en Suecia en 1932.

Pero sus intereses se extendían mucho más allá de los vastos paisajes del platonismo, la escolástica occidental, el zoroastrismo y la mística islámica. Durante la década de 1920 y principios de la de 1930 prosiguió de forma simultánea estudios que por sí solos le habrían marcado claramente como un brillante y ecléctico teólogo protestante. Se entregó con intensidad a la tradición teológica alemana, lo que más tarde llamaría el «linaje de la hermenéutica»: Martín Lutero, Böhme, Hamann, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Heidegger y Karl Barth. En 1931 fue cofundador de una revista de corta vida para la renovación teológica, inspirada en los escritos de juventud de Barth. Impartió clases y escribió ensayos sobre Lutero, Kierkegaard y Hamann, del que también tradujo su *Aesthetica in nuce*. Durante el mismo período, publicó traducciones de Suhrawardi en 1933, 1935 y 1939.

En 1930 se produjo un acontecimiento determinante en la odisea espiritual de Corbin: su lectura de la decisiva obra de fenomenología de Heidegger *El ser y el tiempo*. Los dos filósofos se encontraron por vez primera en Friburgo en 1931. Corbin viajaría allí de nuevo en 1934 y 1936. Su traducción de una selección de trabajos de Heidegger apareció en 1939.

En abril de 1939 Corbin realizó la última de sus varias visitas a Nikolái Berdiáyev en París. Sin duda Hadi

Fakhoury está en lo cierto al afirmar que Berdiáyev tuvo una importante influencia en el pensamiento de Corbin a lo largo de su vida. Dice Fakhoury:

En Berdiáyev, Corbin encontró un espíritu afín y una fuente de continua inspiración. En efecto, de todos los pensadores contemporáneos que influyeron en Corbin, Berdiáyev fue el que tuvo un impacto más importante y duradero sobre su pensamiento. Berdiáyev es el único filósofo contemporáneo en quien Corbin se interesa de manera continuada y creciente, como ponen de manifiesto sus frecuentes referencias a él en sus trabajos desde 1953 hasta *En islam iraníen* [Sobre el islam iraníen]. Entre los muchos temas importantes que Corbin heredó de Berdiáyev, podemos mencionar brevemente el rechazo del historicismo y de la socialización de la vida espiritual, la interpretación teosófica de Sophia, la noción de metahistoria, la idea de la creatividad divino-humana (teándrica) y una comprensión escatológica del cristianismo que apuntaba hacia la realización de una *Ecclesia Spiritualis*. Con relación al filósofo ruso, Corbin diría más adelante: «Si he sido capaz de afrontar libremente como filósofo los problemas filosóficos a los que me he enfrentado, creo que se lo debo en gran medida a Berdiáyev». Se podría argumentar que Berdiáyev fue uno de los filósofos contemporáneos más próximos a la manera de pensar de Corbin.<sup>12</sup>

Todavía no se ha realizado un estudio detallado de la deuda de Corbin con Berdiáyev. Cuando se haga, supondrá una adición sustancial a la interpretación que podemos hacer de su obra.<sup>13</sup>

En 1933, Corbin se casó con la mujer que sería la compañera de toda su vida, Stella Leenhardt, hija del pastor y etnólogo Maurice Leenhardt y de Jeanne André-Michel. En 1939, los Corbin viajaron a Estambul para lo que en

principio iba a ser una estancia de seis meses, a fin de reunir manuscritos para una edición crítica de Suhrawardi. Corbin ejerció allí como el único miembro del Instituto Francés de Arqueología hasta el final de la guerra. Cuando en septiembre de 1945 llegó su sustituto, los Corbin viajaron por primera vez a Teherán, en cuya universidad él impartiría enseñanza durante muchos años. Corbin llegó a amar profundamente a Irán, al que denominaba «país color de cielo». Regresaron a París en julio de 1946, tras una ausencia de siete años.

En 1949, Corbin asistió por primera vez a las conferencias del Círculo Eranos en Ascona (Suiza), convirtiéndose en una de sus figuras principales junto con C. G. Jung, Mircea Eliade, Gershom Scholem, Adolf Portmann y otros muchos. En 1954 sucedió a Massignon en la cátedra de islam y religiones de Arabia en la Sorbona, y fue en la década de 1950 cuando se publicaron por vez primera en francés las tres importantes obras en las que se sustenta en gran parte su reputación en el mundo de habla inglesa: *Avicena y el relato visionario*, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi* y *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Su obra magna en cuatro volúmenes, hasta ahora no traducida al inglés, es *En islam iraníen: aspects spirituels et philosophiques* [Sobre el islam iraníen: aspectos espirituales y filosóficos], que apareció entre 1971 y 1973. A partir de 1950, su tiempo se dividió entre Teherán, París y Ascona. Pasó su vida enseñando, escribiendo, impartiendo conferencias y editando manuscritos persas y árabes. Su obra publicada comprende más de doscientas ediciones críticas, traducciones, libros y artículos. Presentó su último trabajo, «L'élément dramatique commun aux cosmogonies gnostiques des religions du Livre» [El elemento dramático común a las cosmogonías gnósticas de las religiones del Libro], en junio de 1978.

He aquí un extracto de la memoria de Stella Corbin de sus últimos días:

El 26 de septiembre, el médico autoriza el regreso al domicilio de la Rue Odéon. Henry, encantado, apenas duerme, hace planes para finalizar sus trabajos, y luego, ligeramente preocupado, pregunta al doctor: «¿Piensa que podré terminar este libro?». El doctor Gonnot responde: «¡Oh! Le conozco. Incluso si tuviera cien años por delante me haría la misma pregunta. Seguiría teniendo algún otro libro urgente que terminar... y muchos más después». Corbin replicó: «¡Tal vez! Pero, ya ve, con mis libros estoy luchando contra lo mismo que usted. Cada uno a su manera, usted como médico, y yo como historiador de las religiones, estamos implicados en la misma batalla, en una misma campaña contra la muerte».<sup>14</sup>

Corbin murió el 7 de octubre de 1978, a los setenta y cinco años, y fue enterrado en el viejo cementerio de Montmorency, pocos kilómetros al norte de París.

## **El legado de Henry Corbin**

### **EL PROYECTO DE UNA VIDA**

La geografía del mundo de Corbin es tan vasta y variada que es imposible describirla de manera breve. Y cuáles de los numerosos tesoros ocultos en los exuberantes paisajes y los impresionantes territorios que recorren sus escritos capten la atención de cada uno dependerá mucho del camino que se tome y de la personalidad de cada cual. Quiero bosquejar con grandes trazos los contornos de lo que ahora me parecen las principales características de su visión de la rea-

lidad, y espero que esto anime a otros a explorar su mundo por sí mismos. Mi visión del conjunto de su obra ha cambiado ligeramente a lo largo de los años, y he pensado tanto en ella que no estoy en absoluto seguro de poder pretender ya ninguna objetividad. No voy a preocuparme aquí por hacer un resumen cuidadoso y equilibrado, que ya traté de ofrecer en *The World Turned Inside Out* [El mundo vuelto del revés], pero creo que no confundiré demasiado a nadie.

Henry Corbin es conocido principalmente como estudioso del misticismo islámico. Y en efecto lo fue, y uno de los más importantes del siglo xx. Algunos lo han criticado por lo que se podría considerar un excesivo entusiasmo por su tema y un partidismo impropio de un investigador. Ha sido acusado, con buenas razones, hasta donde soy capaz de juzgar, de dar una imagen incorrecta de Ibn 'Arabi, de poner demasiado énfasis en los aspectos místicos de los escritos de Suhrawardi, de ver el islam sólo a través de los ojos chiíes, de tener una actitud algo laxa hacia los estándares de la erudición histórica y de infravalorar absolutamente los aspectos no místicos del islam tal como, de hecho, lo practica la mayor parte de los musulmanes. Para comprender por qué la obra de Corbin ha molestado a tantas personas y por qué a veces ha sido incluso atacada con burla y con desdén, es preciso comprender qué era lo que él intentaba hacer. Una vez entendido su propósito, podremos juzgar en qué medida lo logró o fracasó.

Corbin fue un teólogo, filósofo y místico cristiano protestante radical y creativo. Vivió su vida como una búsqueda apasionada y devoradora del significado interior de las religiones del Libro. Esbozó una visión unificada del gran movimiento de la tradición profética en su conjunto, desde Zoroastro en el segundo milenio a.C., en las montañas de algún lugar de Asia Central, hasta Joseph Smith y

los mormones en el siglo XIX, en las montañas del oeste de Norteamérica, e incluso más acá. Fue un estudiante apasionado de la mística islámica, y en particular de Irán, pero su movimiento espiritual hacia el Este era parte integral de una búsqueda que había empezado mucho antes. Muchas personas que leen sus libros se sorprenden al descubrir que fue el primer traductor de Heidegger al francés. Pero desde la perspectiva de Corbin no hay nada de extraño en ello. Estaba inmerso en la mística y la teología alemanas, y veía la obra de Heidegger como una continuación de la estirpe de hermeneutas bíblicos que incluye a Lutero, Hamann y Schleiermacher. Y pensaba que el mérito principal de Heidegger radicaba en haber hecho de la hermenéutica la tarea central de la filosofía y, en realidad, de la vida humana. Pero mientras que Heidegger trataba de hacerlo sin referencia a la trascendencia, Corbin ve perspectivas que se abren más allá, a mundos que Heidegger «no había previsto». Por eso, desde el punto de vista de Corbin, *El ser y el tiempo* es un momento de una conversación transcultural que incluye ese concepto central de la hermenéutica chií, el *ta'wil*. Y no debería sorprender que el ejemplar de Corbin de ese texto alemán contenga comentarios añadidos por él en árabe. S. H. Nasr, que enseñó con Corbin en Teherán, ha dicho:

Corbin [...] traducía el término «fenomenología» [...] a los estudiantes de habla persa como *kashf al-mahjub*, literalmente «rasgar el velo para revelar la esencia oculta», y consideraba que su método [...] era una hermenéutica espiritual tal como se entendía en el pensamiento clásico sufí y chií.<sup>15</sup>

Su apego al chiismo iraní era profundo. Dice Nasr:

Cuando hablaba de chiismo, acostumbraba a decir «nosotros» y se identificaba con el chiismo en espíritu y en mentalidad. [...] Corbin mostraba un apego a esta rama del islam que no era ya el del habitual investigador occidental entregado al tema de su investigación. Era más bien una participación en el mundo espiritual en el que se puede decir que se situaba la fe de Corbin.<sup>16</sup>

No obstante, era muy consciente de que había diferencias importantes entre su propia fe y la del creyente tradicional. Él era defensor de una teología del Espíritu Santo enraizada en lo que consideraba el núcleo común de las tradiciones místicas de todas las religiones proféticas. Su versión del cristianismo sería irreconocible para muchos cristianos, puesto que negaba la doctrina central de la Encarnación, aunque no era un converso al islam. No era ni judío, ni cristiano ni musulmán, sino más bien algo muy antiguo y al mismo tiempo radicalmente nuevo. Hay incluso algo posmoderno en su disposición a cruzar con facilidad fronteras culturales, históricas y espirituales que otros encuentran inviolables. Pero no hay nada «relativista» o nihilista en su espiritualidad. Ya avanzada su vida, dijo:

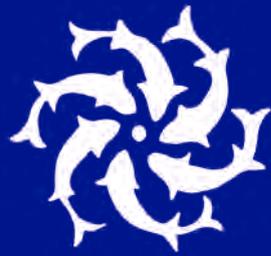
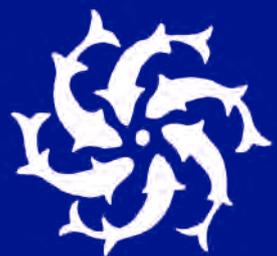
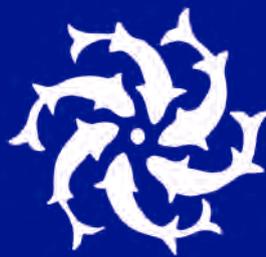
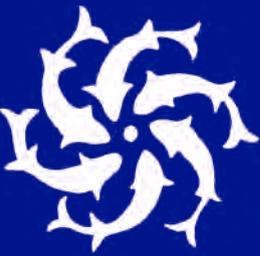
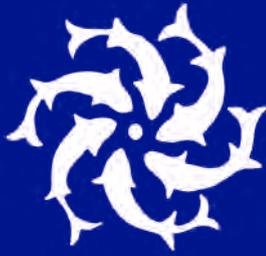
Ser filósofo es emprender el camino, no contentarse con alguna teoría sobre el mundo, ni siquiera con una reforma, ni con una transformación ilusoria de las condiciones de este mundo. Es aspirar a la transformación de sí mismo, a la metamorfosis interior que designa la expresión «nuevo nacimiento» o «nacimiento espiritual» [...]. La aventura del filósofo místico es esencialmente un viaje, un encaminarse hacia la Luz.<sup>17</sup>

El proyecto de Corbin es filosófico y teológico, más que estrictamente histórico y descriptivo. Esto le distingue

de la gran mayoría de los investigadores contemporáneos. Como comentaba un amigo y colega: «Vivía en un mundo en el que, como solía decir con ironía, la mayor parte de sus contemporáneos llevaban muertos mil años».<sup>18</sup> Era platónico en un mundo en el que esta metafísica había pasado de moda hacía mucho tiempo. Y su completa aversión por el historicismo hizo de él un elemento en verdad extraño y ajeno al colectivo de investigadores de mentalidad historicista.

Por encima de todo, Henry Corbin era defensor de la libertad de la Imaginación y enemigo implacable de toda clase de fundamentalismos e historicismos. Se erige como adalid del espíritu humano individual contra el poder de las instituciones sociales de cualquier tipo, religiosas, políticas, académicas. Su obra nos ofrece un ejemplo de cómo se podría vivir la prohibición mosaica de la idolatría. Cada vez que descubrimos una nueva verdad, nos aferramos a una nueva moda, creemos en una nueva idea, en un nuevo salvador –sea en ciencia, arte, política, espiritualidad o religión–, erigimos otro ídolo. Toda la metafísica de Corbin nos desmiente la falsa seguridad de confiar en algo fijo e inamovible. La Imaginación nunca se detiene. Decía Corbin:

La idolatría consiste en inmovilizarse ante un ídolo porque se lo ve como algo opaco, porque se es incapaz de discernir en él la invitación oculta que ofrece a ir más allá. En consecuencia, oponerse a la idolatría no consiste en destruir los ídolos, en practicar un iconoclasmo ciego dirigido contra cualquier imagen interior o exterior, sino, más bien, en hacer el ídolo transparente a la luz contenida en él, lo que significa, en definitiva, transmutar el ídolo en icono.<sup>19</sup>



De los cinco libros que Tom Cheetham ha consagrado a la obra del gran islamólogo francés Henry Corbin (1903-1978), es este volumen el que dedica mayor extensión y profundidad a descifrar el término árabe *ta'wil*, que conforma en sí mismo el concepto más importante de todo el corpus corbiniano. *Ta'wil* es la interpretación espiritual del sentido interior del Corán, que debe distinguirse de su lectura literal para convertirse en la tarea esencial de cualquier búsqueda espiritual.

Tras ofrecer una visión general de la vida y obra de Corbin, que tanto amplió el contexto hermenéutico de las religiones, la espiritualidad contemporánea y la teoría y práctica del arte, especialmente de la poesía, Cheetham nos va desvelando el concepto ismailí de la gnosis del tiempo cíclico y ciertos relatos visionarios de Avicena, para explicar el sentido interior e integral de la Palabra en los textos sagrados e introducirnos en la hermenéutica del retorno al sentido original. Pero la idea central de este ensayo es la Imaginación, con mayúsculas, como potencia espiritual. El autor intenta clarificar las diferencias entre las perspectivas de Corbin, Jung y Hillman sobre su naturaleza. Algo que «no es un ejercicio meramente erudito», dice Cheetham, «desde el momento en que constatamos el papel esencial que juega en el gran esquema de las cosas, cómo influye decisivamente en lo que cada cual imagina y cómo uno responde a las demandas que crea la propia Imaginación».

Tom Cheetham, además de sus cinco libros sobre las implicaciones de la obra de Henry Corbin en el mundo contemporáneo, ha escrito un volumen de poemas. Es miembro de la Academia Temenos –fundada por Kathleen Raine y dedicada al fomento de las artes de la Imaginación– y profesor adjunto de la Universidad del Atlántico en Bar Harbor, Maine.

