

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.01

[pp. 17-19]

De Heidegger a Corbin

José Antonio Antón Pacheco

Universidad de Sevilla

En 1981, el número de los *Cahiers d’L’Herne* dedicado a Henry Corbin, bajo la dirección de Christian Jambet, publicaba *De Heidegger à Sohrravardi*, seguido de un *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*. Se trataba de texto de una entrevista concedida por Corbin a Philippe Némo el 2 de junio de 1976 en Radio France-Culture. El texto en cuestión es un precioso y esclarecedor relato de la trayectoria filosófica, espiritual y vital de Henry Corbin, desde sus inicios como alumno de Étienne Gilson y Louis Massignon hasta su completa dedicación a la filosofía chií. Naturalmente, en este trayecto la figura de Heidegger y su pensamiento ocupan un lugar prioritario.

En la relación de los principales hitos que le van sucediendo a Corbin, naturalmente se encuentra su relación con el pensador alemán. Como se sabe, Corbin fue el primer traductor de Heidegger al alemán y ambos mantuvieron un profundo diálogo filosófico que a la postre fue decisivo para la evolución corbiniana. Aquí se debatían los conceptos de existencia, hermenéutica, fenomenología que acompañarán toda la actividad posterior del francés (“Nunca he dejado de ser un fenomenólogo”, dirá Corbin). Y también, en íntima relación con esos conceptos, las ideas de *cairós* y *parusía*, pues también San Pablo, Karl Barth y la teología dialéctica forman parte del círculo de intereses que alienta a Corbin y al Heidegger de ese momento. Pero el horizonte desplegado por la experiencia del Ser en Heidegger no es la misma que el horizonte desplegado por la experiencia del Ser en Corbin. Para la expectativa corbiniana la analítica de *Ser y Tiempo* quedará corta, frustrada y sin proyección, de la misma manera que la *Dogmática* de Karl Barth (del que asimismo

se aleja después de haberlo traducido, también por primera vez, al francés). Entonces la senda de Corbin se encauza directamente hacia Sohrevardi (autor al que, por otro lado, ya había estudiado y traducido).

Naturalmente, quien dice Sohrevardi dice Mani, Avicena, Ibn Arabí o Mulá Sadra Shirazi (o Boehme, o Swedenborg). Lo que se abandona no es un autor en particular, ni siquiera una filosofía particular: de Heidegger a Sohrevardi significa la apertura a una perspectiva metafísica distinta ante el agotamiento y agostamiento de una determinada filosofía occidental, la que precisamente representa Heidegger.

De Heidegger a Corbin es el relato del trayecto vital de un espíritu al mismo tiempo que una metáfora que indica la insuficiencia de una analítica y la proyección hacia otra apertura originaria del Ser. Por eso De Heidegger a Corbin podía ser también De Heidegger a Guénon, a Coomaraswamy o a Florensky. Ciertamente Henry Corbin, por su rigurosa formación filosófica, delinea con mayor precisión tanto la vinculación con la línea heideggeriana como el abandono de esa misma línea. Y no es que Corbin elimine de la órbita de sus intereses a la hermenéutica, a la filosofía de la existencia o a la fenomenología; es que Corbin ve cumplidas esas opciones en la figura de Sohrevardi (o lo que ella representa).

Así, pues, si en un momento Corbin tituló De Heidegger a Sohrevardi la descripción de su salto cualitativo a una aurora del Ser (el Oriente de las luces de los *isrâquîyûn*), De Heidegger a Corbin bien puede describir, asimismo, el vislumbre de otro horizonte ontológico.

Cuáles sean los signos distintivos de la expectativa a la que se refiere Corbin, no es éste el lugar de proponerlos. Digamos tan sólo que, como anunciábamos, no se trata de renunciar a los planteamientos esenciales de la filiación heideggeriana sino de buscarles otros campos de acción. O como dijo el propio Corbin: “Utilizo la misma llave hermenéutica que Heidegger, pero con esa llave abro puertas distintas a las que abre Heidegger”. Creo que todos podemos intuir cómo es el fenómeno hecho presente por el existir (por el salir al encuentro) corbiniano. Unidad, claridad, aparecer, presencia, manifestación, ocultamiento, interpretación, trascendencia, inmanencia... se convierten, transmutan o completan en *tauhîd*, *jorrah*, *zâhir*, *bâtin*, *nâ-coyâ-âbâd*, *ta’uîl*, *tashbîh*, *tanzîh*... El influjo de la onto-teología irania en Henry Corbin es tan patente que su misma convicción neocalvinista (con una poderosa ascendencia de Hamann, al que también tradujo, de Kierkegaard y de Barth) se verá sostenida, o en todo caso apoyada, por ideas zoroastrianas, maniqueas e ismaelíes de las que Corbin fue acertado exegeta. Es el problema de la caída, de la deficiencia, de lo que aquí se trata. Y en esta cuestión es claro

el aporte de la experiencia irania. De todas las múltiples referencias a las que podíamos recurrir para ejemplificar sobre esto, cito solamente el artículo *La Sophie éternelle* publicado en la *Revue de culture européenne*, nº 5, 1953, como comentario al libro de C. G. Jung *Antwort auf Hiob* editado un año antes y donde precisamente Jung aborda el problema del mal.

Pero sin duda alguna, la categoría que diferencia de manera clara el discurrir de Corbin con respecto al trayecto de Heidegger, es la de *Alam al-mizâl* o *Mundus imaginalis*. Es decir, la cuestión de la imaginación trascendental o determinación representativa como lugar específico del hombre. No hay mundo imaginal en Heidegger porque no es objeto de interés el ser humano sino el Ser en cuanto ser. Cuando en los años treinta Corbin traducía *Dasein* por *réalité humaine*, ya se veían las diferencias entre el francés y el alemán (las mismas diferencias que motivan que Heidegger abandone el ámbito paulino). Todos conocemos las afinidades existentes entre Heidegger y la escuela de Kioto o el budismo zen. Justamente estas afinidades son las que establecen una barrera, incluso una oposición, entre ellos y el pensamiento corbiniano, pues tampoco entre los filósofos japoneses encontramos la configuración personal como determinación ontológica. En este sentido Corbin se alinea al lado de Unamuno (autor al que siempre reivindicó). En la escuela de Kioto se postula o la Identidad absoluta o el Ser absoluto o el Vacío absoluto, que a la postre significan lo mismo. Las semejanzas con Heidegger son evidentes. También es muy significativa la poca simpatía que Corbin siempre mostró por Eckhart, místico por el que Heidegger sentía auténtica devoción y que tiene una fuerte presencia en su obra, sobre todo en la más tardía. Por el contrario, la mística de Corbin es la de la afirmación (como Ibn Arabí o Swedenborg). Pues el *mundus imaginalis* es “donde se corporalizan los espíritus y donde se espiritualizan los cuerpos”, esto es, la dimensión ontológica del concepto representado, de la imagen, de la determinación personal, concreta e individual. Corbin está lejos de cualquier indeterminación que disuelva la sustancia de la persona. Para Corbin no hay Ser en cuanto ser. Hay Ser en cuanto Ángel, Palabra, Nombre, Libro...

Nota bene: me permito remitir al lector interesado a mi trabajo *La fenomenología en el origen del pensamiento de Henry Corbin*, en *Conciencia: imagen y concepto. Cuadernos del Círculo de estudios espirituales comparados*, Sevilla, 2012.