

## De Heidegger a Sohrevardí

HENRY CORBIN

Conversación con Philippe Nemo

P. N. Henry Corbin, Ud. fue el primer traductor de Heidegger en Francia, posteriormente fue el primero en introducir la filosofía islámica iraní. ¿Cómo se concilian estas dos tareas en un mismo hombre, dado sobre todo, que Martin Heidegger reivindica Occidente como su patria? Su filosofía es típicamente alemana y quizá hay una cierta disparidad entre la ocupación de traducir Heidegger y la de traducir Sohrevardí...

H. C. Es una pregunta que me ha sido planteada a menudo, y he constatado a veces con diversión, el estupor de los interlocutores al descubrir que el traductor de Heidegger y el introductor de la filosofía islámica iraní eran la misma persona. Y preguntarse: ¿cómo pasó del uno al otro? Hace tiempo, intenté decirle durante una conversación que tuvimos poco después del fallecimiento de Heidegger, que esta sorpresa es el síntoma de la compartimentación a priori de nuestras disciplinas con una etiqueta. Decimos: hay los germanistas y hay los orientalistas. Entre los orientalistas hay islamólogos, iranólogos, etc. ¿Pero, como se pasa del germanismo a la iranología? Si aquellos que se plantean esta pregunta, tuviesen una pequeña idea de lo que es la filosofía, la Búsqueda del filósofo, si se imaginaran que los incidentes lingüísticos no son para un filósofo mas que incidentes del recorrido, señalando únicamente variantes topográficas de importancia secundaria, quizá se sorprenderían menos.

Aprovecho la ocasión para decir estas cosas porque me he encontrado con versiones absolutamente fantásticas de mi biografía espiritual. Tuve el privilegio y el placer de pasar unos momentos inolvidables con Heidegger, en Freiburg, en Abril del 1934 y Julio del 1936, es decir, durante el periodo en que elaboraba la traducción de la recopilación de textos publicados bajo el título *¿Qué es la Metafísica?*. Supe con sorpresa que, si yo me había vuelto hacia el sufismo era porque me había decepcionado la filosofía de Heidegger. Esta versión es completamente falsa. Mis primeras publicaciones sobre Sohrevardí datan del 1933 y 1935 (mi diploma de la Escuela de Lenguas Orientales es del 1929); mi traducción de Heidegger aparece en 1938. Un filósofo dirige su búsqueda simultáneamente en diferentes frentes, si se puede decir así, sobre todo si para esta persona, la filosofía no se limita al concepto estrechamente racionalista que algunos han heredado de nuestros días de filósofos del “*Siglo de las Luces*”. ¡Lejos de ello! La búsqueda del filósofo debe englobar un campo suficientemente vasto para que se pueda tener la filosofía visionaria de un Jacob Boehme, la de un Ibn ‘Arabî, la de un Swedenborg, etc. Resumiendo, para recibir los datos de los Libros revelados y las experiencias del mundo *imaginal* como otras fuentes ofrecidas a la meditación filosófica. De otro modo, la *philosophia* no tendría nada que ver con la *Sophia*. Toda mi formación es originalmente filosófica, es por lo que no soy realmente ni un germanista, ni siquiera un orientalista, sino un filósofo persiguiendo su búsqueda allá donde el Espíritu le guíe. Si me ha guiado hacia Freiburg, hacia Teherán, hacia Isfahan, estas ciudades serán para mí siempre, esencialmente, “*ciudades emblemáticas*”, los símbolos de un recorrido permanente.

1. Lo que me gustaría hacer entender, aunque sea desesperadamente en estos pocos instantes – pues sería necesario que escribiese todo un libro – es esto. Lo que buscaba en Heidegger, lo que entendí gracias a Heidegger, es lo mismo que buscaba y que encontraba en la metafísica islámico-iraní, en la obra de personajes de los cuales recordaré mas adelante algunos grandes nombres. Pero con estos últimos, todo se situaba a partir de entonces en un nivel diferente, transpuesto a un registro cuyo secreto explica porqué finalmente, no fue por azar el

que mi destino me comisionara tras la segunda guerra mundial, a Irán, donde todavía ahora, después de más de treinta años, no he cesado de tener contactos y de profundizar lo que fueron la cultura espiritual y la misión espiritual de este país.

Pero desearía y necesito, precisar un poco más, justamente para hacer comprender lo que fueron mi trabajo, mi búsqueda, lo que debo a Heidegger y lo que he conservado de él a lo largo de mi carrera de investigador.

Está, yo diría en primer lugar, la idea de la *hermenéutica*, que aparece ya en las primeras páginas de *Sein und Zeit* (“*Ser y Tiempo*”). El inmenso mérito de Heidegger consistirá en haber centrado sobre su hermenéutica el mismo acto del *philosopher*. Esta palabra “hermenéutica”, cuando se empleaba entre los filósofos, hace cuarenta años, parecía extraña, es decir, bárbara. Y sin embargo, es un término acuñado en el griego, de uso corriente entre los especialistas de la Biblia. Debemos su uso técnico a Aristóteles: el título de su tratado *peri hermêneias* fue traducido en latín *De interpretatione*. Hay una mejor, en el uso filosófico de nuestros días, la hermenéutica, lo que se llama en alemán *das Verstehen*, el “*Comprender*” es el arte o la técnica del “*Comprender*”, tal como lo entendía Dilthey. Un viejo amigo, Bernard Groethuysen, que había sido alumno de Dilthey, la mencionaba siempre durante nuestras conversaciones. Hay en ello, efectivamente, un lazo directo entre el *Verstehen* como hermenéutica en la “*filosofía comprensiva*” de Dilthey y la analítica, la idea de la hermenéutica en Heidegger.

Sin embargo, en Dilthey, esta deriva de Schleiermacher; el gran teólogo del romanticismo alemán, al cual Dilthey había consagrado un enorme trabajo quedando inacabado. Allí mismo volvemos a encontrar los orígenes teológicos, principalmente protestantes, del concepto de hermenéutica del cual hacemos hoy en día un uso filosófico. Desafortunadamente tengo la impresión de que nuestros jóvenes heideggerianos han perdido un poco de vista este vínculo de la hermenéutica con la teología. Para reencontrarla, evidentemente habría que restaurar una idea de la teología bastante diferente de la que se tiene mayoritariamente en Francia en nuestros días, quiero decir que se ha convertido en la criada de la sociología, cuando no es “*socio-política*”. Esta restauración no podrá hacerse más que a través de la hermenéutica práctica en las religiones del Libro: Judaísmo, Cristianismo, Islam, porque es allí donde la hermenéutica se ha desarrollado como un exegeta espontáneo y mantiene en reserva palingenesias futuras.

¿Por qué? Pues porque tenemos en manos un Libro del que depende Todo. Se trata de *comprender* su sentido, pero de comprender su *verdadero sentido*. Tres aspectos: está el acto de *comprender*, el fenómeno del *sentido*, está el descubrimiento de la *verdad* de este sentido. ¿Será este sentido verdadero el que se denomina corrientemente, sentido histórico, o bien un sentido que nos refiere a otro nivel que el de la Historia en el sentido corriente de la palabra? De entrada, la hermenéutica practicada en las religiones del Libro pone en juego los temas y vocabulario familiares a la fenomenología. Lo que me encantaba reencontrar en Heidegger, era en suma, la filiación de la hermenéutica desde el teólogo Schleiermacher, y si me reclamo de la fenomenología, es porque la hermenéutica filosófica es, esencialmente, la llave que abre el sentido oculto (etimológicamente lo *esotérico*) bajo los enunciados exotéricos. Yo no he hecho más que seguir profundizando primero en el vasto campo inexplorado de la gnosis islámica shi'í y después en las regiones de la gnosis cristiana y de la judía que la limitan. Inevitablemente, ya que por una parte, el concepto de hermenéutico tenía un sabor heideggeriano y por otra parte porque mis primeras publicaciones se referían al gran filósofo iraní Sohrawardí, algunos “historiadores” se obstinaban en insinuar “virtuosamente” que había mezclado (*sic*) a Heidegger con Sohrawardí. Pero servirse de una llave para abrir una cerradura, no es en absoluto confundir la llave con la cerradura. Tampoco se trata de utilizar a Heidegger como una llave, sino de servirse de la llave de la cual él mismo se había servido y que estaba a disposición de todo el mundo. Gracias a Dios, hay insinuaciones cuya ineptitud las reduce por sí mismas a la nada y por su parte el fenomenólogo tendría mucho que decir sobre las falsas llaves del historicismo.

Desde este mismo punto de vista, hay un libro, en el conjunto de la obra de Heidegger, del cual quizá no se habla suficientemente. Es cierto que es un libro antiguo, uno de los primeros redactados por Heidegger, pues fue su “*tesis de habilitación*”. Se trata de su libro sobre Duns Scot. Este libro contiene páginas que fueron para mí particularmente esclarecedoras, pues trataban de lo que nuestros filósofos medievales llamaban la *grammatica speculativa*. Saqué de él un provecho inmediato cuando fui llamado a suplir a mi recordado amigo Alexandre Koyré en la sección de Ciencias Religiosas de la *Ecole des Hautes Etudes*, durante los años 1937-1939. Tratándose de la hermenéutica luterana, puse en marcha lo que había aprendido de la *grammatica speculativa*.

Es una noción que, efectivamente, domina la hermenéutica del joven Lutero, la de la *significatio passiva*, sobre la cual trata precisamente la “*gramática especulativa*”. El joven Lutero afronta el versículo del salmo: *In iustitia tua libera me*. ¿Cómo la justicia divina, el aspecto de Rigor opuesto al de Misericordia, podría ser el instrumento de la liberación? El enfrentamiento no tiene solución, en tanto que se hace de esta justicia un atributo que se confiere a un Dios en Sí mismo. Todo cambia, cuando se comprende su *significatio passiva*. Es decir, es la justicia por la cual somos hechos justos. Y así ocurre para los demás atributos divinos, los cuales no pueden ser entendidos (*modus intelligendi*) mas que por su relación con nosotros (nuestro *modus essendi*), y que deberían ser siempre explicados con la adjunción del sufijo “-fico”<sup>1</sup> (l’unifico, el benéfico, el verífico, el santifico, etc...). Es este descubrimiento lo que hizo del joven Lutero, el gran interprete de San Pablo, a la vez que había acabado siendo su víctima. Ahora bien, esta situación hermenéutica, la volví a encontrar con gran frecuencia en los grandes textos de la filosofía mística del Islam. Su especificidad me habría permanecido oculta, si no hubiese dispuesto de la llave de la *significatio passiva*. Un simple ejemplo: el advenimiento del ser en esta teosofía, es la puesta del ser al imperativo: *KN<sup>2</sup>, Esto* (en la segunda persona, no el *fiat*<sup>3</sup>). Lo que está primero, lo que no es ni el *ens* ni el *esse*, sino el *esto*. “¡Se!”. Este imperativo inaugurador del ser, es el imperativo divino al sentido activo (*amr fi’lí*); pero considerado en el ente que hace ser, el ente que nosotros somos, es este mismo imperativo pero en su *significatio passiva* (*amr maf’ûli*).

Creo que podríamos decir que aquí mismo es donde reside el triunfo de la hermenéutica como *Verstehen*, es decir, saber que lo que comprendemos realmente, no es mas que lo experimentado y sufrido por nosotros, es lo que nosotros soportamos en nuestro propio ser. La hermenéutica no consiste en deliberar sobre estos conceptos, es esencialmente, el desvelamiento de lo que pasa en nosotros, el desvelamiento de lo que nos hace emitir tal concepción, tal visión, tal proyección, cuando nuestra *passion* pasa a ser *action*, un soportar activo, profético-poético.

El fenómeno del sentido, que es fundamental en la metafísica del *Sein und Zeit*, es el vínculo entre el significante y el significado. Pero ¿Qué es lo que hace este vínculo sin el cual el significante y significado permanecerían solo como objetos de consideración teórica?

Este vínculo, es el sujeto y este sujeto es la *presencia*, presencia del modo de ser en el modo de comprender. Pre-sencia, *Da-sein*. No quiero volver aquí sobre los motivos que, en su momento, de acuerdo con nuestros amigos, nos hicieron traducir *Da-sein* por realidad-humana. Se lo que tiene de vulnerable, sobre todo cuando, por una negligencia demasiado

---

<sup>1</sup> N.T. Prefijo latino que significa “*que produce*”, así *benéfico* = que produce beneficio

<sup>2</sup> N.T. *KN*, *Kun* (árabe) verbo *Kâna* “*ser*” en árabe, la “*U*” no aparece en la grafía aunque se pronuncie. H. Corbin se refiere al “*Kun fayakun*” (*Se!* y *fue*) imperativo de *Al-lâh* a la Creación para que actualizara su presencia (Corán 36-82)

<sup>3</sup> N.T. *Fiat*, (Latín). Literalmente, dejemos que sea. Orden, decisión, o estatuto de un poder autoritario

frecuente, se omite el trazo de unión del cual habíamos explicado el porqué de su esencialidad. *Da-sein* : estar-ahí, es como se entiende. Pero estar-ahí, es esencialmente, hacer acto de presencia, acto de esta presencia *por* la cual y *para* la cual se desvela el sentido en el presente, esta presencia sin la cual algo como un sentido en el presente, no se habría desvelado nunca. La modalidad de esta presencia humana es de este modo, reveladora, pero de tal manera, que revelando el sentido, es ella misma quien se revela, ella misma que es revelada. Nuevamente, la concomitancia *pasión-acción*.

Resumiendo, el vínculo al cual nos hace estar atentos la fenomenología, es el vínculo indisoluble ente *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 a un cambio en el modo de ser. Los modos de ser son las condiciones ontológicas, existenciales (no digo existencialistas) del “*Comprender*”, del *Verstehen*, es decir, de la hermenéutica. La hermenéutica es la forma propia de la tarea del fenomenólogo.

2. Pasemos al extraño vocabulario ante el cual nos sitúa Heidegger, y que pone duramente a prueba a su primer traductor francés. Pienso en palabras como *Erschliessen*, *Erschlossenheit*; todos los términos que designan los actos por los cuales se revelan las modalidades de la presencia-humana; los términos como *Entdecken*, descubrir, desvelar lo oculto, lo *Verborgen*. Ahora bien, comprobé pronto, que se encontraba el equivalente a estas palabras en al árabe clásico de los grandes teósofos visionarios del Islam.

El puente tampoco es tan difícil de encontrar. Recordaba hace un momento el libro de Heidegger sobre Duns Scot. Sabemos, tal como nos lo ha mostrado Etienne Wilson que Avicena se encuentra en el punto de partida del pensamiento de Duns Scot. Y después, en el siglo XII, gracias a los historiadores de la escuela de Toledo, tuvimos un vocabulario filosófico común, árabe-latin. Denis de Rougemont recordaba no hace mucho con humor, que en aquella época en la que éramos compañeros de juventud, había constatado que mi ejemplar del *Sein und Zeit* llevaba en los márgenes, numerosas glosas en árabe. Ciertamente, creo que me habría sido mucho más difícil traducir el vocabulario de un Sohrawardí, de un Ibn ‘Arabí, de un Mollá Sadrâ Shîrâzî, etc... si no me hubiese entrenado previamente con los ejercicios, las acrobacias que tuve que hacer para traducir el vocabulario alemán inaudito que encontramos en Heidegger. Pienso en los términos árabes como *zâhir*, que significa lo exterior, lo exotérico, o como *bâtin* que designa lo interior lo oculto, lo esotérico. Toda una familia de palabras se organiza alrededor de estos dos términos.

Hay un *zohûr*, la manifestación, el acto de revelarse, de aparecer; *izhâr*, el acto de hacer aparecer, manifestarse; *mozhir*, lo que hace manifestarse; *mazhar*, la forma de manifestación, la forme epifánica; *mazharîya*, la función epifánica de un *mazhar*. En persa, hay términos como *hast-kardan*, hacer ser; *has-konandeh*, lo que hace ser, *hast-kardeh*, *hast-gardîdeh*, lo que es hecho ser. No voy a iniciar un diccionario. Es suficiente con estos pocos términos para ver venir todo el vocabulario de la fenomenología. Así pues, ¿tengo necesidad de insistir sobre el servicio mutuo que pueden darse el conocimiento del vocabulario teosófico islámico y el conocimiento del vocabulario de la fenomenología? Ello, a pesar de la diferencia en el nivel de objetivo que mencionaré enseguida.

Hay efectivamente, lo que llamamos “*los niveles hermenéuticos*”. El término hoy en día se ha convertido en un término corriente, en aquella época lo era mucho menos. Se trata, naturalmente en todos los casos, de considerar los niveles hermenéuticos (los *modi intelligendi*) en función de los diferentes modos de ser (*modi essendi*) y que son respectivamente los soportes. Son precisamente estos modos de ser los que tenemos que diferenciar, a fin de evitar toda confusión apresurada con los modos de comprender, malentendidos contra los cuales no he cesado de poner en guardia a mis estudiantes, tanto en París como en Teherán.

Con este fin, es conveniente que, de una parte y otra, tengamos un concepto bien definido de la fenomenología y de la hermenéutica. No hace falta decir que nos hemos preguntado a menudo como traducir fielmente la idea de *fenomenología*, tanto en árabe como en persa. Una solución, que no lo es, consiste en traducir simplemente la palabra en escritura árabe. No es mejor tampoco, si como he visto a menudo a mis estudiantes hacerlo o a los autores de memorias, se obstinan en buscar un equivalente a golpe de diccionarios. Lo mejor sería comenzar por preguntarnos si el vocabulario arabo-persa de la teosofía mística no nos ofrecería un término que designase una acción correspondiente. Ahora bien, es un término de uso corriente en la teosofía mística (*irfân*), tan corriente incluso que sirve de título a más de un libro. Es el término *Kashf al-mahjûb*, que significa exactamente: “desvelamiento de lo que está oculto”. ¿No es exactamente esta la tarea del fenomenólogo, la tarea que, desvelando y haciendo manifestarse el sentido escondido, ocultado, bajo la apariencia, bajo el fenómeno, cumple a su manera, el programa de la Ciencia griega: *sôzein ta phainomena* (salvar los fenómenos)? *Kashf*, es el desvelamiento (*Enthüllung, Entdecken*) que conduce a la manifestación de la verdad ocultada bajo lo aparente, el *phainomenon* (pensemos en todo lo que Heidegger ha dicho sobre el concepto *alêtheia*, verdad). Este velo, somos nosotros mismos, en tanto que no hagamos acto de presencia, en tanto que no estemos ahí (*da-sein*), en el nivel hermenéutico postulado. Entonces no tendríamos que hacer la ruta juntos, incluso siendo necesario que preveamos una diferencia en la altura del objetivo, diferencia que se anuncia en el hecho de que por este desvelamiento nuestros teósofos entienden el desvelamiento de lo *esotérico* escondido bajo la apariencia *exotérica*. En ello mismo, su hermenéutica permanece fiel a lo que es a la vez la fuente y el trampolín: “*el fenómeno del Libro Santo revelado*” que recordaba al principio.

Es precisamente lo que nos sugiere el término que corresponde en árabe al nuestro de *hermenéutica*, es decir, el término *ta'wil*. Etimológicamente la palabra *ta'wil* quiere decir “*reconducir una cosa a su fuente, a su arquetipo*”. Es la técnica del “*Comprender*” en la cual han sobresalido los teósofos shi'íes, duocecimanos e ismailíes, en su hermenéutica esotérica del Corán. Es “*ocultar lo aparente y hacer manifestarse lo oculto*”, los alquimistas mismos no comprendían de otra forma su gran obra. En esta vía hay una multitud de niveles hermenéuticos, los cuales corresponden a tantos numerosos niveles del ser. Es por lo que el *ta'wil* auténtico no tiene nada que ver con la inofensiva “*alegoría*”; pero podría pasar que el ascenso de estos niveles hermenéuticos nos diera la impresión de que dejamos atrás a nuestro compañero el fenomenólogo de occidente. Sin embargo, siendo que nos encontramos comprometidos en la misma vía hermenéutica, ¿por qué finalmente no reencontrarnos? Es justamente el tema de las relaciones que tendremos, la misma cuestión que volvemos a encontrar inmediatamente a propósito de la *significatio passiva*. Era suficiente, pero convenía prolongar lo que hemos aprendido en la *grammatica speculativa*, para seguir los admirables desarrollos del gran teósofo Ibn 'Arabî, con respecto al *sens* de los Nombres divinos. Simple ejercicio que me permite decir que si no se está un poco iniciado en el secreto de la *significatio passiva*, se corre el peligro de dudar y dejar escapar lo esencial. Permítame hacer referencia muy brevemente a mi libro sobre Ibn 'Arabî, que fue mi idea directriz en los libros que constituyen mi obra de investigador en las ciencias filosóficas y religiosas.

3. Le será fácil comprender, apreciado Philippe Némo, por qué no podía ni quería ser un “*historiador*” en el sentido normal y ordinario de la palabra, un sabio que establece la balanza del pasado, pero que no se siente en absoluto responsable del mismo; ni tampoco responsable del sentido que le da, mientras que es él sin lugar a dudas quien da a este pasado un sentido u otro y hace funcionar la “*causalidad histórica*” de acuerdo al sentido que ha decidido. Y es porque para el historiador los hechos han pasado, los acontecimientos forman parte del pasado, mientras que él, el historiador, no estaba allí. Pues conviene que el historiador no esté allí donde y cuando pasó. Es necesario incluso que no esté, que no haga nunca “*acto de presencia*” en este pasado a fin de poder hablar de él con toda “*objetividad histórica*”. Incluso si prodigo los términos como “*pasado vivo*”, “*presencia del pasado*”, esta presencia no es más que una inofensiva metáfora de su alibi personal. En revancha, el fenomenólogo hermeneuta debe siempre estar ahí (*da-sein*), porque para él nunca hay nada del pasado o superado. Es efectuando

él mismo acto de presencia, lo que hace manifestar lo que está oculto bajo el fenómeno aparente. Este acto de presencia consiste en abrir, en hacer eclosionar el futuro que recela del llamado pretérito pasado. Es verlo por delante del sí mismo y es bien distinto a una metafórica e inofensiva presencia literaria del “*pasado vivo*”. Pues es al mismo tiempo, sentirse “*responsable del pasado*” porque uno se hace responsable del futuro. Ello implica un cierto modo de ser, cierto, pero el modo de ser que precisamente condiciona este nivel hermenéutico, (no se trata de negar dialécticamente los modos de ser: se los comprende, se los rechaza, no se los rechaza) es por lo que yo siempre me he mantenido como el fenomenólogo que fui en mi juventud. Se bien que esto ha podido despistar a algunos de mis colegas orientalistas mas o menos bien informados de las exigencias del filósofo. Pero como el estado de búsqueda exigió que me hiciera editor crítico de varios volúmenes de textos árabes y persas, probaba a la vez que un filósofo podía acumular los deberes de la erudición filológica y las exigencias de la comprensión filosófica. También he sido mejor comprendido por los filósofos, los cuales han aceptado desde un principio mis palabras. Pero aquí se hacen sentir las consecuencias de la pobreza de nuestros programas oficiales. Hay que comenzar por hacer conocer los nombres de filósofos lejanos, el desfase de los ciclos cronológicos, de los términos técnicos, etc., todo lo que debería ser de normal notoriedad y que lo serán algún día quizá, cuando los filósofos de Occidente y de Oriente hayan retomado juntos el hilo de su tradición.

Necesito decir que el curso de mis investigaciones tomaron origen en el incomparable análisis que debemos a Heidegger mostrando las raíces ontológicas de la ciencia histórica y poniendo en evidencia que hay una historicidad más original, más primitiva, que aquella llamada Historia universal, la historia de los acontecimientos exteriores, la *Weltgeschichte*, resumiendo, la historia en el sentido ordinario y común de la palabra. Para significarla, forjé el término de *historialidad*, y creo que el término debería conservarse. Hay entre historialidad e historicidad la misma relación que entre lo existencial y lo existencialista. Fue un momento decisivo. Esta historialidad me apareció, en efecto, como si motivara y legitimara el rechazo de dejarnos *insertar* en la historicidad de la Historia, en la trama de la causalidad histórica y como si nos llamara a arrancarnos de la historicidad de la Historia. Pues si existe un “sentido de la Historia”, no es en todo caso, en la historicidad de los acontecimientos históricos; está en esta *historialidad*, en estas raíces existenciales secretas, esotéricas, de la Historia y de lo histórico.

Si el momento fue decisivo, es porque fue también sin duda, el momento en el que, tomando ejemplo de la analítica heideggeriana, fui llevado a aspirar a los niveles hermenéuticos que su programa aún no había previsto. Se trata de aquello que llamé enseguida por el término de *hiero-historia*, historia sacra, la cual no busca en absoluto los hechos exteriores de una “*historia santa*”, de una “*historia de salvación*”, sino algo más original, es decir, lo esotérico escondido bajo el fenómeno de la apariencia literal, la de las narraciones de los Libros santos. Acabo de indicar el contraste entre *historialidad* e *historicidad*. Ahora bien, es un contraste a que ya era perfectamente conocido, aunque explicado en otros términos, por los gnósticos y cabalistas de las religiones del Libro. Nuestros amigos kabalistas judíos, por ejemplo hablan de los misterios de la Torah primordial, de la Torah-Sophia, conteniendo los arquetipos de la creación que el Santo-bendito-sea, contempla durante milenios antes de crear los mundos. Pero no es la historia del primer hombre, la historia de Coré, la de la asna de Balaam, lo que bajo su apariencia literal, ocupaba su meditación; no es con ello con lo que creó los mundos. Lo que contemplaba era la *neshama*, el centro espiritual más íntimo de la Torah y del hombre, de la Torah tal como existe en el nivel del mundo supremo, el mundo del *Atsilut*. Y es esto lo que la hermenéutica espiritual enseña a leer en la Biblia. Similarmente, para los gnósticos shi'ies, duodecimanos e ismailíes, lo que nosotros, profanos, llamamos historidicidad y sentido histórico, no es para ellos mas que la imagen y la metáfora (*majâz*) de la verdadera Realidad (*haqîqat*) de los acontecimientos y de las personas metafísicas, anteriormente a la creación de nuestro mundo. Y es *eso* lo que la hermenéutica espiritual, el *ta'wîl*, enseña a leer en

el Corán. Si no hubiera justamente *eso*, - y es lo que formuló de forma decisiva el 5º Imám de los shi'íes, el Imám Mohammad Bâqir (s. VIII) – si no hubiese mas que la apariencia relativa en las circunstancias de la revelación de los versículos coránicos, es decir, si no hubiese mas que lo histórico, hace tiempo que el Corán sería un libro muerto. Ahora bien, este libro estará vivo hasta el día de la Resurrección, y si está vivo, es por la hermenéutica espiritual que desvela renovadamente los sentidos ocultos – Por ello mismo la hermenéutica fenomenológica es llamada a retornar a sus orígenes teológicos.

Entonces, ¡el colmo de la ironía! Aquello que los profanos, los exoteristas ven como sentido metafórico, es precisamente lo que los gnósticos ven como el sentido verdadero, pero ello porque no degradan nunca el sentido espiritual al rango de una metáfora o de una alegoría. Y lo que el profano toma por el sentido verdadero, como el sentido histórico visible, no es para los gnósticos mas que el sentido metafórico, la metáfora de la Verdadera Realidad. Aquí tenemos nuestra ciencia histórica y nuestros historiadores reducidos a las metáforas y al estado metafórico. Y que decir de los teólogos exegetas que, en nuestros días, no quieren conocer otro sentido que el sentido llamado “*histórico*” y destruyen la *hierro-historia* insertándola a todo precio en la historicidad de la Historia, porque no puede haber otra “realidad” para ellos. Todo lo más se le concederá una tipología tan inofensiva como poco convincente. Quizá no he tenido muchos precursores para hacer estas aproximaciones, pero me parecen indispensables, pues nos permiten juzgar mejor si la analítica heideggeriana no quedó inmovilizada por interrupciones prematuras.

Porque la historialidad de la *hierro-historia* nos arranca de la historicidad de la Historia, nos permite examinar con ironía el furor de lo histórico y de la historicidad reinante en nuestros días. Hay “*llaves históricas*”, “*coloquios históricos*”, proposiciones de leyes históricas, “*movimientos históricos*”, etc. La *hierro-historia* nos enseña que hay filiaciones más esenciales y verdaderas que las filiaciones históricas, tan esenciales aunque el privilegio concedido a estos últimos por los “*ciegos de lo invisible*” parezca insignificante. No es por un vínculo “*histórico*” que nos aferramos a otros mundos que dan su “sentido” a este mundo. La analítica de Heidegger tiene, entre otros, el extremo interés de llevarnos a comprender los motivos que hacen que la humanidad de nuestros días se aferre a “*lo histórico*” como lo único “*real*”. Se tiene la impresión de una laicización de la idea de la Encarnación, entrañando hasta los teólogos en la estela de una sociología generalizada y omnipresente. Ahora bien, la analítica del acto de presencia, del *da-sein*, en el cual hace aparición el futuro del pasado, porque “actúa” lo que en el pasado estaba por venir, debería tener la virtud de liberarnos del espejismo de esta pasión de historicidad que es la pasión de convertir lo que ocurre “en este momento” en “pasado”, pasado al cual se tendrá la gloria de pertenecer, justamente porque disipa el espejismo de la idea del pasado transfigurándolo.

Pensemos nuevamente en el singular vocabulario ante el cual Heidegger nos ha hecho plantearnos la pregunta: ¿los actos de presencia-humana pasan al pasado puro y simple? O bien ¿no están en el presente, porque ya han sido? Pero, si son, es que la presencia que hace “acto de presencia” está siempre por venir, un futuro que no cesa de constituirse en presente (*Gegenwärtigendes-Zukunftiges*). El Habiendo-sido no puede en este momento *ser*-habiendo-sido (*Gewesenheit*) mas que como naciendo sin cesar del futuro. No hay presente mas que porque el futuro no cesa de convertirse en habiendo-sido (*Gewensend*). El presente es eso: es el futuro habiendo-sido-por ser, pero porque el futuro *es* habiendo-sido, mantiene al presente todas sus virtualidades y posibilidades. Todo depende del “acto de presencia” (*da-sein*) por el cual el habiendo-sido *está* ahí (*da-gewesen*). Es eso mismo el proceso de la temporalización del tiempo. Pero entonces habría que confrontarlo con las profundas intuiciones de los teósofos iraníes con respecto a este proceso. Ello comienza con el Iran pre-islámico: todo lo que relaciona al *zervânismo*. En el Irán islámico, un Semnânî (s. XIV) distingue entre la *zamân âfâqî*, la temporalidad des los “horizontes”, es decir, el tiempo del macrocosmos, del universo físico, el *zamân anfosî*, la temporalidad de las almas, es decir, el tiempo psico-espiritual. Un Qâzî Sa’îd Qommî (s. XVII) distinguirá entre una temporalidad opaca y densa (*zamân kathîf*) una

temporalidad sutil (*latîf*) y una temporalidad absolutamente sutil (*altaf*). He tenido la ocasión de tratar de ello en mis libros.

Lo que acabo de intentar evocar me permite hacer comprender como la empresa del joven filósofo Sohrevardî, en el s. XII, proponiéndose deliberadamente, en pleno Irán islamizado, “*resucitar la teosofía de la Luz de los Sabios de la antigua Persia*”, no me habría aparecido con su fulgurante *aura*, si no hubiese sido formado e informado por esta fenomenología. A ojos del historiador como tal, el proyecto sohrevardiano puede aparecer como una “*visión del espíritu*”, según el término en uso, un proyecto arbitrario sin fundamento histórico. Pero Sohrevardî ni pensó ni actuó como un “*historiador*”. No delibera sobre los conceptos, sobre las influencias, sobre los trazos históricos denunciados o rechazables. Simplemente *esta ahí*: hace acto de presencia. El pasado del viejo Irán zoroastriano, lo recoge y lo sitúa de este modo en el presente. Ya no es un pasado sin futuro, habiendo sido interrumpida toda filiación material. A este pasado le vuelve a dar un futuro, un futuro que comienza por ser él mismo porque se siente responsable de este pasado. Desafiando toda ruptura con lo histórico, el vínculo espiritual es para él suficientemente fuerte para constituir una legítima filiación. De aquí en adelante, los Sabios de la antigua Persia, los *Khosrovânîyûn*, son realmente los precursores de los *Ishrâqîyûn* (los platonistas) del Irán islámico. “*Yo no tuve precursor - escribe nuestro shajî al-Ishrâq - para algo como esto*”. La intrepidez, ciertamente, de un joven pensador de treinta y cinco años cuyo acto de presencia (*da-sein*) provoca y legitima el viraje del pasado al futuro, porque es todo el futuro de este pasado que se constituye nuevamente como presente al presente de su “*acto de presencia*”. Y ello es lo *historialmente verdadero*.

El joven shajî al-Ishrâq, Sohrevardî, es para mí desde hace tiempo el héroe ejemplar en filosofía. Es toda la cultura espiritual del Irán que me he esforzado en comprender según su ejemplo, para darle toda su dimensión aún por venir. Quizá he ayudado un poco a más de un amigo iraní, conocido o no, a encontrarse a sí mismo. He recibido en más de una ocasión testimonios que no han dejado de emocionarme. Pero soy consciente de que tal acto de presencia debe ser ejercido por cualquiera que quiera transmitir a Occidente un mensaje como el de los espirituales iraníes. Creo no poder aportar más directo testimonio que apoye lo que acabo de decir con relación a lo que he conservado de Heidegger a lo largo de mi carrera de investigador. Y ello es suficiente para disipar definitivamente el grave malentendido que ya he denunciado, al menos en la medida en que este malentendido fuese de buena fe.

4. Este apunte fue formulado hace ya tiempo: de hecho, la analítica, la puesta en marcha de la hermenéutica heideggeriana postula tácitamente una opción filosófica, una concepción del mundo, una *Weltanschauung*. Esta opción se anuncia incluso en el horizonte bajo el cual se despliega la analítica del *Da* del *Da-sein*. Pero no es en absoluto necesario adherirse a esta *Weltanschauung* tácita para poner en marcha a su vez todos los recursos de una analítica de este *Da-sein*, que he traducido hace un momento por “hacer acto de presencia”. Si vuestra *Weltanschauung* no coincide con la de Heidegger, se traducirá en el hecho de que le daréis al *Da* del *Da-sein* otro *situs*, otra dimensión, que no lo hace *Sein und Zeit*. Había hecho la comparación con la llave que les he puesto en mano para abrir la cerradura. Esta llave, es la hermenéutica. Les corresponde a Uds. dar a esta llave la forma que se adapte a la cerradura que tienen que abrir. Los ejemplos que les he recordado, hace unos instantes, nos muestran que de adaptada este modo, esta *clavis hermeneutica* abre todas las cerraduras que cierran el acceso a lo velado, a lo oculto, a lo esotérico. Es con la *clavis hermeneutica* que Swedenborg abre las cerraduras de los *Arcana caelestia* de la Biblia.

Esta llave, es, si se puede decir, la principal herramienta que equipa el laboratorio mental de la fenomenología. Pero servirse de esta *clavis hermeneutica*, porque Heidegger les ha indicado como podían hacerse servir de ella y adaptarla, no exige en absoluto ni quiere decir que se hayan adherido sin embargo a la concepción del mundo, a la *Weltanschauung* de Heidegger. Ahora bien, cuando se insinuaba que había “mezclado” Heidegger con Sohrevardî, no se referían a esta *clavis hermeneutica* de la cual aún no se tenía ninguna idea; se quiso

insinuar que había operado no se que sincretismo entre la *Weltanschauung* de Heidegger y la de los filósofos iraníes. La insinuación es tan inepta, que he puesto en duda la buena fe. Hice uso precisamente de la *clavis hermeneutica* y he escrito páginas y páginas para demostrar las diferencias de lo que ella abría. ¿Para qué? Las débiles críticas no las leen y perseveran en su ineptitud.

Como ejemplo de mis esfuerzos para hacer surgir las diferencias y prevenir confusiones, me referiré a la obra de uno de los mayores filósofos iraníes, Mollâ Sadrâ Shîrâzî (s. XVII), él mismo, gran hermeneuta del *Ishrâq* de Sohrevardî. He tratado sobre Mollâ Sadrâ en muchos de mis libros; he publicado y traducido completamente un tratado suyo y he dado muchos cursos sobre sus obras, tanto en París como en Teherán. Mollâ Sadrâ es el autor de una verdadera revolución en la metafísica, en la filosofía tradicional islámica. Fue el primero en hacer estremecer la venerable metafísica de la Esencia, para sustituirla por una metafísica que da al acto de existir, a la existencia, prioridad y preeminencia sobre la Esencia. No hacía falta más para que escuchase en Teherán a estudiantes e investigadores proclamar con convicción que Mollâ Sadrâ era el verdadero fundador del existencialismo! Otros, impresionados por la grandiosa cosmogonía y psicología de Mollâ Sadrâ, encontraron con orgullo lo que ellos mas o menos habían asimilado del evolucionismo. Ahora bien, la reminiscencia Juanista que se encuentra en Mollâ Sadrâ y en tantos otros filósofos iraníes: “Nada remonta al cielo fuera de lo que ha descendido de él”, es completamente extraña al evolucionismo. La filosofía de la Imaginación activa como potencia puramente espiritual, en Mollâ Sadrâ, autorizaba quizá alguna comparación con el Bergson de *Matière et Mémoire* y *L’Energie spirituelle*. Pero el horizonte escatológico de nuestros filósofos iraníes no es un horizonte bergsoniano.

En cada ocasión me ha costado desplegar grandes esfuerzos y volver a la carga para evitar estas confusiones que arruinan toda tentativa seria de la filosofía comparada. Y lo he hecho sirviéndome de la *clavis hermeneutica*, es decir, mostrando que a pesar de existir alguna consonancia, subsistía una diferencia fundamental tal como nos las tenemos que ver con los modos de comprensión (*modi intelligendi*) procedentes de los modos de ser (*modi essendi*) completamente diferentes. Había que mostrar que la altura del objetivo respectiva, correspondía a niveles hermenéuticos cuyos grados no eran los mismos. También, al publicar y traducir una obra de Mollâ Sadrâ, *El Libro de las trascendencias metafísicas*, tuve la ocasión de insistir ampliamente sobre las particularidades del vocabulario del Ser en griego y en latín, en árabe y en persa, en francés y en alemán. Ciertamente, los traductores de Toledo en el s. XII, que recordaba hace un momento, nos ha aportado los elementos de un vocabulario filosófico arabolatino donde figuran las palabras *mâhiya* (*quidditas, essentia*), *wojûd* (*esse, existere*), *mawjûd* (*ens*), etc. No hay apenas necesidad de remitirnos a este para comprender que no existe en un Mollâ Sadrâ ninguna huella de eso que se ha llamado en Francia “existencialismo”, no quiero hablar sobre esta filosofía de la existencia que ha tomado este nombre. Es que de una parte y otra, los modos del ser que son los soportes de la primacía conferida a “el existir” son radicalmente diferentes. Ello, sin prejuicio del juicio expresado por Heidegger sobre el “existencialismo”, palabra que los heideggerianos de los primeros tiempos nunca habrían pronunciado.

Así pues, llegamos a la diferencia fundamental de la cual resulta el paso, “*mi paso*”, de Heidegger a Sohrevardî, diferencia sobre la cual querría terminar. Acabo de indicar como el uso de la *clavis hermeneutica* que Heidegger nos ha puesto en las manos, no implica en absoluto una adhesión a su *Weltanschauung*. La hermenéutica procede a partir del acto de presencia significado en el *Da* del *Da-sein*; tiene por tarea poner a la luz como, comprendiéndose ella misma, la presencia-humana sitúa, circunscribe en el *Da*, el *situs* de su presencia y desvela el horizonte que le había permanecido hasta entonces oculto. La metafísica de los *Ishrâqîyûn*, por excelencia la de un Mollâ Sadrâ, culmina en una metafísica de la Presencia (*hozûr*). En Heidegger, toda la ambigüedad de la finitud humana caracterizada como un “*Ser-para-la-muerte*” (*Sein zum Tode*) se ordena alrededor de este *situs*. En un Mollâ Sadrâ, en un Ibn ‘Arabî, la presencia tal como ellos la experimentan en este mundo, tal como se les desvela “*el fenómeno del mundo*” por ellos vivido, no es una Presencia cuya finalidad es la muerte, un ser-para-la-

muerte, sino un “*ser para mas allá de la muerte*”, decimos: *Sein zum Jenseits des Todes*. Vemos de golpe que la concepción del mundo, la opción filosófica pre-existencial, ya sea en Heidegger, ya sea en nuestros teósofos iraníes, es ella misma, un elemento constitutivo del *Da* del *Da-sein*, del acto de presencia en el mundo y de sus variantes. A partir de entonces no hay mas que mantenerse lo mas estrechamente cerca posible de esta noción de Presencia. ¿Para que está presente la presencia-humana?

La búsqueda comenzará con toda justicia por la gnoseología de los *Ishrâqîyûn*. Ellos distinguen lo siguiente: hay un conocimiento formal (*‘ilm sûrî*) que es el conocimiento corriente; se produce por la intermediación de una *re-presentación*, de una *species*, actualizada en el alma. Y hay un conocimiento que designan como conocimiento *presencial* (*‘ilm hozûrî*) el cual no pasa por la intermediación de una *representación*, de una *species*, sino que es presencia inmediata, aquella por la cual el acto de presencia del alma suscita ella misma la presencia de las cosas y se hacen presentes a ella misma, no ya como objetos, sino como presencias. Es el conocimiento que tipifican también como conocimiento “*oriental*” (*‘ilm ishrâqî*), que es a la vez, el orto del Oriente del ser sobre el alma y el orto de la iluminación matutina del alma sobre las cosas que revela y se revela a sí misma como compresencias. Conviene conservar siempre en la palabra *Ishrâq* su primero significado, el del orto y la elevación del astro por su Oriente. Pero se trata de un oriente que no hay que buscar en los planos geográficos, es la Luz que se alza, Luz anterior a toda cosa revelada, a toda presencia, puesto que es ella la que las revela, la que *hace* la Presencia.

Así toda la diferencia se encontrará ahí, cuando se plantea la pregunta: ¿Cuales son las presencias que la presencia-humana hace presentes a ella misma, haciendo acto de presencia? Dicho de otra forma: ¿De que constelaciones de presencias se rodea el *Da* del *Da-sein* revelándose a sí mismo? ¿En que mundos se está presente estando *ahí*? ¿Debería limitarme al fenómeno del mundo que analiza *Sein und Zeit*? ¿O bien presentir, aceptar y ampliar mi presencia en todos los mundos e intermundos, tales como me los descubre y revela la Presencia “*oriental*” de nuestros teósofos iraníes musulmanes? Planteando esta pregunta, no hago mas que ilustrar la diferencia que indicaba hace un momento. Si Heidegger nos enseña a analizar el *Da* del *Da-sein*, el acto de presencia, no implica, como verán, que se imponen a este acto de presencia los límites del horizonte heideggeriano, ni que deba inmovilizarse prematuramente. Es por lo que evocaba el momento decisivo en que fui llevado hacia niveles hermenéuticos no previstos por la analítica heideggeriana y de los que disponía entonces. Quiero decir, una dimensión del acto de la presencia en el que nos sentimos en compañía tanto de jerarquías divinas del gran neoplatonista Proclo, como de las de la gnosis judía, la gnosis valentiniana, la gnosis islámica. Desde entonces son también el futuro y la dimensión del futuro los que se deciden. Si el acto de presencia es el futuro que no cesa de constituirse en el presente, si depende de este acto de presencia el constituir en el presente mi aún por venir, ¿cual es este futuro? No podemos esquivar la elección, la opción filosófica latente desde antes del acto hermenéutico, pues esta elección es decisiva: la hermenéutica no hace mas que desvelarla.

Por una parte, efectivamente se entiende el adagio patético de la analítica heideggeriana: *ser libre para la muerte*. Por otra parte la firme invitación a una *libertad para el más allá de la muerte*. Miremos la palabra *Entschlossenheit*: la decisión-resuelta<sup>4</sup>. Se traduce hoy en día por decisiones *sin retroceso*. Y es aún mejor. Pues se trata de saber si, y en que medida esta resolución no sería un movimiento de *retirada* ante la muerte, una impotencia a *ser libre para el más allá de la muerte*, a hacerse presente *en y para* el más allá de la muerte. Temo mucho que, convertida en la víctima del agnosticismo generalizado, la humanidad de nuestros días desfallece ante la *libertad para el más allá de la muerte*. Hemos acumulado con tanto ingenio todas las defensas posibles: psicoanálisis, sociologismo y materialismo dialéctico, lingüística, historicismo, etc., todo ha sido puesto en marcha para prohibirnos toda mirada y

---

<sup>4</sup> NT: he preferido traducir “résolve” por “resuelta” en lugar de “decidida”, quizá más clara, para evitar una cacofonía con la palabra “decisión”.

toda significación *al más allá*. Incluso una humanidad infinitamente evolucionada, al término de centenares de milenios como imagina Franz Werfel, en su conmovedora e inmensa novela *La Estrella de los no nacidos* (*Stern der Ungeborenen*), a excepción de los iniciados de siempre, los “*chronosophos*”, sigue sin llegar a sobrellevar satisfactoriamente el peso de su futuro *mas allá* como si fuese demasiado frágil y demasiado vieja. Y el sentido metafísico de la palabra Occidente se encuentra ahí: el declive, el poniente, el sentido que Sohravardî tipificó en su patético y breve *Relato del exilio occidental*. Quizá diga algún día como ese *Relato del exilio occidental* fue un día precisamente el momento decisivo en el que rechazé el peso de finitudes que pesaban bajo el cielo sombrío de libertad heideggeriana. Necesitaba darme cuenta de que, bajo este cielo sombrío, el *Da* del *Da-sein* era un islote en peligro, precisamente el islote del “*Exilio occidental*”.

La gente se tranquiliza repitiendo: “*la muerte forma parte de la vida*”. No es cierto a menos que entendamos la vida solamente en su sentido biológico. Pero la vida biológica deriva ella misma de otra vida que es su fuente y que es independiente de ella y que es la Vida esencial. En tanto que la decisión-resuelta sigue simplemente siendo “*libre-para-la-muerte*”, la muerte se presentará como una reclusión, no como un *exitus*. Entonces no se saldrá nunca de este mundo. Ser *libre para el más allá* de la muerte, es sentir y hacer de ella un *exitus*, una *salida* de este mundo hacia otros mundos. Pero son los vivos, no los muertos, los que salen de este mundo.

A pesar de todo espero haber podido, a lo largo de estos breves momentos, hacer comprender como el mismo filósofo puede ser a la vez, el primer traductor francés de Heidegger y el hermeneuta de la *res religiosa* iraní. Quiero decir, haber hecho comprender todo lo que le debo al armamento del que me había provisto la hermenéutica de Heidegger y como y por qué me serví de ello para alcanzar otras perspectivas. Creo que esta fue una experiencia completamente diferente de lo que han representado los cruces, mas o menos con éxito, entre la filosofía de Heidegger y la teología. Hay que comprender también, como después de mis largos años de peregrinaje en Oriente, lejos de Europa, me fue difícil renovar mis vínculos con la persona y la filosofía de Heidegger.

P. N. Justamente, Henry Corbin, Ud. acaba de hablar del Heidegger que tradujo en 1938. Ha subrayado el contraste entre la hermenéutica heideggeriana del *Da-sein* y la que le hicieron descubrir los filósofos y místicos de Irán. Este contraste, lo mide refiriéndose al sentido de las palabras “*oriente*” y “*oriental*”, tal como los emplean estos filósofos; pero ¿tendríamos que entender que tras 1938 la continuación de las obras de Heidegger testimonia un freno y una paralización en las posiciones entonces adquiridas? ¿Tendríamos que entender que la segunda parte de la obra de Heidegger, tras el periodo del *Sein und Zeit* y de *¿Que es la metafísica?* no cambió en nada este cierre que Ud. experimento en la primera parte de su obra?

H. C. ¡Cuidado! ¡No querría a ningún precio emplear la palabra “*cierre*” en relación a un filósofo que nos ha enseñado a abrir tantas cerraduras del Ser! Pero la pregunta que Ud. me plantea con respecto a mi propio caso: ¿Que han representado la obra y el pensamiento de Heidegger para un investigador conocido al mismo tiempo, o desde entonces, como intérprete de una filosofía islámica iraní, que había permanecido *Terra incognita* en Occidente. He intentado responder de la mejor manera posible a su pregunta, y naturalmente no podía tratarse de la obra de Heidegger tal como la que disponemos en 1938 y que era ya de un cierto peso. La pregunta que Ud. me plantea ahora apunta al conjunto de la obra de Heidegger. Para responder necesitaría todo un estudio comparativo de este conjunto con el conjunto de la filosofía iraní islámica. La tarea sería quizá concebible algún día, pero reconozco que por el momento me sobrepasa. Me queda aún tanto que hacer por parte de nuestros filósofos iraníes, justamente para que tal investigación de filosofía comparada sea posible un día. Esta tarea le concernirá a nuestros jóvenes colegas filósofos, por una parte aquellos que habrían mantenido el contacto con la producción ulterior de Heidegger, contacto que yo había inevitablemente perdido a lo largo de mis largos años de Oriente, y por otra parte los jóvenes filósofos, mis auditores y otros,

a quienes he animado a estudiar por su propia cuenta el árabe y el persa, a fin de poder trabajar con filósofos arrancando la filosofía y la teosofía islámicas del ghetto de lo que se convino llamar el “orientalismo”.

El despliegue de la obra de Heidegger fue, como Ud. sabe, considerable. ¿No se nos habla de una edición íntegra que, habiendo incluido el texto de los seminarios, comprendería unos 70 volúmenes?. Es justo a la medida de los in-folios de nuestros filósofos orientales. Hay pues bellas perspectivas de trabajo, de posibles, de “*poder-ser*” ilimitados para comprender. Es el momento de volver a decir: ¡Filósofos, a sus puestos! En todo caso, creo útil aportar un testimonio en vistas a responder una pregunta que he escuchado a menudo plantearse y que es quizá, un enigma. Esta pregunta se refiere a la suerte de lo que hubiese sido la segunda parte del *Sein und Zeit*, segunda parte sin la cual la primera no es mas que una bóveda privada de su arranque y que hubiese sin duda finalizado el edificio ontológico de la *historialidad*. Ahora bien, vi con mis propios ojos el manuscrito de esta segunda parte sobre la mesa de trabajo de Heidegger en julio de 1936, en Freiburg. Estaba en un gran estuche. Heidegger incluso se divirtió poniéndomelo en la mano a fin de que lo sopesara, y era muy pesado. ¿Qué ocurrió desde entonces con este manuscrito? Ha habido respuestas contradictorias, ni yo mismo puedo darle una.

Vuelvo a su pregunta. Así como no puedo hablar de un “*cierre*” en la tarea filosófica de Heidegger, tampoco el despliegue de su obra nos permite hablar de una detención, de una paralización. De hecho, el tema no es ese. La cuestión es saber si a lo largo de este despliegue, la analítica heideggeriana, puesta en marcha bajo múltiples aspectos, mantiene subyacentes los presupuestos tácitos de una *Weltanschauung* evidentes desde el principio. Analizar el *ser-para-la-muerte* como la anticipación de la posibilidad para el ser humano de formar un todo perfeccionado, implica ahora, si o no, una filosofía de la vida y de la muerte? Creo que para los filósofos “*orientales*” que he recordado, la idea de un *perfeccionamiento* así contemplado, denuncia por el contrario, la aceptación del *inacabamiento* de un ser condenado a retroceder de sí mismo. Es por lo que he preferido hablar de una hermenéutica de la existencia humana inmovilizándose prematuramente sobre un acabado que es de hecho, jamás inacabado sin un impulso-hacia-adelante (*vorlaufen*) que es un impulso *al más allá*.

P. N. Henry Corbin, me gustaría plantearle una última pregunta. Nos ha hecho ver el contraste entre el horizonte de la analítica de Heidegger y el horizonte “*oriental*”. Sin embargo, si es cierto que en Heidegger no hay lugar para la noción de Dios, puesto que Dios es asimilable para él a un concepto metafísico, el de Ser supremo, hay sin embargo en Heidegger sitio para la dimensión de lo sagrado, por una diferencia que él llama, diferencia ontológica entre el Ser y ente, es decir, por la diferente entre dos mundos, el mundo eterno que está arriba y un mundo provisorio que está abajo. Ahora bien, ¿No encontraríamos aquí el medio de hacer reunir el pensamiento de Heidegger y un pensamiento religioso?

H. C. Tengo la impresión, estimado Philippe Némo, que la pregunta, tal como Ud. la plantea, tendería a hacer de Heidegger un gran platonista. Le comprometería de este modo por una vía escabrosa donde sería necesario vigilar cada uno de sus pasos. No estoy seguro de poder seguirle. Recordemos primero que se podría decir que la dimensión “*oriental*”, fue presentada por Heidegger, incluso cuando no se trata del “*Oriente*” en el sentido en que lo entendían los *Ishrâqîyûn*, los “*platonistas de Persia*”. Ud. mismo debe haber sentido seguramente el eco de las sorprendentes declaraciones de Heidegger con respecto a los *Upanishads*, dejándonos presentir que había en el fondo alguna cosa como la que él buscaba. Dicho esto, reconocemos que la relación entre el Ser y el ente no equivale a la relación entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. No es suficiente con oponer un mundo del Ser al mundo del ente para acceder a lo sagrado. El mundo del ente no significa *eo ipso* el mundo caduco y provisorio, pues todos los universos de los Dioses y los Ángeles son universos eternos del ente. Por el contrario, ha señalado acertadamente una cosa esencial recordándonos que para Heidegger, el concepto de Dios es el concepto metafísico del Ente supremo (*Ens Supremum, Summun Ens*) y veía en otros,

la dificultad preguntándose que relación podía tener este *Summun Ens* con el *non-ens*, el *nihil*, la nada, cuando se dice que el *ens creatum* es creado *ex nihilo*, de la nada, por el *Ens increatum*. Tocamos aquí una dificultad fundamental, incluso radical, que pone en cuestión todo el sentido del monoteísmo. Esto fue advertido por los teósofos islámicos con una vigilancia extrema, creo, de preferencia a cualquier otra cosa, puesto que todo el horizonte del pensamiento y la espiritualidad islámicas está dominado por el *tawhîd*, la afirmación del Único. ¿Que ocurre con este Único?

Podría producirse una confusión catastrófica. Ya fue denunciada con lucidez por nuestros teósofos místicos iraníes, denunciando la confusión cometida por muchos sufís y a continuación por mas de un orientalista. Es la confusión entre el *Esse* o el Ser (en árabe *wojûd*) y el *ens* o el ente (en árabe *mawjûd*). Aquí ciertamente nos codeamos con Heidegger. En teosofía islámica, Ibn ‘Arabî (s. XIII) marcó con fuerza la diferencia entre el *tawhîd* teológico (*olûhî*) y el *tawhîd* ontológico (*wojûdî*). El *tawhîd* teológico, exotérico, afirma efectivamente la Unicidad de Dios como *Ens supremum*, como el Ente que domina a todos los otros entes. El *tawhîd* ontológico, esotérico, afirma la unicidad trascendente 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. El Ser uno y único y bien la Divinidad una y única, incognoscible en el trasfondo de su misterio, es el *Absconditum* que puede solamente rodear, y de lejos, la teología apofática o negativa. No es cognoscible positivamente mas que en sus teofanías: la Teofanía es pues esencial para que haya una teología afirmativa posible. Es precisamente por lo que, si la Divinidad es una y única, los Dioses, es decir, los Nombres divinos, las Imágenes Divinas, las Imágenes teofánicas son múltiples. Ninguna ha de cumplir las funciones de la Causa suprema. Confundir una estas Imágenes necesarias con la Divinidad una y única volvería a instaurar un ídolo único en lugar de otros, y el monoteísmo perecería en su victoria. Afirmar la unidad del *Esse*, este *Esse* único siendo la misma divinidad, es afirmar la misma esencia, pero ello no equivale para nada a afirmar la unidad del Ente. Sería monstruoso decir que solo hay un ente. Sería un nihilismo metafísico que la realidad se encarga de desmentir. Si se hace Dios un *Summun Ens*, el *Ens unicum*, el Único existente, todos los otros entes se abisman en la diferenciación y la nada, todo el orden del Ser en la jerarquía de los entes desaparece. Es quizá la ilusión de aquellos que se han embriagado mucho de pseudo-místicos y lo que algunos interpretes en Occidente han designado como el “*monismo existencial*” sin darse cuenta de que este término comportaría una contradicción *in adjecto*, lo existencial siendo esencialmente múltiple. En cuanto a la relación entre el *Esse unicum* y los *entia* (este *Unicum* trascendente, de hecho el *Esse* que hace ser en los entes), fue originalmente mejor formulado por nuestro gran Proclo: es la relación entre la Hénade de las Hénades y las jerarquías de los entes que monadisa haciéndolos ser. Efectivamente el ser-ente no existe mas que como un ser cada vez (se trate de un Dios, de un Angel, de un hombre, de una especie de una constelación, etc.). *Ens et unum convertuntur*. Es por lo que nuestros grandes teósofos especulativos (“especulativos” en el sentido de la palabra *speculum*, espejo) siempre han considerado que el Sujeto activo del *tawhîd*, es el Uno mismo. El es el Uni-fico. Es él quien hace de cada ente, de cada uno de nosotros, un ente, un único del cual él es respectivamente el Único. Es lo que el místico Hallâj formulaba diciendo: “*La buena economía*<sup>5</sup> del Único es que el Único lo hace único”.

De este modo quizá nos vemos arrastrados bastante lejos del Ser y del ente en Heidegger. No es mas que una apariencia, puesto que es su pregunta la que nos ha conducido a recordar este aspecto teosófico de la metafísica del Ser, por la cual Ibn ‘Arabî sigue siendo nuestro gran maestro. Ve, acabo de decir que la Teofanía (*tajallî ilâhî*) es esencial y ello en Imágenes múltiples correspondiendo a cada uno de aquellos a los que y para los que ella se *teofanisa*. Pero el Dios personal teofánico no debe asumir las funciones de la Causa suprema que es el *Absconditum*. Es esta confusión, con sus planes secundarios políticos, de la que el monoteísmo no se salva mas que por la paradoja esotérica del Uno-múltiple. Existencialmente, diremos quizá, que es el hombre quien se revela así mismo alguna cosa (alguien) como Dios. Teológicamente, es Dios que se revela al hombre. La Teosofía mística especulativa supera el dilema haciendo

---

<sup>5</sup> NT: Economía refiriéndose al término griego “*Okonomos*” o administración de una casa.

inseparable la verdad simultánea de los dos términos. Revelándose al hombre, el Dios personalizado de la teofanía personal revela el hombre a sí mismo, y se revela a sí mismo (a Dios mismo) revelando el hombre a sí mismo y se revela sí mismo a sí mismo. De una parte y otra, el ojo que observa simultáneamente el ojo observado. Toda teofanía (desde el grado mínimo de la visión mental) se cumple en la simultaneidad de estos dos aspectos. Quizá encontramos aquí algo similar a un neo-platonismo sobrepasado, pero la superación es la obra de Ibn ‘Arabî mas que de Heidegger. Hay, ciertamente, muchas investigaciones importantes a llevar a cabo sobre esta vía. Pero mientras esperamos, la impresión que tengo es la que fue formulada por uno de nuestros colegas, creo que Pierre Trotignon: la hermenéutica heideggeriana nos da la impresión de ser una teología sin teofanía.

P. N. Así, es, hay que impulsar las investigaciones, porque hay por otra parte, esta temática de la Palabra que fue en el fondo inaugurada en la época moderna por Heidegger, pero que se conjuga igual de bien con la Tradición, principalmente la Tradición bíblica, de la Palabra de Dios y aquí estamos en la tradición de lo sagrado. Que este sagrado tome el nombre de Dios o que tome solamente el del Ser, lo que importa en el fondo, es mas bien la diferencia ontológica en ella misma, la diferencia entre el Ser y el ente, lo mismo que para las religiones hay una diferencia entre un mundo mas alto y un mundo abajo. Si se toma entonces esta diferencia en ella misma y para ella misma, ¿no encontramos una unidad de inspiración entre Heidegger y la del resto del mundo de las Religiones?

H. C. Comprendo bien su preocupación. Su pregunta nos conduce a interrogarnos sobre la relación entre el *Logos* de la ontología heideggeriana y el *Logos* de la teología o mejor dicho: el *Logos* de todas las teologías de las religiones del Libro. Recordaba hace un momento ese adagio común a nuestros teósofos místicos y que no es otra cosa que una reminiscencia del Evangelio de Juan (3/13): “Nada asciende al Cielo, salvo lo que ha descendido de él”. ¿El *Logos* de la analítica heideggeriana descendió del cielo para poder ascender nuevamente a él? Pues pienso simbolizar de este modo su búsqueda de una inspiración común entre Heidegger y lo que queda del mundo de las religiones. Pero, si podemos analizar sin demasiado esfuerzo los procesos de laicización que han desacralizado lo sagrado, no tenemos casi testimonio de una re-sacralización del laicismo. Efectivamente, constatamos una promoción frecuente de la laicidad, concediendo a esta los privilegios y prerrogativas de aquello que fue lo sagrado. No es mas que una caricatura demoníaca. La laicización metafísica no se acomoda mas que en la muerte de los Dioses, no en su resurrección. Es necesario entonces que concentremos todo nuestro esfuerzo en la palabra “resurrección”. Todos los sentidos que comporta implican la ruptura de un sistema bien ordenado de cosas: un arrancarse, un salir de la tumba. La resurrección nos es anunciada después: por el misterio de la tumba vacía. En revancha, las laicizaciones de nuestros días, caricaturizando lo sagrado, se complacen en el pseudo-culto de la tumba habitada. Y creo que el heraldo de toda resurrección, es por excelencia el Verbo – el Verbo de soberana sonoridad divina.

También de esta forma muy pertinente su pregunta nos lleva al tema de la Palabra, a la tradición bíblica del Verbo divino. Hay, ciertamente, en Heidegger una temática de la Palabra. Pero no olvidemos que en este campo, nuestros amigos cabalistas judíos, así como los cabalistas en la cristiandad y en el Islam, han sido y siguen siendo después de los siglos nuestros mejores maestros y nuestros guías. Han analizado admirablemente el fenómeno de la Palabra. ¿Como se convierte en Libro la Palabra, como la Palabra escrita resucita en el Verbo viviente?. En comparación, la temática de la Palabra, en Heidegger, me pareció tocada por una ambigüedad: ¿Es un crepúsculo, un crepúsculo que sería la laicización del Verbo? ¿O bien es una aurora, anunciando la palingénesis, la resurrección del Verbo de la tradición bíblica? La respuesta dependerá de unos y otros y las opciones descubiertas en estas respuestas me hacen pensar que, si la filosofía de Hegel dio nacimiento a un hegelianismo de derecha y a un hegelianismo de izquierda, la pregunta que Ud. plantea es de aquellas que *volens nolens*, (lo queramos o no) pueden llevar a la filosofía de Heidegger, a dar a luz un heideggerianismo de derecha y a un heideggerianismo de izquierda.

Pero lo que me parece esencial por el momento y que también parece atestiguar la coherencia de nuestra conversación, es que su pregunta nos lleva a lo que fue nuestro punto de partida. Yo había partido efectivamente de la idea de la hermenéutica en Heidegger, del cual les recordaba los orígenes teológicos. Por eso, su pregunta sobre el Verbo que está en el centro de la hermenéutica, nos reconduce a estos orígenes. De este modo cerramos juntos el circuito hermenéutico y es un buen signo.

Creo que mi propia experiencia, tal como he intentado trazar, es acorde con la preocupación que denota su pregunta, en toda la medida en que, la hermenéutica heideggeriana, surgida muy lejos de Schleiermacher, fue para mí el umbral abriéndose ante una hermenéutica integral. Precisemos aún más los rasgos. No creo que los cuatro sentidos inofensivos a los cuales la exégesis medieval corriente se atenía, tuviesen la virtud de arrastrarnos, hasta un nivel de ser impresentido, en una aventura hermenéutica “sin retractación” ni retorno. En contrapartida hay una hermenéutica del Verbo, impartida en las religiones del Libro, que ha tenido siempre y por esencia, la virtud de producir una exaltación, una salida, una *ek-stasis* hacia estos otros mundo invisibles que dan su *verdadero significado* al nuestro, a nuestro “fenómeno del mundo”. Pienso, en el cristianismo, en el gran gnóstico Valentin, en Joachim de Flore, Sebastien Franck, Jacob Boehme, Swedenborg, F.C. Oetinger, y tantos otros. Tantos testigos dan crédito junto con sus camaradas esoteristas del Judaísmo y del Islam, que el fenómeno del Libro Santo, lejos de inmovilizar el desarrollo y la iniciativa de los pensamientos, es el más vivo estimulante. Solamente, lo mismo que otros han hablado de la necesidad de una “*revolución permanente*”, yo preconizaría la necesidad de una “*hermenéutica permanente*”. Entiendo por ello, ciertamente, no una acomodación a los descubrimientos históricos y arqueológicos, desembocando lo más a menudo en reducir el “*relato histórico*” del Libro Santo a las dimensiones banales de hechos diversos para los cuales se tiene una explicación sociológica ya preparada, eliminando algunas palabras superfluas, de una sacralidad un poco molesta. De ningún modo, la hermenéutica permanente no altera ninguna palabra de la Tradición, cada palabra debe ser conservada, pues converge en un nuevo encuentro fulgurante entre la Imagen y la Idea.

¿Solamente, Heidegger nos habría seguido en esta operación tendiendo a convertir el *Logos* de su ontología en *Logos* teológico? Cuando tuvo que confrontar filosofía y teología (un artículo que lleva este título), ¿en que sentido operó la conversión? Y primero, ¿quien debe ser el *Theos*? he intentado decirlo, pero la incertidumbre en que podemos estar ante su eventual respuesta es secundaria. Una “*ortodoxia*” heideggeriana está fuera de propósito y tenemos que continuar nuestra tarea, tal como la entrevemos. Quizá se encontrará en el conjunto de su obra inédita o en alguna entrevista registrada, la indicación de una respuesta. Pero quizá también puede haberse llevado su secreto para siempre consigo.

Es por lo que yo prefiero decir hoy simplemente, como se dice en árabe: *Rahmat Allâh ‘alay-hi* : Que la Misericordia divina sea sobre él.

(Conversación grabada por Radio France-Culture, el miércoles 2 de junio 1976. Texto revisado y completado según las notas tomadas en aquella misma ocasión, antes y después).

Henry Corbin