

HENRY CORBIN Y SU «HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE»¹

H. Corbin's «Histoire de la philosophie islamique»

Dr. Rafael Ramón Guerrero
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En este texto se pasa una breve revista a la recepción de la filosofía del mundo árabe en el occidente latino y en él se analiza la obra de Henri Corbin titulada *Histoire de la philosophie islamique*, en la que su autor identifica la filosofía realizada en aquel mundo con el hecho islámico mismo y en la que ofrece una visión muy personal y particular de esa filosofía.

Palabras Clave: Filosofía árabe, Henri Corbin, Historia de la filosofía islámica.

ABSTRACT

This paper reviews briefly the reception of the Arabic philosophy in the Latin West and it analyzes the work of Henri Corbin entitled *Histoire de la philosophie islamique*, in which the author identifies the philosophy realized in the Arab world with the Islamic religion, offering a very personal and particular vision of that philosophy.

Key Words: Arabic Philosophy, Henri Corbin, History of Islamic Philosophy.

El estudioso de la filosofía en el Islam y encargado de una edición crítica de las obras de Averroes, Muḥammad 'Ābid al-Ībīrī, afirma en su obra *El legado filosófico árabe*, traducida a nuestra lengua, lo siguiente: «Los filósofos musulmanes centraron su actividad en una problemática especulativa concreta, que generalmente se designa con la expresión «conciliación entre razón y tradición». Dicha labor *conciliadora*, que comienza con los mu'tazilés —y su principio «la razón antes que el saber transmitido»— y con la escuela filosófica oriental —de la que Avicena constituye el punto culminante—, se convirtió en un esfuerzo incesante por integrar la estructura del pensamiento *científico* (griego) en la estructura del pensamiento religioso (islámico), considerando que el primero representa el punto de vista racional, *científico*, en torno al universo y al hombre, mientras que el segundo representa la *Verdad* y la identidad cultural».²

No compartiendo en su totalidad esta opinión, sin embargo sus palabras marcan una clara distinción entre dos formas de expresión del pensamiento que se manifestaron en el Islam clásico: la filosófica, de origen griego, y la religiosa, de origen islámico.

1 Este texto fue presentado en el Simposio Internacional *Homenaje a Henry Corbin*, organizado por el Instituto Francés de Madrid, la Casa de Velázquez y la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, celebrado en la *Casa de Velázquez* de Madrid durante los días 7-9 de abril de 2003. Dado el tiempo pasado, no parece que vayan a publicarse las Actas del mismo, por lo que, diez años más tarde, decido darlo a la imprenta.

2 M. Abed al-Yabri: *El legado filosófico árabe*. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. *Lecturas contemporáneas*, Madrid, Ed. Trotta, 2001, pp. 42-43.

¿Qué ha entendido la historia —la historia islámica, por supuesto— por el término árabe *Falsafa*, que es el que designa el movimiento filosófico en el Islam? En otros lugares lo he señalado.³ Bástenos aquí con recordarlo someramente. Diversos testimonios históricos reconocen que la *Falsafa* o filosofía fue una forma autónoma e independiente de las otras manifestaciones del pensamiento islámico. Desde Ibn Qutayba (m. en 276/889) hasta Ibn Jaldūn (m. 808/1406), pasando por Al-Gazālī (m. 505/1111) y al-Šahrastānī (m. 548/1153), todos ellos vieron en la filosofía un pensar no ortodoxo, que debía ser conocido solo para ser refutado, y que contenía incluso doctrinas que atentaban directamente contra los principios mismos que fundan la fe islámica. De eso se desprende que la filosofía fue entendida como un pensar racional, sometido a las leyes de la lógica y de la demostración y no sujeto a los principios de la revelación divina. Se trataba, por tanto, de un movimiento que pretendía explicar la realidad por medio de la razón natural del hombre, lo que significaba seguir los «sistemas de pensamiento» de la filosofía griega, como claramente recordó al-Fārābī: «La filosofía que existe hoy entre los árabes les fue transferida desde los griegos».⁴ Esto no quiere decir que se limitara, como a veces se ha dicho, a ser una mera repetición de lo recibido del mundo griego, sino que los *falāsifa* supieron repensar los grandes problemas filosóficos a la luz de su propia cultura. Hubo en ellos una respuesta a las cuestiones que vivían y sobre las que pensaban. Adoptar y adaptar el pensamiento griego significó, para ellos, encontrar soluciones concretas a las dificultades y obstáculos con los que se encontraba el desarrollo y evolución de las ideas en el universo musulmán.

El mundo latino medieval, que actuó con respecto a la *Falsafa* de la misma manera que esta había obrado con respecto a la filosofía griega, conoció de ella aquello que le interesó. En un momento dado del siglo XII, y no antes, los cristianos medievales se vieron en la necesidad de traducir *determinados* escritos filosóficos y no otros. A primera vista puede comprenderse fácilmente la necesidad que tenían de la versión de textos científicos y, por qué no, de escritos de tipo religioso. Pero parece que no es tan meridiana la exigencia de traducir obras filosóficas. O, al menos, es más difícil verla con tanta claridad. Por otra parte, también interesa saber qué parte o aspecto de la filosofía despertó la atención de los latinos: ¿se trataba de temas vinculados con la ciencia? O, por el contrario, ¿eran cuestiones que tenían que ver con las de la religión? ¿Se interesaron los cristianos precisamente por ellas en la medida en que los musulmanes las habían resuelto más o menos satisfactoriamente, y esta solución les podía servir, porque era justamente lo que ellos andaban buscando?

Podría pensarse, en primer lugar, que los latinos, queriendo conocer más obras de Aristóteles —cuyos textos ya comenzaban a ser traducidos directamente del griego por Jacobo de Venecia—, veían en los árabes y en sus obras filosóficas meros comentarios a la doctrina del filósofo griego, presentadas, incluso, como textos del mismo Aristóteles.⁵ Por otra parte, quizá el fondo de pensamiento común, existente tanto en la reflexión latina como en la árabe, —a saber, el neoplatonismo—, pudo haber llevado a los latinos a la búsqueda de textos en que se expusieran más amplia y sutilmente esas doctrinas tenidas por comunes. También me he

3 «¿Qué es filosofía en la cultura árabe?», *Miscellanea Medievalia*, Band 26: *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, herausgegeben von J. A. Aertsens und A. Speer, Berlín, Walter de Gruyter, 1998, pp. 257-270. «Discurso filosófico y discurso místico: algunas diferencias», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 17 (2000) 53-75.

4 *Kitāb al-ḥurūf*, ed. M. Mahdi, Beirut, Dar el-Machreq, 1969, § 156, p. 159:1-2.

5 Th. A. D'Alverny: «Translations and Translators», *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edited by R. L. Benson & G. Constable with C. D. Lanham, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1982, pp. 421-462.

ocupado de estas cuestiones en otro trabajo.⁶ Resumo lo allí dicho. Sin negar esta doble posibilidad, parece que los latinos del siglo XII tuvieron necesidad de adentrarse en el ámbito propio de la razón, precisamente porque era el dominio en el que se manifestaba la verdad de la ciencia. Conocida y desarrollada esta, la cristiandad medieval no podía dejar de plantearse la cuestión del fundamento de su racionalidad. Fue aquí donde se produjo una ruptura completamente radical con la actitud que ante la ciencia se había mantenido anteriormente, ruptura que tuvo como una de sus consecuencias la nueva manera de considerar y estudiar la naturaleza. De ahí ese interés por los textos en que se tratara la cuestión del conocimiento de la verdad —de esa verdad científica—, es decir, por los tratados sobre el alma y el intelecto, y de ahí también la importancia de las obras sobre cuestiones físicas y metafísicas, en las que se planteaba —y resolvía a su manera— el fundamento último de la realidad. Porque, y esto creo que es un dato que no puede ser descuidado aunque poco se ha tenido en cuenta, el hecho mismo de que se tradujeran *determinados* textos —los que interesaban— y no otros cualesquiera, implica por parte de los traductores —o de sus patrocinadores— un gran conocimiento de la cultura árabe y musulmana en general y de su filosofía en particular. Fue este conocimiento el que determinó el criterio de selección de textos a traducir.

Los latinos se vieron obligados a buscar una fundamentación de la racionalidad a la que necesariamente se veían expuestos, tanto por la creciente importancia concedida a la razón, tal como se deducía de la Dialéctica, como por la exigencia de la verdad científica, poco ha descubierta. Y se volcaron hacia el mundo árabe, donde se habían dado tres líneas de interpretación de la razón: la de los *zanādiqa*, que consideraban que la razón era la única vía por la que el hombre accede a la verdad; la de los teólogos *mu'tazilés*, que, en parte como respuesta a la anterior, entendían que la razón era un medio para hacer explícito el dato coránico y cuanto hiciera referencia a Dios; y, en fin, la lectura hecha por los *falāsifa*: la vía de la razón es contigua, pero independiente, del camino de la revelación. De estas tres corrientes, dos fueron conocidas por la Cristiandad medieval: la teológica, a través, sobre todo, de *La guía de perplejos* de Maimónides; y la de los filósofos, por las obras que de estos fueron traducidas al latín. Ambas, independientemente del valor que en su propia cultura tuvieron, contribuyeron a la idea de que las verdades de la fe pueden ser expuestas con ayuda de la Dialéctica y sometiéndose a las reglas de esta disciplina. Pero, a la vez, aportaron un nuevo espíritu de independencia de los ámbitos de la razón y de la fe, que fraguaría en la secularización del saber filosófico, independizándose este del saber teológico. Así, un primer ámbito de influencia entre el Islam y la Cristiandad medieval se ejerció en el ámbito de las relaciones entre fe y razón, de larga tradición en las distintas filosofías medievales. Y si interesó a los cristianos fue, en parte, porque los musulmanes ya habían hallado una solución que de alguna manera podía inspirarles.

El problema de la razón llevó a los latinos medievales a plantearse el problema de cómo conocer la verdad. Si la razón era considerada por los filósofos árabes como la fuente del conocimiento de la verdad, en una línea que, platónica en el fondo, sin embargo tenía mucho que ver con la doctrina aristotélica, ¿cómo compaginar su lectura con la interpretación de la iluminación agustiniana, de raíz estrictamente platónica? Surgió así el empeño por los tratados sobre el alma y el intelecto, donde los filósofos árabes exponían sus doctrinas, tratando de

6 «Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe sobre el mundo latino medieval», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, édités par Horacio Santiago-Otero, Turnhout (Belgique), Editions Brepols, 1994, 353-370.

dilucidar las teorías aristotélicas del *De anima*. Y vinculado al problema del conocimiento está el del ser y de la realidad. El mundo medieval, hasta el siglo XII, carecía de un bagaje intelectual completo sobre las doctrinas física y metafísica. Las escasas especulaciones que sobre esta parte de la filosofía habían desarrollado no eran más que ecos lejanos del neoplatonismo. El desconocimiento de la obra aristotélica había impedido una reflexión profunda sobre la estructura misma de lo real.

La reflexión metafísica realizada por Gilberto Porreta, a partir de la meditación boeciana y del planteamiento del problema de los universales en su vertiente semántica,⁷ preparó el camino para recibir las doctrinas metafísicas elaboradas en el mundo musulmán. Se añadió a ello el conocimiento de la *Física* y de la *Metafísica* de Aristóteles, que ofrecieron nuevos planteamientos a las cuestiones del fundamento último y del origen de la realidad. Sin embargo, la solución propuesta por Aristóteles, divergente y aun contraria a la doctrina religiosa, hizo que se necesitaran de forma más acuciante unas interpretaciones que permitieran explicar y desentrañar el sentido del texto aristotélico de manera más o menos acorde con el dogma religioso. El reconocimiento por parte de los filósofos árabes —al-Fārābī y Avicena— de la existencia como un aspecto constituyente del ser, distinto de la esencia y concebido aparte de ella, favoreció la explicación del relato de la creación y permitió que las doctrinas físicas y metafísicas del filósofo griego fueran estudiadas y aceptadas, modificadas o rechazadas por los latinos, dando lugar a la elaboración y desenvolvimiento de nuevas formas del pensar filosófico, que fructificarían a lo largo del siglo XIII.

Fue esto lo que los primeros historiadores de la filosofía recogieron del mundo árabe e islámico: aquella filosofía que, conocida a través de los autores latinos que la emplearon, se había integrado en el pensamiento occidental y había sido asimilada y absorbida por este. Y, desde luego, no fue precisamente un capítulo de la historia del pensamiento valorado por sus méritos, sino por sus deméritos. Recordemos que un historiador como Adam B. Tribbechov (1641-1689) expuso en su obra *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia* (Giessen, 1668; segunda edición, Jena, 1719) una prolija crítica contra los filósofos medievales, culpando de sus sofismas a los árabes, de quien, según él, dependían totalmente. La misma crítica se encuentra en otros historiadores de los siglos XVII y XVIII, hasta llegar a la conocida obra de Jacob Brucker (1696-1770), *Historia critica philosophiae a mundis incunabulis ad nostram aetatem deducta* (Leipzig, 1742; 2ª ed., 1767), en la que de nuevo se culpa a los árabes de muchas de las doctrinas sostenidas por los escolásticos medievales. Y no escapa a esta línea de lectura la propia Ilustración, expresada en el artículo *Filosofía de los sarracenos* de la *Enciclopedia*, en donde es posible leer las mayores barbaridades que se han podido escribir sobre la filosofía en el Islam. Baste recordar cómo Diderot sostenía que Mahoma es el mayor enemigo de la raza humana al haber imbuido a sus seguidores de un odio hacia el conocimiento y hacia la filosofía, incompatible con la religión.⁸ Y ni siquiera Hegel, espíritu sumamente preocupado por la historia y, sobre todo, por la historia de la filosofía, dio muestras de interesarse por la filosofía islámica.

Hubo que esperar hasta el siglo XIX para encontrar las primeras reacciones positivas ante lo que se creía que era toda la filosofía producida en el mundo islámico. En 1819 aparecía

7 Cf. L. M. De Rijk: «Gilbert de Poitiers. Ses vues sémantiques et métaphysiques», *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la «Logica Modernorum»*, Actes du VII^e symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales, édité par J. Jolivet et A. De Libera, Nápoles, Bibliopolis, 1987, pp. 147-171.

8 Diderot: «Filosofía de los sarracenos o árabes», trad. esp. J. M. Bermudo: *La Historia de la Filosofía en la Enciclopedia*, Barcelona, Ed. Horsori, vol. II, 1987, pp. 196-197.

publicada una obra, importante aún hoy, que hizo volver las miradas hacia la época medieval. Se trataba del libro póstumo y a medio escribir de Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. A pesar de las inevitables imperfecciones, la obra obtuvo un notable éxito, porque en ella su autor se interesa por la suerte de las obras de Aristóteles durante la Edad Media, realizando una verdadera investigación sobre aquellos ambientes en los que los escritos aristotélicos fueron traducidos y recibidos, poniendo, además, de relieve la importancia que en la transmisión de estos textos jugaron los sirios y los árabes. Aquí es posible leer lo siguiente: «Lo que no se puede rehusar a los árabes es la *influencia* de su ejemplo: ellos han abierto el camino, ellos han recordado a occidente la existencia de escritos cuya memoria, así como algunos principios de ellos, se encontraban conservados por los Padres de la Iglesia... Si los árabes no hubiesen atraído la atención de los cristianos sobre la filosofía de Aristóteles por el celo con el que ellos la cultivaron, ¿se habría pensado en buscar los monumentos auténticos?».⁹

Poco después comenzó el estudio específico de la filosofía en el Islam, llamada siempre «filosofía árabe» o «filosofía de los árabes». Uno de los primeros en ocuparse de ella expresaba, sin embargo, sus dudas sobre la existencia de la tal filosofía. Así lo explicaba M. Schmolders: «Nunca se podrá hablar de una filosofía árabe en el sentido estricto de la palabra, como se habla de una filosofía griega, de una filosofía alemana, etc. Siempre que se emplee esta expresión, no se quiere decir sino la filosofía griega tal como la cultivaban los árabes. [...] Una filosofía particular basada en principios indígenas y desarrollada sistemáticamente no ha existido jamás entre los árabes».¹⁰

E. Renan, en su clásica obra sobre Averroes, se expresaba de una manera muy parecida: «Me mantengo en creer que ningún gran partido dogmático ha presidido la creación de esta filosofía. Los árabes no hicieron más que adoptar el conjunto de la enciclopedia griega, tal como el mundo entero la había aceptado a lo largo de los siglos VII y VIII... No es a la raza semita a la que debemos pedir lecciones de filosofía. Por un extraño destino, esta raza, que supo imprimir a sus creaciones religiosas un tan elevado carácter de potencia, no ha producido el más pequeño ensayo de filosofía que le sea propio. La filosofía entre los semitas no ha sido más que un préstamo puramente exterior y sin gran fecundidad, una imitación de la filosofía griega».¹¹ Si bien reconocía cómo la llegada de los textos científicos y filosóficos árabes había dividido la historia del Occidente medieval en dos grandes períodos, el anterior y el posterior a esa recepción.¹²

Unos años después de publicarse la primera edición de esta obra de Renan, Salomón Munk daba a la luz sus *Mélanges de philosophie juive et arabe*, en donde ofrecía ya una caracterización más ajustada a la realidad, reconociendo que entre los árabes se habían dado distintas tendencias de filosofía y que no se habían limitado a un peripatetismo puro.¹³

Un poco más tarde, Gustave Dugat quería romper los moldes estrechos en los que hasta ahora se encerraba el estudio de la filosofía árabe y dejó de emplear este término para hablar de una manera más amplia de «filósofos y teólogos musulmanes» en su *Histoire des philosophes*

9 A. Jourdain: *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, París, 1819; nov. éd. par Ch. Jourdain, París, 1843; reimpr. Nueva York. Burt Franklin Reprints, 1960, pp. 215-216.

10 *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, París, 1842, p. 4.

11 E. Renan: *Averroès et l'averroïsme*, París, Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, 1852; 2ª ed., 1861, pp. II y VII-VIII.

12 *Ibidem*, p. 200.

13 *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris A. Franck librairie, 1859; reimpr. J. Vrin, 1988, pp. 332-333.

et des théologiens musulmans. 632-1258, donde reconocía lo impreciso del término «pensamiento árabe» y la dificultad existente para reconocer el verdadero carácter de la filosofía árabe. Para él, «el verdadero *pensamiento árabe* ha sido un intento de reforma del Corán, un perfeccionamiento del islamismo. Esta reforma fue intentada por los Mutaziles, principales representantes del movimiento filosófico entre los musulmanes... En la historia de la filosofía árabe, fue el único intento serio por reemplazar o al menos modificar fuertemente la antigua creencia, por hacer, en una palabra, un *nuevo islamismo*. Lucharon vigorosamente contra las consecuencias perniciosas de la fatalidad consagrada por Mahoma, manteniendo intacto el libre arbitrio del hombre. Sus ideas sobre el bien, lo bueno, lo mejor, sobre la *Imama* (poder espiritual y temporal) que, según algunos de ellos, no podía establecerse más que por el concierto unánime de la nación, habrían acabado por impulsar una reforma política y social. Su filosofía, que no era más que una nueva teología, una interpretación religiosa rejuvenecida, habría arrojado a los árabes a una evolución intelectual y moral de las más fecundas, y habría renovado todo el espíritu del islamismo primitivo. Otro intento de reforma del islamismo se produjo, no de manera orgánica, como la de los mutaziles, sino crítica. Fueron los Jariyíes, los protestantes del islam. Se ocuparon poco de filosofía, con excepción de los ibadíes, que adoptaron algunas ideas mutaziles. Estos sectarios osaron discutir una decisión de Mahoma mismo, relativa al reparto del botín. Combatieron la legitimidad de Alí. Y los ibadíes no admitieron la infalibilidad de los Compañeros de Mahoma... En resumen, no ha habido entre los árabes más que dos grandes tentativas de reforma religiosa: una orgánica; otra crítica. En estas sectas es donde hay que estudiar el movimiento filosófico indígena. En cuanto a la influencia de los griegos sobre los árabes, se puede decir que ha sido sobre todo pedagógica, pues los árabes tomaron de ellos métodos de razonamiento». ¹⁴ Y reconocía su ignorancia de algunas de las doctrinas šī'íes, como la de los ismā'īlīes, de cuyas ideas afirmó que se carecía de elementos de juicio suficientes para fundar una opinión razonada sobre ellas. ¹⁵

Más o menos ha sido el criterio que se mantuvo con posterioridad sobre la filosofía árabe. Es cierto que el conocimiento de esta fue mejorándose, pero dentro de los límites señalados por el conocimiento que de la producción intelectual filosófica en el Islam había tenido Occidente. El descubrimiento de manuscritos permitió la edición de textos desconocidos hasta entonces, que ampliaron y perfeccionaron el saber sobre los grandes nombres de la *Falsafa*, estudiados en las posteriores historias de la filosofía sobre ella, como la antigua pero meritoria obra de T. J. De Boer, ¹⁶ la redactada por Max Horten ¹⁷ y, entre nosotros, la muy completa *Historia de la filosofía hispano-musulmana*, del Prof. D. Miguel Cruz Hernández, publicada en 1957 y su posterior texto de 1963, *La filosofía árabe*. En todas ellas ha predominado la exposición de la filosofía islámica tal como ha sido vista por los historiadores generales de la filosofía y de la ciencia, que poco a poco han ido reconociendo la importancia que aquella tuvo para el desarrollo de la filosofía y de la ciencia posterior, como confesó Alexander Koyré, gran conocedor del pensamiento científico: «Son los árabes los que han sido los *maestros* y *educadores* del Occidente latino. He subrayado maestros y educadores y no sola y simplemente intermediarios entre el mundo griego y el mundo latino, porque, aunque las primeras traducciones de obras filosóficas y científicas fueron hechas no directamente del

¹⁴ G. Dugat: *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. 632-1258*, París, 1878, Reimp.: Amsterdam, Oriental Press, 1973, pp. XXIII-XXV.

¹⁵ *Ibidem*, p. XXXI.

¹⁶ *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; más difundida en su versión inglesa, *The History of Philosophy in Islam*, trad. Edward R. Jones, Londres, 1903; reimp. Londres, Luzac & Company, 1970.

¹⁷ *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*, Munich, Verlag Ernst Reinhardt, 1924.

griego sino a través del árabe, fue no solo porque no hubiera en occidente nadie que supiera griego, sino, sobre todo, porque no había nadie capaz de comprender libros tan difíciles como la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles o el *Almagesto* de Ptolomeo, a los que sin la ayuda de Fārābī, Avicena o Averroes, los latinos no habrían llegado. No basta saber griego para comprender a Aristóteles o Platón; hay que saber también filosofía. Y los latinos no sabían de ella gran cosa. La antigüedad latina pagana ha ignorado la filosofía.¹⁸ Habría que descartar de esta visión la monumental y erudita obra del barón Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, precisamente porque abarca todo el pensamiento en el Islam, dedicando a la *Falsafa* tan solo una pequeña parte, los dos primeros capítulos del volumen IV, noventa y tres páginas de las dos mil veintiuna de que consta la obra completa.¹⁹

Lo que Occidente vio en la *Falsafa* fue lo que le interesaba y nada más. El resto, lo desconoció. Se trataba de una determinada concepción de la filosofía, más unida a sus propios orígenes y entendida como el despliegue de la razón. La filosofía era para occidente, al igual que lo había sido para los *falāsifa*, un estudio estrictamente racional de la realidad y del universo, a través del método de la demostración, el camino que llevaba científicamente a la verdad. La filosofía era, pues, una sabiduría humana, aquel saber libre que había tenido su origen en Grecia. Este espíritu fue el que transmitió el mundo latino medieval.

No hay, entonces, por qué rasgarse las vestiduras al evidenciar que Occidente solo ha conocido una parte, exigua incluso, de la gran producción intelectual y espiritual del pensamiento islámico. Henry Corbin denuncia y deplora que «la filosofía islámica haya estado durante tanto tiempo ausente de nuestras historias generales de la filosofía, o, por lo menos, que se le haya considerado con frecuencia desde la perspectiva de lo que fue conocido por nuestros escolásticos latinos».²⁰ Es cierto. Pero lo es precisamente porque no se conocía otra filosofía islámica —otros textos— que la que transmitieron los maestros latinos de la Edad Media.

Es aquí donde aparece y donde cobra sentido e interés la tarea a la que se consagró Henry Corbin: descubrirnos la «otra» filosofía islámica, aquella que no ha sido considerada hasta ahora, aquella que ha permanecido oculta a Occidente, porque este no supo verla, dándonos a conocer textos que hasta ahora habían permanecido velados o a los que apenas se les había prestado atención. Es una obra que, como ha dicho Christian Jambet, ofrece al lector «la imagen de un saber que se dirige hacia su futuro».²¹

* * *

La Histoire de la philosophie islamique de Henry Corbin contiene una concepción de la filosofía mucho más amplia. Para Corbin, la filosofía no es solo ese estudio estrictamente racional de la realidad y del universo. Es mucho más que eso. Claramente lo enuncia al comienzo de la obra, en el prólogo: «Hablaremos de «filosofía islámica», entendiendo como tal la filosofía cuyo desarrollo y modalidades están vinculadas esencialmente al hecho

18 A. Koyré: «Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Âge», *Études d'histoire de la pensée scientifique*, París, 1973, p. 26.

19 Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, París, 1921, 5 vols.; reimpresión, París, Paul Geuthner, 1984.

20 *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1964, p. 346. Versión castellana, de Agustín López y María Tabuyo (1ª parte) y Francisco Torres Oliver (2ª parte), Madrid, Ed. Trotta, 1994; 2ª ed., 2000, p. 229.

21 Ch. Jambet: *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, París, Éditions du Seuil, 1983, p. 213.

religioso y espiritual denominado *Islam*, y que atestigua que el Islam no encuentra su expresión ni más adecuada ni decisiva, como se ha dicho de manera abusiva, en el solo derecho canónico (*fiqh*).²² La filosofía, para Henry Corbin, tiene que ver, por consiguiente, con el hecho religioso islámico mismo. Es una filosofía inspirada por la religión. Esta concepción le lleva a considerar filósofos a autores que en la tradición occidental difícilmente serían considerados así. Ya lo destaca un poco más adelante: «El significado y la perpetuación de la meditación filosófica en el Islam no pueden comprenderse realmente sino a condición de no pretender encontrar ahí, a toda costa, el equivalente exacto de lo que nosotros, en Occidente, llamamos desde hace varios siglos “filosofía”. Incluso los términos *falsafa* y *faýlasūf*, que resultan de la transcripción de los términos griegos en árabe, y que están referidos a los peripatéticos y neoplatónicos de los primeros siglos del Islam, no equivalen exactamente a nuestros conceptos de “filosofía” y “filósofo”». ²³

H. Corbin respondió a una cuestión planteada por el P. G. Anawati hace ya años²⁴ y que estaba enunciada en los siguientes términos: «¿Qué es la filosofía musulmana? ¿Cómo definirla? ¿Qué extensión hay que darle? ¿Hay que mantenerla en el marco estricto de una filosofía de inspiración puramente griega, tal como fue conocida por el Occidente medieval o, por el contrario, hay que romper este marco tradicional y englobar en su acepción los *uṣūl al- fiqh*, las fuentes de la jurisprudencia, así como la mística, incluso las ciencias?».²⁵ La respuesta de H. Corbin fue la siguiente:

«La denominación [de “filosofía árabe”] no es que sea demasiado “estrecha”; es engañosa. Preguntaría entonces: ¿dónde clasificar las obras y el pensamiento de Nāsir Khosrow, Afzal Kashani, ‘Aziz Nasafi, etc., iraníes de los siglos XI-XIII que no han escrito más que en persa? ¿Se quiere tener en cuenta este hecho o no? No puedo admitir una respuesta que no haga más que diluir presuntuosa y miserablemente el asunto... El concepto “árabe” tiene hoy en día un contenido político, nacional, racial, perfectamente legítimo. Pero en el nombre de esta legitimidad misma no se tiene derecho ni moral ni científico para darle un efecto retroactivo o un sentido que no lo tiene. Si se hace, que se tenga la valentía de decir por qué. Sostengo que la única denominación verídica y que corresponde a los hechos es la de “filosofía en el Islam” o “filosofía islámica” (en Tierra del Islam, mucho mejor, pero esto es un poco largo y sentimental. ¡Y, además, hace falta un adjetivo!), porque rechazo unir un concepto religioso a una raza o a una nación. No digo «filosofía musulmana», porque implicaría prejuzgar la convicción personal del filósofo, lo mismo que el prejuicio de Ibn Taymiyya. “Filosofía islámica”: puede englobar toda la filosofía, toda la espiritualidad que se relacionan con el hecho religioso “Islam”. Y si se quiere incluir a los cristianos y judíos, dígase “filosofía en el Islam”. Es lo que ya hizo De Boer hace tiempo. En todo caso, me sería imposible dar mi colaboración, o un apoyo moral cualquiera, a una empresa cuya denominación tendenciosa heriría inútilmente a mis colegas iraníes, yendo en contra de mi convicción íntima».²⁶

Aparte del problema de la denominación de esta filosofía, que solemos conocer por el nombre de «árabe»²⁷ y a la que se opone abiertamente Corbin, incluso creyendo que esa deno-

22 *Ibidem*, pp. 6-7; trad. cast., p. 12.

23 *Ibidem*, p. 7; trad. cast., pp. 12-13.

24 La primera formulación de estas cuestiones tuvo lugar durante el transcurso del I Congreso Internacional de Filosofía Medieval, celebrado en 1958 en Lovaina (Bélgica), en el que se constituyó la Société International pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM).

25 G. C. Anawati: *Études de philosophie musulmane*, París, J. Vrin, 1974, p. 15.

26 *Ibidem*, p. 25.

27 Ibrahim Madkour, que fue presidente del Comité para la edición del Avicena árabe, afirmaba que a la

minación es tendenciosa, lo que caracteriza de manera singular esta filosofía es su vinculación con el hecho religioso del Islam, incluyendo no solo la filosofía sino también, como dice expresamente, «toda espiritualidad». Es la razón por la que el título de su obra histórica es *Histoire de la philosophie islamique*. Porque a la segunda cuestión planteada por Anawati, *Quelles sont les délimitations de cette philosophie?*, Corbin era muy claro a la hora de delimitarla:

«¿Por qué excluir el *taṣawwuf*? ¿Por qué excluir a Ibn ‘Arabī y su escuela? ¿Por qué y cómo excluir a nuestros filósofos ṣūfíes desde Mīr Dāmād nutridos con Avicena, con Sohrawardī, con Ibn ‘Arabī y con los ḥadīth ṣūfíes? Todo esto me parece muy arbitrario. ¿Se piensa en la *falsafa* o en *al-ḥikma al-ilāhiyya*? ¿Por qué restringir la *falsafa* a una filosofía supuestamente racionalista y helenizante, cuando la concepción del helemismo en todos nuestros «filósofos» es la de los «Profetas y Sabios» griegos, no la de los racionalistas. Todo esto no me parece que se apoye en textos, sino en las categorías restrictivas de algunos orientalistas... Creo que se puede extender esta filosofía a los *oṣūl al-fiqh*, al *kalām* e incluso al *taṣawwuf*, a condición de que se trate de un texto que atestigüe un método de razonamiento lógico».²⁸

La pregunta inmediata que surge es si en los textos de mística, de *taṣawwuf*, hay algún tipo de razonamiento lógico. Desde luego, lo que sí hace Corbin es incluir algunos autores místicos en su *Historia*, «bajo sus diferentes aspectos, tanto los referentes a la experiencia espiritual como los relacionados con la teosofía especulativa que tiene sus raíces en el esoterismo ṣūfí».²⁹ Pero vayamos ya a esta obra, en la que se expone una concepción totalmente nueva de la filosofía en el Islam.

Decía antes que la obra de Corbin implica una nueva concepción de la propia filosofía en la que se amplía el contenido de esta respecto a lo que tradicionalmente se ha considerado filosofía. Y si en la tradición filosófica procedente de Grecia, la filosofía, según Platón y Aristóteles,³⁰ había surgido en el ocio y en la libertad por la admiración que producía la simple consideración de los fenómenos más comunes, en la nueva visión que propone H. Corbin la filosofía tiene su punto de partida en un hecho religioso. Descarta así, por principio, la lectura de la filosofía en el Islam como una presentación de la filosofía griega con vestimenta árabe o islámica; rechaza implícitamente la lectura de esa filosofía como el intento de «racionalizar» lo irracional, si se considera que la religión es lo que escapa a los postulados de la razón natural, o lo que está fuera de ella. Para él, no se trata de confrontar la razón y la revelación como problema perdurable de aquella filosofía.

La filosofía islámica que Henry Corbin propone en su *Histoire*, que no es sino el compendio de cuanto había expuesto ya en obras anteriores y un anticipo de lo que siguió exponiendo en otras obras posteriores, es una filosofía completamente religiosa, al hundir sus raíces en el Islam mismo: las premisas y conclusiones de esta filosofía proceden de la revelación islámica misma. Y como el Islam no es sino una religión fundamentalmente profética, según el principio mismo que la funda, esa filosofía es filosofía *profética*, porque su tarea principal consiste en reflexionar sobre este hecho constitutivo del Islam mismo, sobre la profecía y la Revelación profética. Así lo expone Henry Corbin:

filosofía propia del mundo musulmán «se le ha llamado ‘árabe’ porque la mayoría de sus autores escriben en árabe, incluso aquellos que eran de origen turco o persa. No se quiere designar por ello, como pretendía Renan, que sea obra de una raza o de un pueblo determinado», *ibidem*, p. 26.

²⁸ *Ibidem*, pp. 39-40.

²⁹ *Histoire de la philosophie islamique*, p. 9; trad. cast., p. 13.

³⁰ Véanse Platón: *Teeteto*, 175d-e; Aristóteles: *Metafísica*, I, 2, 982b 11-28.

«Contentarse con trasplantar al Islam el problema de las relaciones entre filosofía y religión, tal como se plantea tradicionalmente en Occidente, equivaldría a plantearse equivocadamente la cuestión, pues solo se abarcaría así una parte de la situación. La filosofía ha conocido, ciertamente, en el Islam más de un momento difícil, pero las dificultades no eran las mismas que en el ámbito del Cristianismo. Allí donde la investigación filosófica (*taḥqīq*) se sintió «a gusto» en el seno del Islam, se reflexionó sobre el hecho fundamental de la profecía y la Revelación profética, con los problemas y las situaciones *hermenéuticas* que este hecho fundamental implica. La filosofía adoptó entonces la forma de “filosofía profética”». ³¹

¿Cuál es, entonces, la fuente de esta filosofía? Para Corbin la fuente es muy clara: el propio texto revelado, el Corán, que da origen a un saber que constituye de suyo una verdadera y auténtica filosofía, porque los mismos problemas metafísicos y cognoscitivos que se han planteado todos los filósofos a lo largo de la historia ya habían sido estudiados y considerados por los primeros musulmanes en su meditación del Corán. A partir de este supuesto formulado por H. Corbin, se ha sostenido que hay que tachar de «ignorante» ³² la opinión de que la filosofía musulmana debe su origen y existencia al pensamiento griego, porque esta opinión no tiene en cuenta que la reflexión se inició con el alba del Islam y no después de entrar en contacto con el pensar griego. Para Corbin, el problema no está en saber lo que los occidentales encuentran en el Corán, sino «lo que de hecho han encontrado en él los musulmanes». ³³

El Corán, en efecto, ha sido fuente de inspiración para todos los musulmanes. Al igual que las otras comunidades del Libro (*ahl al-Kitāb*), el objetivo de todo musulmán es alcanzar la Verdad (*al-Haqq*) en su sentido más absoluto, la *ḥaqīqa* o «sentido verdadero» o «sentido espiritual» del que habla Corbin. ³⁴ Se trata de un sentido que está en relación con el ser en cuanto que la verdad de lo manifestado en la revelación debe coincidir con la verdad del ser. Y para alcanzar este sentido, el Corán sugiere al hombre los caminos que debe seguir. Exhorta incesantemente a los hombres a la deliberación y al análisis y desaprueba a quien sigue una doctrina sin reflexión: «Cuando se les dice: “Nos basta aquello en que encontramos a nuestros padres” ¡Cómo! ¿Y si sus padres no sabían nada, ni estaban bien dirigidos?» (*Corán*, 5,104). El Corán insiste en que toda creencia debe estar basada en el saber y en el estudio; de lo contrario, carece de valor: «La mayoría de ellos no siguen sino conjeturas y ante la Verdad las conjeturas no sirven de nada. Dios sabe bien lo que hacen» (*Corán*, 10,36). Pide que no se persiga más que el fin del que se tiene un conocimiento preciso y claro: «No vayas tras algo de lo que no tienes ningún conocimiento. Del oído, de la vista, del corazón, de todo eso se pedirá cuenta» (*Corán*, 17,36). Y describe de varias maneras el papel del corazón: pensar, reflexionar y comprender son algunas de sus funciones, incitando a mirar las cosas atentamente y observarlas con un pensamiento profundo (*Corán*, 7,86; 10,101; 29,20; 88,17-20), no estando limitada a ninguna esfera particular, sino que es aplicable a todas las realidades del mundo: «En la creación de los cielos y de la tierra y en la sucesión de la noche y del día hay, sin duda, signos para los dotados de intelecto, / que recuerdan a Dios de pie, sentados o echados, y que meditan en la creación de los cielos y de la tierra: «¡Señor! No has creado todo esto en vano» (*Corán*, 3,190-191).

31 O. c., p. 8; trad. cast., p. 13.

32 Así lo afirma C. A. Qadir: *Philosophy and Science in the Islamic World*, London, Croom Helm, 1988, pp. 27-28.

33 O. c., p. 13; trad. cast., p. 19.

34 *Ibidem*, p. 15; trad. cast. p. 20.

El Corán propone al hombre, pues, una situación hermenéutica: hay que interpretarlo para aplicarlo. Por eso, Corbin señala que «la situación vivida es esencialmente una *situación hermenéutica*, es decir, una situación en la que aflora para el creyente el *sentido verdadero*, el cual, a su vez, hace verdadera su existencia».³⁵ Reconocer la existencia de un sentido verdadero implica la existencia, incluso la pluralidad, de otros sentidos distintos. Esto entraña, entonces, un nuevo modo de ejercer la inteligibilidad, porque quien recibe la predicación coránica como Palabra de Verdad ha de decidir el sentido de lo real a partir de la exégesis de los enunciados coránicos: «Todo depende, pues, del acto inicial de la conciencia que proyecta la perspectiva con las leyes que le corresponden. Ese acto, por el que la conciencia se revela a sí misma dicha perspectiva hermenéutica, le revela simultáneamente el mundo que debe organizar y jerarquizar».³⁶ El Corán, como Palabra de Dios, es Palabra de Verdad que estimula al creyente en búsqueda de esta y estructura su vivir y su pensar.

Pero si el primer principio del *Corán* es el ser Palabra de Dios, hay otro sin el cual no se habría constituido plenamente como libro sagrado: fue transmitido por mediación de un Profeta. La noción de profecía extendió al ámbito musulmán un aspecto esencial de las revelaciones judaica y cristiana, que, además, motivó una profunda reflexión por parte de los propios filósofos y de otros pensadores. La función profética de Muḥammad difiere de las anteriores en que, por una parte, lo revelado a él es un llamamiento para toda la humanidad, mientras que los demás profetas solo se dirigían a comunidades exiguas y limitadas, y, por otra, porque las revelaciones a él dadas fueron definitivas. El Profeta da testimonio de lo divino ante los hombres: es el «anunciador de la buena nueva», el «avisador», el «guía». Con Mu ḥammad, el Islam se incorporó al «mundo de la profecía», cuyo fundamento radical es la manifestación histórica del mensaje de Dios a través de los profetas y hace partícipes a los hombres del mensaje de Dios. Al Profeta no se le debe rendir culto, puesto que ello implicaría politeísmo (*širk*) e infidelidad o incredulidad (*kufṛ*), pero sí debe ser reverenciado e imitado, puesto que Dios le ha elegido como su mensajero.

Por este segundo principio, la filosofía a la que da origen la reflexión que se basa en el texto revelado ha de ser una filosofía profética, porque, según Corbin, el hecho profético no excluye la práctica de la filosofía:

«El Islam es una religión profética; se ha recordado en las páginas precedentes la existencia de una “comunidad del Libro” (*ahl al-Kitāb*), el fenómeno del Libro santo. El pensamiento está esencialmente orientado desde el principio hacia el Dios que se revela en ese Libro por medio del mensaje que el Ángel dicta al profeta que lo recibe; mensaje que transmite la unidad y la trascendencia de ese Dios (*tawḥīd*). Todos, filósofos y místicos, se han fijado en este tema hasta el vértigo. En segundo término, el pensamiento se orienta hacia la persona que recibe y transmite el mensaje, en suma, hacia las condiciones que esa recepción presupone. Toda meditación sobre estos datos específicos conduce a una teología y a una profetología, a una antropología y a una gnoseología que no tienen equivalentes en ninguna otra parte».³⁷

Christian Jambet ha estudiado el sentido que para Henry Corbin tiene la expresión «filosofía profética».³⁸ No es cuestión de insistir aquí en ello, porque no podríamos hacerlo de la manera tan competente como él lo ha hecho. Bástenos saber que quienes mejor han realizado

35 Ibídem, p. 14; trad. cast., p. 19.

36 Ibídem, p. 15; trad. cast., p. 20.

37 Ibídem, p. 42; trad. cast., p. 38.

38 Ch. Jambet: *O. c.*, pp. 213-236.

esta «filosofía profética», en la que hay una considerable presencia de elementos gnósticos y zoroástricos originarios del mundo persa donde ese pensamiento tuvo su máxima expansión, han sido los *šī'íes*, tanto en su tendencia imāmí como en la ismā'īlī:

«El pensamiento *šī'í* ha alimentado precisamente, desde los orígenes, la filosofía de tipo profético que corresponde a una religión profética. Una filosofía profética propone un pensamiento que no se deja encerrar ni por el pasado histórico, ni por la letra que fija su enseñanza bajo la forma de dogmas, ni por el horizonte que delimitan los recursos y las leyes de la lógica racional. El pensamiento *šī'í* está orientado por la espera, no de la revelación de una nueva *šarī'a*, sino de la manifestación *plena* de todos los sentidos espirituales u ocultos de las revelaciones divinas. La espera de esta manifestación está tipificada en la espera de la parusía del «Imām oculto» (el «Imām de este tiempo», actualmente oculto, según el *šī'ísmo* duodecimano). Al ciclo de la profecía, ya cerrado, ha sucedido un nuevo ciclo, el de la *walāya*, cuyo desenlace será precisamente esa parusía. Una filosofía profética es esencialmente escatológica».³⁹

Es la filosofía o, con mejor denominación, la gnosis *šī'í* la que le sirve de guía para su estructuración del pensar islámico. Toda manifestación de este pensar es visto por Corbin a la luz de las líneas directrices del pensamiento *šī'í*, sobre todo, a la luz de un término central en dicho pensamiento, que aparece tanto en el Corán como en múltiples textos de distintas y muy variadas tendencias, el de *bāṭin* o lo esotérico.⁴⁰ Habiendo sido dada una *šarī'a* por el último de los profetas, solo cabe esperar una plena manifestación de todos los sentidos ocultos o espirituales de ella. Este sentido oculto, interior, esotérico (*bāṭin*) viene envuelto en una envoltura exterior, aparente, exotérica (*ẓāhir*).

Junto a esta, otra de las líneas directrices que guían el pensamiento *šī'í* es la idea de la *walāya*, la continuación del ciclo de la profecía, que se ha cerrado definitivamente con Muḥammad y que significa el comienzo de la iniciación espiritual, el ciclo de los *Imāmes*, herederos del Profeta por ser descendientes suyos. El Imām es el único que puede explicitar el sentido oculto de la revelación, el único que puede iniciar a los creyentes en el verdadero sentido espiritual de la Palabra divina:

«Así pues, el *bāṭin*, es decir, lo esotérico como contenido del conocimiento, y la *walāya*, que configura el tipo de espiritualidad que ese conocimiento hace posible, se conjugan para dar en el *šī'ísmo* la gnosis del Islam, lo que se designa en persa como *'irfān-e šī'ī*, la gnosis o teosofía *šī'í*».⁴¹

La doctrina entera descansa en la noción de Familia del Profeta, única que, por inspiración divina y en virtud de su cercanía con Dios, puede acceder al sentido oculto. El sucesor legítimo de Muḥammad solo puede ser 'Alī, su pariente más próximo, nombrado por sus seguidores *Imām*, «el guía», el que dirige a la Comunidad, en cargo que debía transmitirse hereditariamente. El ciclo de la *walāya* es el ciclo del Imām que sucede al Profeta, el ciclo de lo oculto (*bāṭin*) que sigue a lo aparente (*ẓāhir*). Aunque la *Imāma* no es una institución específica de los *šī'íes*, sí es quizá la cuestión más importante, porque le reconocen cualidades superiores, personales y por linaje. Destaca, sobre todo, la de estar revestido de un carácter casi sobrenatural por el que posee el conocimiento de lo oculto, una sabiduría que constituye una auténtica ciencia, en la que se ponen en juego todas las facultades del hombre

39 H. Corbin: *Histoire*, p. 43; trad. cast., pp. 38-39.

40 *Ibidem*, pp. 43-44; trad. cast., p. 39.

41 *Ibidem*, p. 46; trad. cast. pp. 40-41.

y, en especial, la imaginación, que es facultad creadora y fundamento de la espiritualidad profética, al ser el único instrumento de que dispone el hombre para aprehender el mundo imaginal y simbólico, el mundo de lo oculto, un mundo de imágenes reales que está por encima de nuestra realidad espacio-temporal, en conexión con el mundo de la luz, con el Oriente y la iluminación que aquella produce.

Esta filosofía profética reclama una gnoseología, es decir, una doctrina del conocimiento y de sus grados. Por ella puede explicarse cómo los conocimientos de Dios son «proyectados» en el corazón de los hombres.⁴² El postulado del que se parte es que el corazón del hombre, por su propia naturaleza, es capaz de recibir las esencias de las cosas que pueden ser conocidas. Estos conocimientos pueden proceder o bien de los datos religiosos mismos o directamente del *Donador de los datos*, del Espíritu Santo o Ángel del conocimiento o de la revelación que, según Corbin, hay que identificar con el Intelecto Agente.⁴³

Es una gnoseología que reivindica en primer lugar la existencia del Ángel del conocimiento, causa mediadora entre Dios y los hombres, que es el que actualiza el conocimiento en sus corazones. Este órgano, sede de la inteligencia, conoce en acto cuando el Ángel derrama su luz. Es un conocimiento que no implica ni un racionalismo ni una racionalización de los datos obtenidos. En segundo lugar, exige una teoría del conocimiento imaginativo y del *mundus imaginalis*, entendiendo que la imaginación no es una facultad orgánica que desaparezca con el cuerpo físico, sino una facultad espiritual cuyo objeto no es el mundo de los seres exteriores, sino el mundo del *malakūt*, el mundo angélico. La imaginación es una facultad de conocimiento distinta de los sentidos y del intelecto, que puede dirigir su contemplación bien hacia el mundo visible, pudiendo encontrar desacuerdo entre la forma aparente y la realidad oculta, bien hacia el mundo suprasensible, siendo entonces iluminada por el mundo superior; la forma que este produce en ella le hace conocer realmente las cosas divinas. En este caso, la forma exterior corresponde a la realidad interior, convirtiéndose en una *Imaginatio vera*.⁴⁴

De esta manera, el movimiento šī'í pone en juego un pensamiento esotérico y gnóstico que inaugura un universo cognoscitivo y científico nuevo, aplicado a la exégesis de la revelación, en el que tuvieron cabida todas aquellas ciencias incluidas en la tradición hermético-pitagórica de la época helenística. H. Corbin considera, en su *Histoire de la philosophie islamique*, las restantes manifestaciones del pensar islámico a la luz de esta visión šī'í de la realidad, desde el propio Kalām sunní, la filosofía y las ciencias de la naturaleza, los filósofos helenizantes, el *tašawwuf*, la filosofía de la luz de Sohrawardi y los propios filósofos andalusíes. Se trata de una visión de la filosofía en el Islam que no deja de ser una hipótesis cuando menos discutible y no aceptada incluso por muchos musulmanes.

Como indica G. Anawati, Corbin, impresionado vivamente por sus investigaciones personales y experimentando el irresistible encanto de un Irán místico, estudia todo el pensamiento filosófico musulmán a la luz de la šī'a. «Mas šī'í que los šī'íes, nos aporta una especie de revolución copernicana en el ámbito hasta ahora tan apacible de la filosofía musulmana. No cabe la menor duda de que tendrá consecuencias afortunadas, aunque no sea más que por el montón de documentos nuevos que Monsieur Corbin y sus discípulos han sacado a la luz con

42 Cf. H. Corbin: *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. I. Le shi'isme duodécimain*, París, Gallimard, 1971, p. 235.

43 *Ibidem*, p. 236.

44 *Ibidem*, pp. 243-244.

una incansable actividad. Como toda revolución, suscitará resistencias, pero también provocará entusiasmos. De ello resultará, no lo dudamos, progresos reales en nuestro conocimiento de la filosofía islámica; desde este punto de vista no podemos sino estar agradecidos a M. Corbin por su audaz empresa». ⁴⁵

Audaz empresa la de Corbin, desde luego, que le lleva a hacer la siguiente afirmación:

«Se observará que la profetología y la “teoría del conocimiento” profético coronan la gnoseología de los más grandes filósofos entre los llamados helenizantes, es decir, los *falāsifa* tales como al-Fārābī y Avicena». ⁴⁶

Veamos qué hay de cierto en esta interpretación, al menos en lo que se refiere a al-Fārābī, cuyas doctrinas sobre la profecía y el conocimiento son puestas en relación con los *šī‘ies* por H. Corbin en la obra que nos ocupa. ⁴⁷ ¿Responden las concepciones farabianas de la profecía y de la imaginación a este esquema que acabamos de describir? En otro lugar he analizado ambas doctrinas de al-Fārābī, ⁴⁸ en donde mostraba que el conocimiento profético, que no es superior al humano aunque H. Corbin sostenga que al-Fārābī lo sitúa en la cima de su gnoseología, ⁴⁹ no procede de la voluntad divina sino de la facultad de la imaginación.

Para el Maestro Segundo, esta facultad (*al-quwwa al-mutajayyila*), es mediadora entre los sentidos y el intelecto, es un órgano corpóreo y, por consiguiente, percedero, tal como la había caracterizado Aristóteles en su libro *De Anima*. Entre las funciones que posee, además de las aristotélicas, al-Fārābī le asigna la imitación (*al-muḥākā*), que consiste en un acercamiento a la verdad metafísica a través de las imágenes y, como consecuencia de ello, un conocimiento imperfecto de los inteligibles: al no poder conocerlos de la misma manera que el intelecto, se representa una imagen que hace las veces del objeto inteligible mismo, pudiendo conocer de este modo los objetos más perfectos, tales como los seres inmateriales o la Causa Primera. ⁵⁰ Para realizar esta actividad requiere el concurso del Intelecto Agente, que la actualiza durante el sueño, si bien en algunos individuos se produce durante la vigilia: son los profetas, que traducen la verdad abstracta en símbolos capaces de ser comprendidos por la mayoría de las gentes, incapaces de un acercamiento filosófico a la verdad.

En la jerarquía humana es el profeta quien puede alcanzar el rango más elevado, porque su imaginación y su facultad intelectual son muy poderosas, en virtud de la iluminación que les ha llegado del Intelecto Agente. Por ello, es el más indicado para fundar el Estado Perfecto. Pero su auténtico y verdadero gobernante no es tanto el profeta sino el filósofo. La concepción farabiana del profeta solo tiene sentido, por tanto, si está enmarcada en el contexto de la Ciudad Virtuosa, esto es, en su filosofía política. Y esta, en opinión de H. Corbin, ⁵¹ no es más que una filosofía profética. Me parece, no obstante, que el orientalista exagera el carácter profético de la filosofía de al-Fārābī.

No creo que los profetas, filósofos o imāmes, de los que habla al-Fārābī como gobernantes de la Ciudad Virtuosa se puedan identificar con el Imām *šī‘i*. Cuando se ocupa del Jefe

45 G. Anawati: *O. c.*, p. 82.

46 *Histoire*, p. 43; trad. cast., p. 38.

47 *Ibídem*, pp. 222-233; trad. cast., pp. 151-157.

48 R. Ramón Guerrero: «El conocimiento o ciencia profética en al-Kindī y en al-Fārābī», *Actas de las I Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, IHAC, 1981, pp. 353-358.

49 *En Islam iranien*, I, p. 44.

50 *Kitab al-madīna al-fāḍila*, ed. A. Nader, Beirut, 1959, p. 91.

51 *Histoire*, p. 229; trad. cast. p. 155.

Primero, no se está refiriendo al gobernante de la comunidad en cada momento, sino solo a aquel que ha inaugurado el nuevo régimen, cuya misión fue la de declarar y legislar de tal manera que los ciudadanos puedan alcanzar la felicidad, tarea que únicamente llevará a cabo a través de la revelación. Y los modos según los cuales puede decretar son dos: «El primero consiste en que se le revele todo cuanto ha de ser decretado; el segundo estriba en que lo decreta por el poder que ha adquirido de la revelación y de Aquel que revela, Altísimo sea».⁵²

Solamente el Jefe Primero de la Ciudad Virtuosa es filósofo y profeta a la vez. Quienes le suceden tienen como misión ser guardianes y custodios de la tradición del Primero, aunque disponen de poder para decretar lo que este no pudo hacer o para cambiar algunas cosas de lo que ya había decretado, no porque cometiera error, sino porque legisló lo que creía más conveniente en el momento en que vivió, que puede no ser válido en un tiempo posterior.⁵³ Estas características de estos otros gobernantes parecen referirse más a los atributos de Califa sunní que a los Imāmes šī'ies, quienes gozan de cualidades sobrenaturales. Por otra parte, cuando menciona los «imames de la recta vía», no puede estar aludiendo a los cuatro primeros califas, porque si bien dice «imames de la recta vía de la época pasada», más adelante se halla la expresión «imames de la recta vía en el presente», lo que invalida la interpretación anterior; además, los contrapone a los imames del error.⁵⁴ Se está refiriendo simplemente a los gobernantes de la Ciudad en todo tiempo y en general, sin hacer alusión a ninguno en concreto. Y tampoco se encuentra en él ningún indicio de la doctrina šī'í del retorno del Imām oculto al final de los tiempos.

Excepcionalmente el caso del Jefe Primero, el conocimiento del filósofo es superior al conocimiento profético que pueden tener los restantes jefes. Esta superioridad la ha señalado L. Gardet al interpretar el pensamiento de al-Fārābī afirmando que el sabio, cuyo intelecto paciente haya llegado a ser intelecto adquirido, se encuentra en un rango de ser más elevado que el de un profeta menor, en quien la iluminación solo transforma incompletamente al intelecto.⁵⁵ Esta es la razón por la que los demás gobernantes han de ser filósofos. La superioridad de la filosofía la expresa claramente cuando afirma que la religión virtuosa (*al-milla al-fāḍila*) es semejante a la filosofía, siendo, al igual que esta, especulativa y práctica, pero la filosofía precede siempre a la religión, porque «las leyes virtuosas están bajo las concepciones universales de la filosofía práctica, mientras que las opiniones teóricas en la religión son aquellas cuya demostración está en la filosofía especulativa, aunque sean aceptadas en la religión sin (haber sido previamente) demostrada».⁵⁶ Ambas son dos formas de conocimientos distintas: una se realiza por el intelecto y la otra por la imaginación: «Cuando se adquiere el conocimiento de los seres, si se perciben sus ideas por medio del intelecto y se asienta a ellas a través de una demostración cierta, entonces la ciencia que comprende estos conocimientos es la filosofía. Pero, si son conocidas a través de las semejanzas que imitan y el asentimiento a lo que se imagina de ellas está causado por métodos persuasivos, entonces los antiguos llaman 'religión' a lo que comprende estos conocimientos».⁵⁷ La filosofía es un conocimiento cierto

52 *Kitāb al-milla*, ed. M. Mahdi, Beirut, 1968, p. 44; trad. cast. Al-Fārābī: *Obras filosófico-políticas*, trad. R. Ramón Guerrero, Madrid, Ed. Debate - CSIC, 1992, p. 74.

53 *Ibidem*, pp. 48-50; trad. cast. pp. 79-80.

54 *Ibidem*, p. 45; trad. cast., pp. 75-76.

55 L. Gardet: «L'accord de la religion et de la philosophie selon Fārābī», *Études philosophiques et littéraires*, n.s., I (1976-77) p. 14.

56 *Kitāb al-milla*, p. 47; trad. cast., p. 78.

57 *Kitāb al-taḥṣīl al-sa'āda*, Haydarabad, 1926, p. 40.

y demostrativo, en tanto que la religión es un conocimiento basado en argumentos de persuasión, que siguen una vía retórica y poética, vía de conocimientos que es criticada por al-Fārābī⁵⁸ y reconocida como claramente inferior a la demostrativa.

Por consiguiente, sus concepciones de la profecía y de la imaginación, como fuente de aquella, están lejos de las propias de los šī'ies. Si al-Fārābī las considera y da valor al conocimiento profético, lo hace, creo, en tanto que musulmán; es decir, como justificación racional de un hecho que debía admitir: la revelación del Profeta Mu ḥammad. Entiendo que su filosofía está por encima de los intereses partidistas de cualquier grupo. Su intención, y esto sí que parece estar fuera de toda duda, fue la de ofrecer soluciones a los problemas de su época. Para ello, recurrió a la filosofía griega como fuente de inspiración, sabiendo ver en ella el valor universal que concedía a la razón humana como hontanar de conocimiento cierto y verdadero, independiente de todo conocimiento religioso.

En definitiva, se puede decir que fue un filósofo que estuvo comprometido en la política de su tiempo. Sin embargo, este compromiso no implicó una militancia directa en ningún grupo político, sino que actuó como pensador independiente. Esta es la conclusión a la que llego, pese a las evidencias que pudieran inducirnos a considerarlo como perteneciente a los šī'ies. Para mí, al-Fārābī no fue un šī'í *avant la lettre*, aunque sí pudo sentirse más próximo a ellos por haber intentado, como ellos, ofrecer una lectura más espiritual de la revelación.

Los falāsifa, aun cuando se asentaron en supuestos islámicos, porque, como digo, reflexionaron desde los problemas de su tiempo, sin embargo trascendieron la particularidad islámica de sus inicios para alcanzar una universalidad de principios que luego interesó a judíos y cristianos. Si hubiesen permanecido en su islamicidad pura, como hicieron los otros filósofos islámicos a los que se refiere Corbin, de seguro que no habrían sido leídos, estudiados, asimilados o rechazados por los pensadores de otras confesiones religiosas. Ellos antepusieron la religión; la estudiaron en tanto que realidad que conocer y que seguir. Su punto de partida fue el estudio racional de la realidad, de la que forma parte la religión y, más especialmente, la religión islámica. Pero nada más. Ningún *falāsifa* dijo, como haría más tarde Mullā Ṣadrā, que su pensamiento procedía «de las pruebas referentes al desvelamiento (*al-burhānāt al-kašfiyya*) de cuya autenticidad da testimonio el Libro de Dios (*Kitāb Allāh*), la tradición (*Sunna*) de su Profeta y los hadices de los seguidores de la Casa de la Profecía, de la Amistad (*waā'ya*) y de la sabiduría».⁵⁹

De aquí que la concepción que de la filosofía islámica expone Henry Corbin en su *Histoire de la philosophie islamique* sea, a mi parecer, inexacta. El pensamiento šī'í, la gnosis islámica, fue una parte más, pero solo una parte, de un complejo mayor constituido por la totalidad del pensamiento islámico, que no se puede reducir tampoco a pura espiritualidad inefable, porque ofreció otras tendencias opuestas y aun discordantes con la šī'ī, incluso dentro del pensamiento post-aviceniano, en una línea no iluminista recientemente puesta de manifiesto⁶⁰ que tuvo notable desarrollo en las escuelas otomana e india. A Henry Corbin debemos, pues, una ampliación del concepto de la filosofía que se hizo en el Islam, válida en tanto que responde a una innegable realidad. Sin embargo, su concepción de los *falāsifa*

58 Ibidem, p. 41.

59 Mullā Ṣadrā: *Le Livre des pénétrations métaphysique (Kitāb al-mašā'ir)*, ed. et trad. par H. Corbin, Teherán, París, 1982, p. 5.11-12; trad. p. 91.

60 Lo hace D. Gutas: «The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 - ca. 1350», *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium*, ed. By J. Janssens and D. De Smet, Lovaina, Leuven University Press, 2002, 81-97.

estrictamente dichos, queda desfigurada al estudiarlos desde la óptica del gnosticismo y del esoterismo islámicos. En consecuencia, su *Histoire de la philosophie islamique*, siendo una obra que aporta nuevas perspectivas y muchas novedades y visiones no conocidas hasta ahora del Islam, del «otro Islam», sin embargo no deja de ser una visión también parcial del mismo Islam.

Rafael Ramón Guerrero
ramguera@filos.ucm.es

Recibido: 15 de marzo de 2013
Aceptado: 8 de mayo de 2013