

Henry Corbin

Acerca de Jung
El buddhismo y la Sophia

Edición a cargo de Michel Cazenave
con la colaboración de Daniel Proulx

Traducción del francés de Xavier Nueno

 Siruela

El Árbol del Paraíso

Índice

<i>Aviso al lector</i>	9
<i>Henry Corbin, filósofo del alma</i> por Michel Cazenave	11
I Carl Gustav Jung y el buddhismo	15
Bibliografía	17
Nota	19
Prefacio	21
1 El zen (sobre <i>El libro de la Gran Liberación</i>)	25
2 La Tierra Pura (sobre <i>La psicología de la meditación oriental</i>)	39
3 <i>El libro de los muertos tibetano</i> (sobre el <i>Bardo Thödol</i>)	53
4 La alquimia taoísta (sobre <i>El secreto de la Flor de Oro</i>)	69
5 Conclusión: El Sí-mismo y la <i>Sophia</i>	87
II Respuesta a Job (la Sophia)	93
Nota	95
1 La Sophia eterna	97
2 Epílogo a la <i>Respuesta a Job</i>	135
Anexos	145
1 Cartas a la señora Olga Fröbe-Kapteyn	147
6 de septiembre de 1949	147
París, 10 de octubre de 1949	148
4 de enero de 1950	149
2 Sophia Æterna	151
3 Eranos	157
<i>La lógica del ángel</i> por Michel Cazenave	161

Aviso al lector

Publico estos documentos respetando la forma exacta que Stella Corbin sugirió al confiármelos.

No debería sorprender entonces que este volumen se abra y se cierre con dos textos míos (algo a lo que nunca me habría atrevido si hubiera dependido enteramente de mí, pero, una vez más, ¡fidelidad obliga!).

Como bien es sabido, y como Daniel Proulx ha demostrado sobradamente, el estudio de Corbin sobre las relaciones entre Jung y el budhismo (por lo menos en la forma en que este último fue presentado por Suzuki) ha conocido disposiciones muy diversas, razón por la cual he preferido respetar estrictamente el manuscrito dactilografiado por el propio autor, tal y como me lo entregó la señora Corbin, y respetar también su voluntad al presentar esta investigación junto con los distintos textos que Corbin consagró a las características de la Sophia en Jung.

Se encontrarán también en los anexos todos aquellos documentos que la señora Corbin me confió, especificándome claramente en qué modo habrían de disponerse. Soy consciente de que la organización de este volumen queda sujeta a discusión. Sin embargo, me gustaría que se comprendiera que si menciono e insisto en estos aspectos, no es porque esté tratando de «desquitarme» de lo que sea, sino, por el contrario, porque quiero recalcar una fidelidad hacia la persona concernida que se impone, incluso más allá de su desaparición.

Por último, no querría terminar sin resaltar de nuevo la tan preciosa colaboración de Daniel Proulx que no solamente me ha dado el aliento necesario, sino que ha permitido, gracias a sus registros minuciosos entre los cartones de los archivos Corbin, depositados en la École Pratique des Hautes Études, la publicación de estos textos.

Michel Cazenave

Henry Corbin, filósofo del alma

Pronto se cumplirán tres años de la muerte de Henry Corbin. Su modestia excesiva como investigador y pensador quizá le haya impedido ocupar en vida el lugar que legítimamente le corresponde en el horizonte de la reflexión francesa y, sin duda, más allá, en Europa y Occidente. Un inmenso malentendido se ha instalado en el centro de su obra: orientalista para los filósofos, filósofo para los orientalistas, nadie ha sabido dónde ni cómo clasificarlo, obviando que ese carácter esquivo era la clave que caracterizaba su propia trayectoria y lo situaba precisamente al margen del atolladero filosófico en el que nos hemos extraviado desde hace casi cincuenta años.

Filósofo, de hecho, Henry Corbin lo era hasta lo más hondo de su alma (y utilizo esta palabra a sabiendas, puesto que Corbin había acertado a entender, y de los primeros, que toda filosofía del ser es también, y necesariamente, una filosofía que presupone la rigurosa realidad del alma). Uno detrás de otro, los libros de Corbin van saliendo a la luz: *Templo y contemplación*, *La paradoja del monoteísmo*, *La filosofía iraní islámica entre los siglos XVII y XVIII*, así como el monumental y en adelante imprescindible *Cahier de l'Herne*, dirigido por Christian Jambet¹.

Esta proliferación de títulos es en sí misma significativa. Si el pensamiento de Corbin no ha alcanzado todavía al gran público, por mi parte he podido constatar cómo influía cada vez más, y de forma cada vez más profunda, en las nuevas generaciones de jóvenes filósofos, o investigadores, en busca de conocimiento en los dominios colindantes de la psicología o de la antropología, por ejemplo. Ya es hora de que la atención que

¹ Henry Corbin, *Templo y contemplación: ensayos sobre el Irán islámico* (trad. M. Tabuyo, A. López Tobajas), Trotta, Madrid, 2003; *La paradoja del monoteísmo* (trad. M. Tabuyo, A. López Tobajas), Losada, Madrid, 2003; *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Buchet Chastel, París, 1981; *Henry Corbin* (dirigido por Christian Jambet), París, L'Herne, 1981.

recibe su obra rompa el pacto de silencio que la rodea y que los frutos de una vida, dedicada por completo a la búsqueda del saber, puedan germinar en todas aquellas almas ávidas de iluminación.

Desde hace tiempo, demasiado, el corazón mismo de la filosofía occidental se ha escindido y ha alumbrado los pares antitéticos —si bien unidos por sus términos respectivos— del intelectualismo y del empirismo, del idealismo y del materialismo, antítesis estas que abocan a la filosofía al atoladero en el que se encuentra en la actualidad: su incapacidad dramática para salvar el abismo que ella misma ha cavado y en el que, a su vez, se desploma la realidad del alma, despojada efectivamente de cualquier posibilidad de existencia y condenada a una lucha sin piedad entre la opacidad del mundo y la eternidad de los conceptos.

Fue esta lucha fratricida la que Henry Corbin quiso sobrepasar (y *sobrepasar con creces*), de tal manera que estallaran los dogmatismos y que las ideologías se precipitaran desde lo alto de los falsos tronos que ellas mismas habían erigido. En el reino del alma, ahora reconquistado como un mundo intermedio entre nuestro universo sensible y el inteligible divino, puede, por fin, desarrollarse (o desarrollarse de nuevo) una filosofía de la imaginación activa que ha sido desde siempre la filosofía de los místicos verdaderos, de los poetas con el corazón en llamas, de los enamorados y de los locos divinos.

Es patente que la filosofía occidental ha fracasado en su misión de pensar el Ser. Puesto que si el Ser «es», entonces evidentemente *es* de una transcendencia absoluta, cosa que plantea un obstáculo que la metafísica ha tratado de esquivar emplazando en el seno de esta reflexión un Ente supremo, un Existente extremo si se prefiere o, lo que viene a ser lo mismo, un ídolo, en lugar de este Dios absolutamente Dios que busca toda alma sedienta de su propio origen. «Por las noches busqué en mi lecho al que ama mi alma; lo busqué, y no lo hallé» (Cantar de los Cantares 3, 1). A lo que responden las palabras angustiadas de Teresa de Ávila: «Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero porque no muero».

Y es ahí donde anida el problema esencial para toda reflexión verdadera que intente pensar la relación del hombre con el ser: ¿cómo mantener la transcendencia en su propia dimensión sin por ello permitir que el alma deje de probar sus frutos?

El alma y la imaginación

Para dar respuesta a esta pregunta (y para que esta respuesta sea estrictamente filosófica, es decir reflexiva y crítica al mismo tiempo) hay, según Corbin, dos condiciones esenciales y un método a seguir.

Las condiciones son simples: por un lado, restituir al *alma* su integridad total o, en otros términos, readmitir definitivamente su realidad intrínseca e inexorable que consiste en ser el lugar de aparición de lo divino; de donde se sigue lógicamente la segunda condición, aquella que devuelve a la *imaginación* (¡atención! no cualquier imaginación y desde luego, nunca el *imaginario* que designamos a menudo con su nombre) su estatuto de mediadora entre el mundo y Dios, entre la creación y el Creador.

Eso quiere decir que la criatura, es decir, en este caso, el hombre, dispone de una imaginación activa, de una *imaginación agente* que colma el espacio del alma. Al engendrar su propio mundo de visiones y de iluminaciones, este redescubre la necesidad tan olvidada del ángel como manifestación divina. Este intermundo, este *mundo imaginal* cuyo nombre Henry Corbin retomó de la gran tradición medieval, este mundo en el que «el espíritu se corporeiza y el cuerpo se espiritualiza», este intermundo que también podríamos llamar, según las tradiciones a las que nos refiramos, aquel de los cuerpos sutiles o de los cuerpos gloriosos, Henry Corbin lo fue a buscar por su parte en el islamismo iraní, en la mística sufi y chíi, desde el andaluz Ibn Arabi hasta Sohrawardi en Persia.

Sin embargo, no habría que ver ahí una voluntad firme de salir de Occidente, sino al contrario. Se trata de constatar que en la historia de la filosofía son los místicos y los pensadores iraníes los que se aventuraron con mayor determinación por esta vía y los que pusieron los primeros jalones o «balizaron» este territorio, de manera análoga a la de los exploradores de continentes desconocidos durante los últimos dos o tres siglos.

Un ecumenismo verdadero

Porque la mayor preocupación de Corbin fue siempre la de encontrar un ecumenismo verdadero que restableciese los puentes entre los brotes espirituales de las diferentes tradiciones, al considerar que estas no consumaban lo divino en la Historia. Respetando de este modo la pluralidad de sentidos, custodiaban el alma en su dominio que debería ser aquel que reuniese la historia profana y el Ser en el Ser mismo. «La filosofía», dice

Jambert refiriéndose a esta tentativa inmensa, «es una lógica del ser que se transforma en un deslumbramiento del alma, en el amor luminoso del ángel».

En este programa, que es una mezcla de investigación, erudición, reflexión y experiencias vividas, se abre un cauce nuevo para la razón occidental que la revitaliza al mismo tiempo desde su interior (no olvidemos a Dionisio, Escoto Eriúgena, o algunos destellos de Leibniz) y desde el exterior. Se constituye así una nueva filosofía que ya no está en contradicción con (o que ya no es ajena a) la espiritualidad, pero que, por el contrario, le resulta esencial y que, mientras afirma su autonomía, ayuda a no caer en las trampas de un sentimentalismo demasiado fácil o de una reducción a la Historia que termina por vaciar el *hecho religioso* de su sentido.

Michel Cazenave, La Croix, mayo, 1981

I

Carl Gustav Jung y el buddhismo

Bibliografía

D. T. Suzuki. *Die grosse Befreiung: Einführung in den Zen-Buddhismus, Geleitwort von C. G. Jung*, Leipzig, Curt Weller & Co. Verlag, 1939 (abreviación G. B.).

Symbolik des Geistes, Zürich, Rascher, 1948. Quinta parte: pp. 449-472: «Zur Psychologie östlicher Meditation» (publicado anteriormente en *Mitteilungen der Schweiz, Gesellschaft der Freunde ostasiat. Kultur*, V, 1943), (abreviación O. M.).

Das Tibetisch Totenbuch aus der Englischen... mit einem psychologischen Kommentar in C. G. Jung (abreviación: T. T.).

(Jacobi, p. 169: Encuentro con R. Wilhelm). Con H. Zimmer, Über der indischer Feilegen-Vorwort).

Das Geheimnis der Golden Blütte. Aus des chines. Von Richard Wilhelm.

Der Weg zum Selbst, 1944.

Europäischer Kommentar v. C. G. Jung. München, 1929, 2.^a ed. Rascher, 1938 (n.º 19, trad. inglesa, 1931), (abreviación: S. F.).

The Secret of the Golden Flower; a Chinese Book of Lige, Kegan Paul, Londres.

Nota

Repito: publico estas páginas como me fueron entregadas por Stella Corbin, incluida la forma en que se terminan, aunque esta pueda parecer un poco abrupta a algunos...

Para entender el fondo del asunto es necesario recordar que Corbin habla de buddhismo tal y como este había sido presentado en varias ocasiones por D. T. Suzuki en los encuentros de Ascona, en la Suiza italiana.

Otra precisión importante: como los textos de Jung no habían sido publicados por entonces más que en su versión alemana (no fueron traducidos al francés hasta mucho más tarde), hemos juzgado pertinente restituir la bibliografía establecida por Henry Corbin para entender las notas originales.

Por lo que respecta a las notas, quiero destacar el trabajo de Daniel Proulx, que ha buscado y encontrado los equivalentes en las publicaciones francesas: de esta fuente proceden la mayoría de las notas (en caracteres romanos, mientras que aparecen en *itálica* cuando son las notas de Corbin).

Por otro lado, algunas notas, aunque estuviesen bien indicadas, han quedado vacías: las hemos dejado así, puesto que no podemos tener la presunción de saber mejor que Corbin aquello en lo que pensaba...

Por último, se observará que Henry Corbin recurre progresivamente no tanto a notas al pie, como a reflexiones que incluye en el propio texto (y que aquí hemos publicado también en *itálica* y entre paréntesis).

Después de estas breves explicaciones espero que este trabajo pueda contentar tanto a los especialistas de Corbin como a los de Jung...

Michel Cazenave

Prefacio

El orden que he adoptado para los cuatro estudios que siguen es un orden de meditación, nada más que una de las secuencias posibles. También podríamos presentarlos en otro orden. Nada tiene por tanto de sistematización racional. El hilo conductor invisible que nos ha guiado hasta aquí, nos obliga a repasar todo aquello que en el buddhismo del Gran Vehículo parece presentarnos de la forma más asombrosa, más brutal incluso (literalmente), la condición del Despertar, el entrenamiento necesario para prepararlo, los ejercicios que, por consiguiente, deberán extender los frutos a toda la visión de la vida y de las cosas de la vida, y penetrar en todas las esferas de la conciencia por medio de un entrenamiento que lo reactiva sin cesar, haciendo acopio de la energía que, por primera vez en la esfera de la transconsciencia, transformó repentinamente todo modo de ser y de ver.

Hace ya algunos años, en un país que en su mayor parte es tierra del islam, tuve la ocasión de dar una conferencia sobre una de las grandes figuras espirituales del sufismo. Podría ser que aquel hombre de ciencia para quien la erudición sería vana sin la experiencia del corazón, obtuviera por una vez la atención del público. Y, sin embargo, unos días más tarde recibí la visita de dos jóvenes que venían a «entrevistarme» en nombre de su maestro supremo, enemigo jurado del sufismo (uno de estos personajes extraños de los que cuesta decir si son fanáticamente modernizadores o si su «modernismo» es más bien una forma de fanatismo «moderno»). La alarma era tal entre sus filas que vinieron a preguntarme cuáles eran mis intenciones: si mi trabajo era el de un historiador, o más bien el de un agitador o un reformador religioso. Mi compromiso inquebrantable con la sinceridad me obligó a explicar que la historia, en cuanto tal, no me interesaba: tratar de comprender lo que la grandeza espiritual, manifestada en el pasado, significa para nosotros «en el presente», es hacer una cosa diferente a la historia. Al mismo tiempo, el reconocimiento de mis propias fuerzas me obligaba a confesar que no tenía ninguna aptitud para el

papel de reformador. Traté de explicar que yo practicaba la «fenomenología», aunque me resultó radicalmente imposible traducir directamente esta palabra y su concepto a la lengua de mis visitas y todavía más evocar en unas cuantas frases lo que tal nombre puede significar para nosotros, qué tipo de transformación induce en el orden de nuestros problemas, cómo revoluciona la perspectiva que tenemos sobre nuestra consciencia. Vi que entre aquellos jóvenes crecía un sentimiento de estupor, como si a través de mis palabras comprendieran que la situación era mucho peor de lo que podían haber previsto. No puedo asegurar si posteriormente las inquietudes del maestro persistieron; lo más probable es que aquel pobre hombre fuera asesinado algunos meses más tarde.

Esta experiencia hizo que me diera cuenta de hasta qué punto, en un contexto con una cultura espiritual dada, resulta difícil proponer a un auditorio o a un individuo, una discusión sobre un tema espiritual, sin expresarse en un modo histórico ni en otro dogmático. El primero ofrece una serie de coartadas cómodas: resulta interesante, curioso, si bien en el pasado y, por tanto, inofensivo. El segundo permite sintonizar de inmediato con las normas colectivas del auditorio previamente escogido: pero la situación es igualmente inofensiva. Tratar de incidir en el alma individual, provocar en un individuo el choque que tal vez lo despierte a sí mismo, a la verdad de su propio ser, aquel que solo puede ser asumido en este mundo por él mismo, considerando exclusivamente aquello que atañe a su destino personal y que tiene que ser asumido íntegramente por él..., es entonces cuando nuestra tentativa revelará su fondo amenazante para un arsenal de intereses cuya existencia y exposición no podíamos calcular previamente por culpa de nuestra ingenuidad. Por el contrario, el llamamiento que se dirige a un individuo con vistas a una experiencia que transforme todo su modo de ser y comprender, sin apuntar ni a una profesión de fe dogmática ni al triunfo de una forma de propaganda, es uno de los rasgos más impresionantes de la enseñanza del buddhismo que podía dispensar alguien como Suzuki. *(Sin embargo, aquello que resulta más llamativo en las enseñanzas espirituales del buddhismo. Para Suzuki, sectas. De ahí el fragmento de Jung)*. Además, las sectas buddhistas no coexisten con nada que corresponda ni remotamente a las rivalidades confesionales que pesan sobre nuestro pasado. ¿No será entonces que en el estado de nuestra cultura espiritual nada ha podido preparar, ni predecir, ni siquiera admitir el llamamiento a «devenir uno mismo»? Sería paradójico afirmarlo. Pero dejaría de serlo si constatamos que quienquiera que profese que tal es el fin «religioso» supremo que se le ha propuesto al ser humano, se descu-

brirá en el mejor de los casos incomprendido, en el peor denunciado por las «religiones» existentes y en especial por las religiones «laicizadas», fruto de pseudomorfosis que prolongan el equívoco, ora bajo un revestimiento político, ora bajo el de un supuesto esoterismo aún más intransigente y dogmático que los dogmas que pretende superar.

No obstante, este es el llamamiento y esta la fe que se reconoce en las enseñanzas y las prácticas de Carl Gustav Jung (el *proceso de individuación*). Un fragmento como el que sigue formula la razón y las consecuencias de su encuentro con el buddhismo: «No pongo en duda que en Occidente se producen también experiencias de *satori*, pues entre nosotros también existen personas que olfatean fines últimos y no omiten ningún esfuerzo con tal de aproximarse a ellos. Pero todas ellas guardarán silencio sobre su experiencia, y no solo por recato, sino porque saben que todo intento de comunicarla está condenado al fracaso. Nada, en efecto, sale en nuestra cultura al encuentro de esta aspiración, ni siquiera la Iglesia, la administradora de los bienes religiosos. Su verdadera *raison d'être* reposa en oponer la más decidida resistencia a toda experiencia originaria (*Urerfahrung*), pues esta no puede ser más que heterodoxa. El único movimiento de nuestra cultura que muestra y debería mostrar comprensión por esta aspiración es la psicoterapia. Por ello no tiene nada de casual que sea precisamente un psicoterapeuta quien suscriba el presente prólogo (*Geleitwort*)»¹. Es precisamente el deseo de ilustrar este encuentro el que motiva el texto que viene a continuación.

¹ Carl Gustav Jung, «Prólogo al libro de Saisetz Teitaro Susuki, *La Gran Liberación*», *Obra completa 11* (trad. Rafael Fernández de Maruri), Trotta, Madrid, 2008, p. 570. Originalmente publicado en D. T. Suzuki, *Die grosse Befreiung: Einführung in den Zen-Buddismus, Geleitwort von C. G. Jung*, Leipzig, Weller, 1939, pp. 31-32.