

LA IDEA DE «TRADICIÓN» Y OTROS CONCEPTOS CON ELLA RELACIONADOS EN LAS OBRAS DE HENRY CORBIN Y RENÉ GUÉNON

APUNTES PARA UN ANÁLISIS COMPARADO DE DOS VISIONES DISTINTAS DEL HECHO TRADICIONAL

Agustín López Tobajas

René Guénon y Henry Corbin son dos figuras características del siglo XX en el estudio de las tradiciones espirituales, que se sitúan, en muchos aspectos, en una relación de polaridad; aún compartiendo ciertos elementos comunes —lo que hace posible su asociación—, las obras de Guénon y Corbin se iluminan sin embargo recíprocamente por contraste. Del análisis comparado se deducen dos formas distintas de entender la idea de «tradición» y los conceptos fundamentales con ella vinculados; por tanto, dos ideas también muy distintas de lo que significa «cambio» y «permanencia» en relación con la tradición.

Por una cuestión de afinidades subjetivas, existentes de hecho y difícilmente eludibles, mi planteamiento tendrá probablemente más de lectura corbiniana de Guénon que de lectura guenoniana de Corbin. No ocultaré que la obra de Corbin despierta en mí más interés que la de Guénon y, en tal sentido, este apunte de análisis comparado pretende también resaltar especialmente ciertos aspectos que creo fundamentales en la obra de Corbin en relación con el tema que nos ocupa; paralelamente, trato también de resaltar algunos puntos que, a mi entender, están poco claros o se prestan a discusión tanto en la obra de uno como de otro.

I. Los personajes: vida y contexto

I.1. Unos trazos biográficos: afinidades y contrastes

Las biografías de estos dos autores nos ofrecen ya ciertas coincidencias y ciertas disparidades que resultan significativas cuando se interpretan a la luz de la obra que elaboraron: ambos franceses, coincidieron, pues, en el espacio, pero también en el tiempo, si bien con un ligero desfase: el nacimiento de Guénon antecede en diecisiete años al de Corbin (1886 y 1903), y su muerte, en veintisiete (1951 y 1978). Guénon nace en una familia de la burguesía media de finales del siglo XIX y, consecuentemente, vive su infancia y su primera juventud en el ambiente de catolicismo tradicionalista y formalista propio de ese medio social. Corbin, por el contrario, aun siendo católico por tradición familiar, pronto se rebelará contra ese ambiente para hacerse protestante. Catolicismo tradicionalista y protestantismo me parecen referencias importantes que se reflejarán de forma decisiva en la orientación de ambos autores.

Es quizás igualmente significativo que las primeras inquietudes intelectuales de Guénon le orientaran hacia los medios ocultistas con los que se mantuvo profundamente ligado durante siete años, mientras que Corbin siempre estuvo inmerso en los medios académicos universitarios, que excluían cualquier acercamiento de ese tipo. Otra significativa complementariedad la encontramos en la temprana inclinación guenoniana, que mantendrá durante toda su vida, por Oriente y, en especial por la India, mientras que los intereses juveniles de Corbin se dirigen hacia la filosofía alemana (exceptuando un fugaz interés de primera hora por la India). Oriente atrajo ciertamente a los dos, pero mientras el «Oriente de las eternas luces» corbiniano es un Oriente *imaginal*, que «no se encuentra en los mapas», el que atrajo la atención de Guénon fue un Oriente más próximo a la dimensión física.

Otra polaridad extremadamente reveladora podría ser el especial interés de Corbin por la música, que contrasta con el interés de Guénon por las matemáticas, y que anuncian, sin duda, lo que el tiempo confirmará como una mentalidad más musical e incluso poética en Corbin frente a una mentalidad básicamente matemática y racionalista en Guénon. La imagen es otro elemento respecto del cual manifiestan un radical antagonismo: con un papel crucial en la visionaria espiritualidad corbiniana, es sencillamente excluida por un Guénon radicalmente iconoclasta.

En este juego de aproximaciones y separaciones, hay que señalar también que Guénon murió como musulmán en Egipto, donde transcurrió gran parte de su existencia. Corbin dedicó toda su acti-

vidad al Islam y, enamorado de Irán, allí pasó, en estancias sucesivas, buena parte de su vida, aunque jamás manifestó ni dio pie a pensar que se hubiera convertido al islam. En todo caso, parece coherente que el inicialmente católico Guénon se orientase hacia el sunnismo, y el protestante Corbin se sintiera atraído por el chiísmo.

Una curiosa coincidencia de última hora: es conocido el interés de Guénon por la Masonería, tema al que dedicó numerosos artículos. Al parecer, Corbin se habría acercado a esta organización hacia el final de su vida e incluso se habría afiliado a la Gran Logia de Francia.¹ Guénon, por su parte, había pertenecido en su juventud a la Logia Thébah, dependiente de la Gran Logia de Francia, y al final de su vida inspiraría la creación de la Gran Tríada, también bajo los auspicios de la Gran Logia de Francia.

Por último, es interesante constatar la distinta visión que de sí mismos tenían ambos autores. En lo que atañe al conocimiento, Guénon se veía situado en un nivel superior al resto de sus contemporáneos: «No hay, que sepamos, nadie que haya expuesto en Occidente ideas orientales auténticas salvo nosotros [Es decir, “salvo yo”, dado el característico uso guenoniano de la primera persona del plural.]»². Pretendiendo dar la impresión de estar en posesión de un saber poco menos que absoluto³, es llamativa su consideración de sí mismo como un paradigma de la más perfecta objetividad, y su idea de ocupar una posición privilegiada que no comparte con nadie.⁴ Era, sin duda esta convicción lo que le impedía ver cualquier problema en su pretensión de que todo el mundo se justificase con avales «tradicionales» y que, por lo que respecta a sí mismo, se considerase eximido de especificar cualquier filiación o simplemente de aclarar el origen de sus fuentes,⁵ uno de los reproches que más habitualmente se le han dirigido desde el mundo académico. Corbin, por su parte, siempre se vio a sí mismo como un simple estudioso del islam («Soy orientalista e iranista: todo eso y nada más que eso»)⁶, si bien —tal vez por modestia— evitó definirse a sí mismo como lo que, sin duda, por encima de todo fue: un filósofo, es decir, un amante de la sabiduría, un hombre que se planteó los problemas eternos a que se ha enfrentado la humanidad y trató de profundizar en ellos mediante la reflexión y la apertura a

¹ Así se afirma en *Travaux de la Logie national de recherches Villard de Honnecourt*, nº 2 (1980), pág. 220: «Recordemos que Henry Corbin era miembro de la Gran Logia Nacional Francesa» [«Rappelons que Henry Corbin était membre de la Grand Loge National Française»].

² *La crisis del mundo moderno*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 125.

³ Un saber que muchos, naturalmente le han discutido. Conocía bien el Vedanta y es de suponer que llegó a profundizar en el Islam (aunque sus textos sobre la materia no sean abundantes), pero Marie France James (*Ésotérisme et christianisme autour de René Guénon*, París, 1981) y, sobre todo, Jean Borella (*Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*, L'Âge d'Homme, París, 1997), han mostrado de forma contundente que conocía poco el cristianismo; se ha señalado en diversas ocasiones su desconocimiento de la filosofía occidental (véanse, por ejemplo, los trabajos de André Conrad y Catherine Conrad en *Cahier de l'Herne: René Guénon*, L'Herne, París, 1985), así como de la Cábala (toda su información procedía de los discutibles trabajos de Paul Vulliaud), y lo mismo de las tradiciones de los pueblos sin escritura, hacia los que manifiesta un paternalismo etnocéntrico muy propio de su tiempo (véanse las diversas alusiones en *Oriente y Occidente*, a «negros», «salvajes» y «tribus bárbaras»), del gnosticismo, etc. El problema, por lo demás, no es tanto su ignorancia en estos campos, cuanto su voluntad de dar la impresión contraria.

⁴ Véase su declaración en el prólogo de *Autoridad espiritual y poder temporal*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 11-12 (la cursiva es mía): «Pretendemos situarnos exclusivamente en el dominio de los principios; es esto lo que nos permite permanecer totalmente al margen de toda discusión, de toda polémica, de toda disputa de escuela o partido [...] Siendo absolutamente independientes de todo lo que no sea la verdad pura y desinteresada, y decididos a permanecer en ella, nos proponemos simplemente *decir las cosas como son* [...] Advertimos una vez más que no estamos dispuestos a dejarnos encerrar en ninguno de los marcos ordinarios, y que sería perfectamente vano tratar de aplicarnos cualquier etiqueta, pues, entre las que son habituales en el mundo occidental, no hay ninguna que en verdad nos convenga».

⁵ «No tenemos que informar al público de nuestras verdadera fuentes... éstas no comportan en absoluto referencias», palabras de Guénon citadas por P. Chacornac en *La vida simple de René Guénon*, Obelisco, Barcelona, 1987, p. 108.

⁶ Citado por Jean Moncelon, en www.moncelon.com, conferencia del 24 de enero de 2002. En todo caso, también Corbin tenía sus «peculiaridades»; llama la atención la desconcertante valoración que puede llegar a hacer de cosas más o menos problemáticas (por ejemplo, la vía espiritual de los mormones) o de obras literarias de segunda o tercera fila que parecen adquirir a sus ojos una relevancia desconcertante.

las facultades superiores del conocimiento. Y acaso Guénon, fueran cuales fuesen sus pretensiones, ¿fue realmente algo distinto de eso?

1.2. Contactos tangenciales

Los dos hombres se ignoraron casi por completo de forma llamativa; Corbin no significó probablemente apenas nada para Guénon, aunque éste sí fue tenido un poco más en cuenta por aquél. Posiblemente, la visión que Corbin tenía de Guénon fue evolucionando desde sus años juveniles en el sentido de un progresivo alejamiento. El primer trabajo editado de Corbin, en 1927, hacía referencia precisamente a la obra de Guénon.⁷ En él, Corbin afirmaba que Guénon tenía «el mérito de haber presentado una India despojada de todo falso romanticismo» y de «haber roto definitivamente el equívoco [...] que asociaba el pensamiento hindú con el ocultismo, la teosofía y muchas otras divagaciones». Su obra le parecía igualmente «una excelente introducción al punto de vista de la metafísica pura». Señalaba también la «gran deuda intelectual» que todos los interesados en las relaciones entre Oriente y Occidente tenían hacia Guénon, si bien al mismo tiempo no dejaba de marcar una cierta distancia: Corbin no podía compartir «su crítica acerba de toda la filosofía occidental»⁸ y hablaba de la necesidad de encontrar una síntesis armoniosa entre el pensamiento de esos dos mundos, propuesta que difícilmente hubiera aceptado Guénon, para quien Occidente suponía sencillamente una desviación frente al recto orden de las cosas representado por Oriente.

Habrían de pasar más de treinta años para que Corbin se volviera a referir explícitamente más que a Guénon al guenonianismo en respuesta a los ataques dirigidos por un guenoniano paquistaní, M. H. Askari, a su obra *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabî*, lo que dio origen a una polémica centrada en la cuestión del personalismo o el impersonalismo y en el tema de la ortodoxia,⁹ asuntos a los que me referiré posteriormente. Corbin acusaba ahí a los guenonianos de un «dogmatismo unilateral y mortal, más grave que el que ellos reprochan a los occidentales» y, aunque señalaba la diferencia entre el guenonianismo y Guénon, no dejaba de criticar directamente a éste por haber «intelectualizado la búsqueda espiritual». Reprochaba a Askari el denunciar «la “interioridad” como “la mayor de las tentaciones”, cuando todos nuestros espirituales son peregrinos del mundo interior». (Y parece verosímil que Corbin pensara también en Guénon al formular este reproche.)

Éstas son —que yo sepa— las únicas referencias explícitas a Guénon que se encuentran en la obra de Corbin, aunque, ciertamente, hay alusiones críticas dispersas en sus libros —escasas pero muy significativas— que de forma inequívoca apuntan a él —o, en general, a la escuela tradicional—, aunque nunca mencione nombres.¹⁰ Esas alusiones van siempre en el sentido de criticar su dogmatismo, su sectarismo, su rigidez y sus autolegitimadas pretensiones de representar a la Tradición. Guénon, por su parte, sólo en una ocasión se ocupó en sus escritos de Corbin: fue en su reseña sobre la obra *Sohrawardî d'Alep*¹¹ y su tratamiento fue más o menos el que habitualmente dispensaba a todos los que él calificaba despectivamente de «orientalistas». Guénon parecía asociar muy estrechamente —probablemente demasiado— a Corbin con Massignon, cuya obra debió de conocer algo más y al que no profesaba ninguna simpatía.

1.3. Los entornos

⁷ «Regards vers l'Orient» artículo publicado con el pseudónimo Trang-ni en *La Tribune indochinoise*, París (15 de agosto de 1927), pp. 4-5.

⁸ Citas tomadas de Xavier Accart, *René Guénon ou le renversement des clartés*, Edidit Arché, París y Milán, 2005, págs. 203-204.

⁹ En concreto, en una carta publicada en «Correspondence», *Revue de métaphysique et de morale* 2 (1963), pp. 234-237, revista que había publicado anteriormente el texto de Mohammad Hassan Askari, «Orient et Occident: Ibn Arabi et Kierkegaard» en el que el autor criticaba las propuestas de Corbin sobre Ibn Arabî.

¹⁰ Por ejemplo: «...la rigidez inamovible de una cierta “tradición”, cuya elaboración teórica se ha realizado en Occidente en nuestros días...» (*El hombre luz en el sufismo iranio*, Siruela, Madrid, 2000, p. 120); o en *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, donde recuerda que él utiliza el término «tradicional» sin pretender «insinuar la idea de un magisterio, secreto e impreciso, con el que los occidentales se invisten de autoridad cuando tratan de estas cosas» (*Terre céleste et corps de résurrection*, Buchet Chastel, París, 1960, p. 187).

¹¹ «Compte rendu de 1947 de Henry Corbin, *Sohrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâq)*», en *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Gallimard, París, 1973, pp. 143-144 [*Sobre el esoterismo islámico y el taoísmo*, Obelisco, Barcelona, 1983].

Puede ser de utilidad situar a estos dos pensadores en el marco que de forma natural les corresponde: en el caso de Guénon, un movimiento intelectual que comienza con él, y al que se suele hacer referencia con las expresiones «escuela tradicional», «perennialismo», «tradicionalismo», etc., que tiene en F. Schuon, A. K. Coomaraswamy y T. Burckhardt —además, claro está, del propio Guénon— a sus representantes más característicos. Más de medio siglo después de la muerte de Guénon, y desaparecidos ya todos sus representantes de primera línea, la «escuela tradicional» sigue con vida en pequeños grupos dispersos por todo el mundo, con un carácter distinto según su orientación sea schuoniana o estrictamente guenoniana.

La obra de Corbin, por el contrario, no está ligada al marco contextual de una escuela tan definida y, aunque sirva de referencia para muchos, Corbin se nos presenta, al revés que Guénon, como una figura relativamente solitaria a nivel intelectual. No hay duda de que su colaboración con Eranos es importante, pero la relación Corbin-Eranos no es análoga a la relación Guénon-«escuela tradicional». Eranos se caracterizaba por dar cabida a una diversidad de orientaciones y no puede hablarse de una identidad de planteamientos entre Corbin y Eranos, entre otras cosas porque nunca fue objetivo de Eranos —al menos en el tiempo en que Corbin participó en el círculo de Ascona— el dotarse de ningún tipo de identidad ideológica o confesional más allá de una orientación básica de carácter muy general. En todo caso, si se quisiera encontrar un marco específico para su actividad, un marco realmente afín a su pensamiento, sería más oportuno mirar hacia la Universidad San Juan de Jerusalén (USJJ)¹², proyecto creado y diseñado por él a su medida, lo que no era el caso de Eranos, al que se unió cuando el círculo contaba ya con dieciséis años de existencia. Eranos debía resultar a sus ojos de un universalismo un tanto dispersante; por el contrario, la USJJ focalizaba su estudio en las religiones del Libro, el ámbito en el que Corbin se sentía a gusto; allí trató de configurar lo que en el académico marco eranosiano no resultaba posible: una caballería espiritual, que era para él un proyecto de vida¹³. Sin duda, el hecho de que Corbin sólo sobreviviera cinco años a la primera sesión de la USJJ es la causa de que, sin embargo, se le asocie mucho más fácilmente con Eranos, donde estuvo presente, año tras año, sin fallar nunca, durante tres decenios. Sería interesante saber cómo valoró Corbin la marcha de la USJJ mientras estuvo al frente de la institución, pero la información publicada de que se dispone al respecto es escasa. En todo caso, da la impresión de que no consiguió dar verdadera consistencia a ese proyecto, que desaparecería nueve años después de su muerte¹⁴.

No obstante, hay, desde el punto de vista histórico, algunos puentes entre Corbin y Guénon que vale la pena mencionar. Quizá el más evidente lo constituya Seyyed Hossein Nasr, que conoció a Corbin y colaboró con él y que más tarde pasaría a formar parte del ámbito «tradicional», siempre en la órbita de Frithjof Schuon. Aun marcando discretamente las distancias, Nasr —que es iraní y, por lo menos, simpatizante del chiísmo— parece evitar siempre toda crítica a Corbin y ha manifestado en no pocas ocasiones respeto y admiración por su obra.¹⁵

El caso de George Vallin es ciertamente singular, pues, amigo personal de Corbin pero muy ligado ideológicamente al ámbito «tradicional» —aunque relativamente independiente de los círculos «tradicionales» en su vida personal—, mantuvo con Corbin una interesante polémica, a la que luego me referiré, que pone de manifiesto las diferencias entre el planteamiento corbiniano y el guenoniano en el plano estrictamente metafísico o —como diría Guénon— de los «principios».

En el círculo de los *Études Traditionnelles*, «órgano oficial» del pensamiento guenoniano, quien más se interesó por Corbin fue Luc Benoist, que reseñó en las páginas de la revista (con su

¹² Desde un punto de vista formal, la Universidad San Juan de Jerusalén no difería esencialmente de Eranos: una serie de investigadores se reunían durante varios días, una vez al año, en torno a una serie de ponencias.

¹³ Esto no quiere decir que Eranos no haya tenido una importancia decisiva en la vida de Corbin y que él valorara muy positivamente ese proyecto (véase, por ejemplo, «El tiempo de Eranos», en *El Imam oculto*, Loda, Madrid, 2004, pp. 267 ss.), pero tampoco se puede ignorar que si fundó la USJJ fue por algo.

¹⁴ Posteriormente, en 1993, varios autores (Durand, Lory, Wunenburger, Vieillard-Baron...) han tratado de resucitarlo con el Groupe d'Études Spirituelles Comparées que continúa sus actividades hasta la fecha. Sus *Cahiers* son publicados anualmente por Archè Edidit.

¹⁵ Véase, por ejemplo, el capítulo «Henry Corbin: “L'exil occidental”, une vie et une oeuvre en quête de l'Orient des Lumières», en S. H. Nasr, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, L'Âge d'Homme, Lausana, 1993.

nombre o con el pseudónimo Elie Lebasquais) cuatro de sus obras, si bien marcando siempre sus distancias.¹⁶

Dentro del movimiento perennialista, la figura de Frithjof Schuon tiene sin duda una personalidad propia que debe ser nítidamente separada de la de Guénon, pues, al margen de las diferencias prácticas que acabaron por distanciar a estos dos pensadores, las indudables afinidades *en la letra* ocultan en realidad, en mi opinión, importantes discrepancias de fondo. En la misma medida en que se aleja de Guénon, Schuon se acerca a Corbin, pero, precisamente por esa ubicación en algún sentido «intermedia», sólo secundariamente nos ocuparemos aquí de él. Schuon debió conocer, sin duda, las obras de Corbin, aunque su silencio respecto a él es absoluto y no hay la más mínima referencia a él en su obra publicada; casi lo mismo sucedió a la inversa, con la sola excepción de una nota a pie de página en *En islam iranien*,¹⁷ y salvo en la medida, claro está, en que se pueda entender que las veladas críticas de Corbin a la «escuela tradicional» son extensibles a todo el movimiento y no sólo al círculo de los *Études Traditionnelles*. Corbin y Schuon son completamente contemporáneos (Corbin nace sólo cuatro años antes que Schuon) y su relativa proximidad, en algunos aspectos, hace más llamativo ese silencio.

En cualquier caso, es con el pensamiento de Guénon y no con el de otros representantes del movimiento tradicional con el que, básicamente, quisiera comparar el de Corbin. No me olvido de las convergencias: sin duda existen puntos comunes en las respectivas obras de ambos pensadores en muy distintos niveles.¹⁸ Se podría señalar, por ejemplo, el común recurso a una hermenéutica simbólica, la idea misma del esoterismo como núcleo esencial de las grandes tradiciones, el rechazo —al menos, en principio— de la causalidad histórica como motor de la experiencia de la humanidad y como medio de conocimiento, la idea de una jerarquía universal que se despliega en una pluralidad de estados del ser, la crítica a la modernidad en su ruptura con el mundo tradicional, etc. Pero, aun siendo asuntos, por supuesto, de la máxima importancia, quisiera, sin embargo, centrarme aquí más en las divergencias, por entender que tal vez son menos directamente perceptibles y porque pueden resultar más significativas y más clarificadoras a la hora de comprender el sentido último de sus respectivas propuestas.

II. Los planteamientos

II.1. Dos estilos distintos

Si comienzo el análisis de su obra por el estilo de sus respectivos discursos no es por considerar este asunto especialmente importante, sino, simplemente, para dejar zanjada desde el principio una cuestión menor pero que quizá no sea completamente desdeñable. Una primera aproximación revela unas diferencias formales casi abismales entre los estilos respectivos. Hay entre los dos pensadores unas curiosas inversiones —y no sólo en este terreno— que resultan paradójicas: aunque no haya dejado prácticamente ninguna estela de «corbinianismo», Corbin pasó su vida dedicado a la docencia, rodeado de alumnos; Guénon, por su parte, aunque dejará una fiel y nutrida posteridad de guenonianos, retirado del «mundo», jamás quiso aceptar —al menos, formalmente— ni discípulos ni alumnos; y sin embargo, en contra de lo que cabría lógicamente esperar de estas actitudes, mientras el solitario Guénon hace gala de una capacidad pedagógica innata, la del profesor Corbin es, cuando menos, cuestionable. Al lenguaje literariamente pobre pero claro, nítido, ordenado, eminentemente pedagógico de Guénon, se opone en Corbin un discurso mucho más críptico, que rara vez explicita sus categorías fundamentales y que en ocasiones resulta algo desordenado, alusivo más que explicativo, que obliga al

¹⁶ Las obras reseñadas por Benoist son *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabî* (E. T. 344), *El hombre de luz en el sufismo iranio* (E. T. 366-367), *Cuerpo espiritual y tierra celeste* (E. T. 387) e *Historia de la filosofía islámica* (E. T. 388). En su reseña de la *Historia...*, Lebasquais/Benoist señala: «No hay esoterismo sin corolario exterior, ni influencia sin soporte, ni sentido sin expresión, por eso «el «angelismo» seductor [de las obras de Corbin] sólo puede conducir a una realización muy aleatoria de la verdad».

¹⁷ H. Corbin, *En islam iranien*, Gallimard, París, 1972, vol. IV, p. 121, n. 154. Corbin manifiesta ahí su acuerdo con la visión de Schuon sobre Theillard de Chardin.

¹⁸ J. A. Antón ha señalado varios puntos de contacto en «René Guénon y Henry Corbin: dos formas convergentes de enfocar lo oriental» en el *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 19, 1983, pp. 321-329. Posteriormente, Antón se ha vuelto a ocupar de ellos en alguna ocasión, por ejemplo, en sendos artículos («El Círculo Éranos» y «René Guénon») incluidos en *Los testigos del instante*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

lector que inicialmente se acerca a él a un esfuerzo nada desdeñable para perfilar con nitidez las ideas esenciales. Buena parte de la gran capacidad seductora de Guénon —del un tanto oscurantista Guénon— estriba curiosamente en su «claridad», independientemente de que ésta sea frecuentemente conseguida mediante discutibles simplificaciones que coexisten, por otra parte, con intuiciones profundas. Corbin, filósofo de la luz, es sin embargo estilísticamente oscuro. Mientras Corbin jamás sacrificaría la riqueza del contenido en aras de la facilidad, Guénon, por el contrario, parece estar realizando una continuada depuración de temas colaterales o subordinados con objeto de subrayar siempre las ideas esenciales.

II.2. La Tradición Primordial y las tradiciones derivadas. La tradición abrahámica

Guénon plantea la idea de un tronco común para todas las tradiciones religiosas: una Tradición Primordial, unánime, «unidad transcendente de las religiones», *sophia perennis*, o como se la quiera llamar. Puesto que Dios es Uno, la Verdad —dice Guénon y repiten incansablemente los guenonianos— debe ser una¹⁹, y las distintas vías de transmisión no hacen sino adaptar a distintas circunstancias espacio-temporales, culturales, étnicas, etc., esa Verdad única que, para Guénon, reviste siempre y por excelencia un carácter conceptual, doctrinal. En definitiva, el Dios Uno implica, según Guénon, la doctrina única. Y en la medida en que el hinduismo es, para él, la tradición sagrada más próxima a la Revelación primordial de Dios a la humanidad, la metafísica advaita del Vedanta será la base doctrinal de una supuesta *sophia perennis*²⁰ que formaría, de hecho, el sustrato común de todas las tradiciones sagradas, o, más exactamente, de todas las tradiciones ortodoxas, que —limitándonos a las tradiciones vivas— serían fundamentalmente seis: hinduismo, budismo, taoísmo, judaísmo, cristianismo e islam, ramas surgidas de forma más o menos directa, de la Tradición primordial. Unos «principios metafísicos» comunes subyacen —según Guénon— por debajo de diferencias más o menos aparentes, en todas esas tradiciones ortodoxas. Esta idea de una unidad esencial (en realidad, doctrinal) de las tradiciones había sido ya propuesta por los movimientos ocultistas del siglo XIX —en especial por la Sociedad Teosófica— y, según Antoine Faivre, fue Fabre d'Olivet (1768-1825) el primero en proponer la idea de «tradición» con un contenido próximo al guenoniano. Si es cierto que a expresiones como *philosophia perennis* u otras semejantes se les puede seguir el rastro hasta el Renacimiento, eso no significa, ni mucho menos que fueran utilizadas en ese mismo sentido. En realidad, la idea guenoniana de «Tradición primordial» no se puede datar más allá de la época romántica.²¹

Esta idea choca, de entrada, con una dificultad esencial: paradójicamente, la idea de «Tradición primordial» no sólo no aparece recogida en ninguna tradición, sino que esa identidad universal que propone es irreconciliable con cada una de las tradiciones que pretende reconciliar, pues ninguna de ellas admite, de hecho, la identidad con las otras. Tal vez la dificultad no sea decisiva, pero es importante y no puede ser simplemente dejada de lado.

Corbin, por su parte, hablará también en alguna ocasión de *sophia perennis* —ocasionalmente de «Tradición», con mayúscula y con un sentido implícito que trasciende el de una tradición religiosa particular—, pero limitando su ámbito de aplicación a las religiones abrahámicas o, en todo caso, a lo que él llama «la gran familia de la gnosis», en un sentido próximo al de la antigua *prisca theologia*, una gnosis que reuniendo las corrientes sapienciales de la cuenca mediterránea, vincularía a Zoroastro, Hermes, Orfeo, Pitágoras, Platón, y cuyos ecos resuenan en las religiones abrahámicas (en concreto en

¹⁹ Adviértase aquí la posibilidad de un sutil y problemático deslizamiento de la unidad metafísica a la aritmética. ¿No podría decirse, con la misma lógica, que, puesto que Dios es el Todo, todas las doctrinas acerca de Dios deben ser verdaderas? De hecho, aquí —como en tantas otras ocasiones— se podría citar a Guénon contra Guénon: «Ni la unidad del Ser ni la unicidad de la Existencia excluyen la multiplicidad de formas de la manifestación [...]. En todo el dominio del Ser, la constatación de la multiplicidad, lejos de contradecir la afirmación de la unidad [...] encuentra ahí el único fundamento válido» (*Los estados múltiples del ser*, Obelisco, Barcelona, 1987, p. 53).

²⁰ Cabría preguntarse, en todo caso, por qué éste y no otros cuerpos doctrinales que conviven con el advaita en el seno del hinduismo...

²¹ Véase el detallado estudio de A. Faivre, «Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XV^e-XVI^e siècles)», en *ARIES* 22 (1998), pp. 7-48. De gran interés también sobre las fuentes guenonianas es el capítulo II, «Sept ans d'occultisme», en Jean-Pierre Laurent, *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, Lausana, 1975.

el islam a través de Sohrevardî, en el cristianismo a través del ebionismo, en el judaísmo a través de los esenios...).

Se podría proponer, tal vez, que la idea tradicional de Corbin se enfrentaría, en todo caso, a dificultades semejantes a las que debe afrontar su homóloga guenoniana, pero eso no me parece del todo exacto: primero porque existe, obviamente, una fuente abrahámica común, reconocida por ellas, a las tres religiones; segundo, porque Corbin aclara en diversas ocasiones que «esa gnosis no ha tenido nunca el carácter de un sistema dogmático cerrado»²², lo que la diferencia netamente de lo que Guénon plantea. Tercero, porque Corbin habla siempre de una tradición mucho más metahistórica que histórica (véase *infra*, § 7 y 8), que tiene más de vocación y de destino que de legado histórico del pasado, como se deduce con claridad de sus palabras sobre los objetivos de la USJJ [la cursiva es mía]: «Preparar en la *ciudad espiritual* de Jerusalén un hogar común, *que nunca ha existido todavía*, para el estudio y la fructificación espiritual de la gnosis común a las tres grandes religiones abrahámicas, en una palabra, la idea de un ecumenismo abrahámico basado en la puesta en común del tesoro oculto de su esoterismo».²³

El universalista esfuerzo unificador de Guénon pone de relieve, en mi opinión, una triple operación, que resulta cuando menos cuestionable: está, primero, la reducción «conceptualista» de las diversas tradiciones sagradas a un conjunto de principios estrictamente doctrinales que Guénon convierte en fundamento, centro y esencia de cada tradición,²⁴ con manifiesto desprecio de todo lo que transciende el ámbito del concepto (experiencia espiritual, arte, formas culturales, etc.), que se ve discutiblemente relegado a un dominio no ya secundario sino prácticamente irrelevante; en este sentido, Guénon se desliza subrepticamente de la superioridad del conocimiento (lo que puede ser perfectamente defendible) a la superioridad de la doctrina (que no es en absoluto lo mismo). Está, en segundo lugar, la deformación de los contenidos doctrinales de las diversas tradiciones para encajarlos por la fuerza dentro del esquema vedanta-adváitico supuestamente universal, lo que supone «acomodaciones» extremadamente problemáticas. Y, tercero, sus «olvidos» o simplemente su desdén por todo lo que le podría resultar más difícilmente encajable en esos esquemas uniformizantes, lo que implica el rechazo de tradiciones enteras, como el jainismo, el chiísmo, el protestantismo o el budismo theravada, por ejemplo, a las que Guénon desautoriza, no sin cierta ligereza, en mi opinión, como «heterodoxias», dejando fuera de su perspectiva, pretendidamente universalista, territorios enormes en el mapa espiritual de la humanidad.²⁵

Ahora bien, ¿no son perceptibles en Corbin, algunas actitudes en cierto sentido distintas pero paralelas a las de Guénon? Por ejemplo: ¿no habrá hecho extensible Corbin, en alguna medida, a todo el shiísmo una determinada lectura, de carácter neoplatónico, admisible tan sólo para una parte del shiísmo?; ¿no hay en Corbin una lectura reductoramente shiíta no ya sólo de todo el Islam sino incluso de las tres tradiciones abrahámicas?; ¿es legítimo hacer de la imaginación creadora y del *mundus imaginalis* la clave en torno a la que giraría toda la sabiduría y la espiritualidad monoteísta, y, en última instancia, toda sabiduría y toda espiritualidad?; ¿no tendría Massignon parte, al menos, de razón cuando le prevenía de la tentación de «mazdeanizarlo» todo?

No me atrevería a responder muy tajantemente a estas cuestiones que exigirían prolijas consideraciones por parte de unos especialistas entre los que no me cuento. Me limito a plantear unas preguntas (preguntas que, innecesario decirlo, no pretendo ser el primero en formular) que creo legítimas y pertinentes en cuanto tales, independientemente de la respuesta que se les dé, y a recordar que el reconocimiento de la obra extraordinaria de Corbin no debería eludirlas, del mismo modo que los méritos indudables de Guénon no deberían impedir la consideración de sus no menos considerables limitaciones.

²² H. Corbin, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pág. 219

²³ H. Corbin, *El Imam oculto*, cit., 2004, pág. 242.

²⁴ «En las civilizaciones que poseen carácter tradicional [...] es la pura doctrina metafísica la que constituye lo esencial, y todo lo demás se vincula a ella como consecuencias o aplicaciones en los diversos órdenes de las realidades contingentes.» (*La crisis del mundo moderno*, cit., p. 55)

²⁵ La facilidad de Guénon para quitarse de en medio con una frase a civilizaciones enteras fue subrayada por el propio Schuon, que cita ejemplos concretos en «Quelques critiques», *Dossier H: René Guénon*, L'Âge d'Homme, Lausana, 1984, págs. 60 ss.

Tampoco se puede dejar de resaltar la posición de Corbin respecto al tema del no-dualismo, que con frecuencia parece producirle más un rechazo visceral que un sereno distanciamiento filosófico; en realidad, Corbin tiene un prejuicio anti-oriental no muy diferente del prejuicio anti-occidental de Guénon, lo que, claro está, los distancia diametralmente en direcciones opuestas. Corbin ignoró de forma prácticamente absoluta todo el mundo espiritual de India, China y Japón, si exceptuamos unas escasas referencias dispersas al budismo mahayana. Ciertamente Corbin tenía todo el derecho a limitar sus estudios al campo específico de las tradiciones abrahámicas (tal como hizo, con la sola extensión del mundo mazdeo y griego), pero no parece que su absoluto desinterés por todo lo que está al oriente del mundo iranio —desinterés que llama la atención de forma especial en el universalista contexto eranosiano— responda sólo a una «opción metodológica» o a las exigencias de la especialización. Como quiera que sea, una cauta lectura «corbiniana» de ciertas tradiciones medio y extremo orientales quizá podría ser provechosa y —que yo sepa— está todavía por hacer. Es uno de los méritos de Corbin el proyectar luz sobre campos que posiblemente él mismo ni siquiera llegó a considerar. Se me dirá tal vez que propongo entonces «descorbinizar» el islam para «corbinizar» el oriente, pero no es ésa mi intención. Me parece que, independientemente de las objeciones que se le puedan plantear a Corbin desde el ámbito musulmán, la lectura corbiniana del islam es extremadamente enriquecedora desde una perspectiva espiritual no «confesional», lo que no significa que haya que aceptarla necesariamente en todos sus puntos, ni mucho menos que sea la única posible o legítima, ni siquiera que haga justicia al tema estudiado. Ahora bien, una lectura corbiniana del oriente, o de ciertas tradiciones o aspectos de las tradiciones de oriente, podría ser, yo creo, intelectualmente fructífera.

En cualquier caso las analogías y diferencias entre Corbin y Guénon, pretendiendo ambos generalizar en mayor o menor medida categorías cuyo campo de aplicación debería ser, tal vez, más restringido y, al mismo tiempo, olvidando áreas en las que la aplicación de sus respectivas perspectivas podría proyectar alguna luz, no deja, yo creo, de tener un interés que me limito aquí a apuntar.

II.3. Fundamentos metafísicos. Personalismo e impersonalismo

Una de las diferencias básicas entre los enfoques de estos dos autores es el carácter divergente de su fundamentación metafísica, que quedó básicamente plasmado en la polémica que sostuvo Henry Corbin con George Vallin, pensador hasta cierto punto independiente pero cuyos planteamientos se sitúan con nitidez en la esfera guenoniana²⁶. En efecto, Guénon suscribe, en principio, una metafísica advaita de corte shankariano, lo que puede resultar chocante, habida cuenta de que era formalmente musulmán y que, como tal, vivió la mayor parte de su vida; en realidad, es posible que el mundo interior de Guénon estuviera desde siempre más próximo a la India que al Islam²⁷, y su lectura del Islam, y en particular del sufismo, y, más en concreto, de Ibn Arabî, es probablemente una lectura tan sesgadamente adváitica²⁸ como sesgadamente «chiíta» lo es la de Corbin²⁹. A Corbin, al contrario que a Guénon, pocas cosas le repelen más que las ideas adváiticas que ponen en cuestión la realidad de la individualidad espiritual. Se sintiera más próximo a la metafísica ishraquí de Sohrevardî o a la metafí-

²⁶ Textos básicos en esa polémica son los textos de Vallin: «Pourquoi le non-dualisme asiatique?», en S. H. Nasr (ed.) *Mélanges offertes à Henry Corbin*, Teherán, 1977 [trad. cast.: «¿Por qué el no dualismo asiático?», en *Axis Mundi* 7, 2ª época, pp. 29-44], «Difficultés d'approche de la non-dualité» y «Réflexions sur la notion de philosophie éternelle». Por parte de Corbin, el último de los tres trabajos que forman *La paradoja del monoteísmo*, Losada, Madrid, 2003, «De la teología apofática como antídoto del nihilismo».

²⁷ Es conocida la preferencia de Guénon por el hinduismo; recuérdese que su primer libro fue la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, y que fue sólo la imposibilidad práctica de «hacerse hindú», lo que le llevó a colocar su vida en el marco de las formas tradicionales islámicas. Esta consideración tan estrictamente instrumental de las tradiciones —muy propia tanto de Guénon como de sus seguidores—, como si fuera indiferente «apuntarse» a una o a otra es, obviamente, inaceptable para cualquiera de esas tradiciones.

²⁸ Lo que puede plantear conflictos importantes con el espíritu del islam: por ejemplo, la posibilidad de una identificación total con la «Suprema Identidad», afirmada por Guénon. ¿Es posible negar la irreductibilidad de la diferencia entre Creador y criatura en el islam? Sobre los problemas que plantea la relación del «guenonismo» con el islam, es muy interesante el artículo de Robert Amadou, «René Guénon et le soufisme» en R. Alleau y M. Scriabine (eds.), *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, Archè, Milán, 1980, pp. 103-109.

²⁹ Entrecomillo «chiíta», pues tal vez no deje de tratarse de un «chiísmo según Corbin». Naturalmente, esto no excluye el excepcional interés del libro de Corbin sobre Ibn Arabî, ni tampoco de los estudios realizados desde la órbita guenoniana (más que por el propio Guénon) sobre el gran maestro suffi.

sica «existencial» de Mollâ Sadrâ, el valor irreductible de la personalidad en el planteamiento de Corbin se opone frontalmente a la idea advaitista de un alma individual que no tiene más vocación y más destino que desaparecer en la fusión con un Absoluto incondicionado. ¿Es ésta una muestra característica —como afirman los guenonianos— del apego al yo, propio de los occidentales? Lo menos que se puede decir es que, aun aceptando la tendencia occidental al individualismo (que no necesariamente debe tener sólo un aspecto negativo), no se ve por qué toda afirmación de la individualidad debe ser necesariamente egoica. Para Guénon, el órgano del conocimiento metafísico es el intelecto puro de carácter universal que trasciende absolutamente la individualidad; frente a esta idea, Corbin repetía con frecuencia la conocida frase de que «el agua toma el color del recipiente que la contiene» y que el órgano del conocimiento humano por antonomasia es la imaginación creadora, estrictamente individual. Ahora bien, aquí no nos interesan tanto las diferencias rigurosamente filosóficas entre dos planteamientos metafísicos distintos cuanto la distinta actitud que muestran los dos pensadores ante ciertos aspectos del hecho tradicional. Lo que sí es preciso subrayar es que esa diferencia en los planteamientos metafísicos, se traduce en lo que podríamos llamar «personalismo» —en el sentido de afirmación de la persona en tanto que expresión de una individualidad espiritual plena—, en el caso de Corbin, e «impersonalismo» —en el sentido de que la plenitud espiritual viene marcada precisamente por la superación de la individualidad y, en ese sentido, de la persona—, en el de Guénon.

Análogamente, podríamos identificar a Guénon con una actitud «esencialista», frente a la actitud «existencialista» de Corbin. Por esencialismo me refiero simplemente a la tendencia a ir subsumiendo, y en definitiva aniquilando, todas las instancias ontológicas inferiores en las superiores y, en definitiva, en lo que sería lo único real: el No-Ser, Esencia pura más allá de toda determinación. La andadura de Corbin sería más bien la de ir rescatando todas las existencias, que, lejos de anularse, asumen su plenitud a la luz de lo que las penetra y trasciende.

Hay otro aspecto más particular relacionado con los planteamientos metafísicos que, por su carácter extremadamente significativo, no puedo dejar de mencionar: se trata de la valoración tan distinta que a ambos merecía lo que Corbin suele llamar «mundo imaginal» y que Guénon designa como «mundo sutil». Para Corbin ésa es la ineludible entrada al mundo celestial, mientras que para Guénon parece más bien el acceso a la caverna en que habitan todos los demonios. ¿Cómo explicar la opuesta valoración de lo que sin duda es un mismo mundo, el *'alam al mithâl* de la ontología islámica? Me parece que en este punto es —no sólo, pero sí sobre todo— en la actitud guenoniana donde está la anomalía y lo que, por tanto precisa ser explicado. Al desdén por las mediaciones, tendencia siempre presente en la perspectiva adváitica, se suma, a mi entender, la perpetua obsesión de Guénon de estar perseguido por agentes de oscuras fuerzas psíquicas³⁰ y tal vez un cierto complejo de culpa por sus juveniles afinidades ocultistas. Por su parte, el guenonianismo justificará su postura a partir de la necesidad de «diferenciar lo psíquico de lo espiritual» y de la consideración de ese mundo imaginal/sutil como una esfera esencialmente equívoca y peligrosa; lo que —dicho sea de paso— no deja de resultar chocante tratándose de un plano relativamente *superior*, y esto en una ontología rigurosamente jerárquico-piramidal como es la guenoniana. Tal vez habría que plantearse el desdoblamiento de ese plano intermedio en un alma superior (que constituiría el referente fundamental de Corbin) y un alma inferior (que sería el referente exclusivo de Guénon). En todo caso, encontraríamos aquí que ambos pensadores, mirando una misma realidad, la observan, por decirlo así, en sus aspectos más opuestos.

II.4. Las mediaciones. Institucionalismo e individualismo

Como ha señalado J. A. Antón, en el planteamiento de Corbin la idea de mediación es absolutamente esencial³¹ y estará tipificada fundamentalmente en la figura central del Ángel, expresión de la transcendencia divina en la multiplicidad de las teofanías; ahora bien, esta mediación es, para cada ser humano, estrictamente individual: el Ángel es para cada hombre *su* Ángel, el rostro que Dios le ofrece particularmente a él (en el doble sentido de la individualidad específica que Dios da a cada ser humano y la forma en que cada ser humano ve a Dios), y el mundo imaginal es el mundo de las experiencias de

³⁰ Guénon interpretaba sus jaquecas, sus ataques reumáticos o la piedra lanzada por unos chiquillos contra su ventana como agresiones de fuerzas siniestras procedentes del mundo sutil. Llegó incluso a contratar los servicios de un médium para contrarrestar esas supuestas agresiones. Véase, por ejemplo, J.-P. Laurent. *Le sens caché...*, cit., p. 112.

³¹ Véase J. A. Antón, «Cuatro calas en Henry Corbin», en *Axis Mundi* 8 (1ª época) (1996), p. 75.

su alma, lo que lleva a Corbin a rechazar toda mediación «social» o «institucional» como algo —en el mejor de los casos— innecesario. Si todo ser humano tiene a su alcance la mediación de su Ángel, ¿para qué necesita de una iglesia? El planteamiento adváitico, asumido por Guénon, se presenta, por otra parte, como una vía supuestamente directa en la que, estrictamente hablando, no habría recurso a ninguna mediación que, forzosamente, debería formar parte del mundo de la ilusión, de *maya*, si bien, en la práctica, esa negativa se ve matizada en la perspectiva adváitica, aunque sólo sea a nivel metodológico y provisional, de forma, en mi opinión, no siempre muy clara. Guénon, por su parte, con un pie en el férreo historicismo del cristianismo latino y otro en el ahistoricismo «presentista» del advaita, parece llegar a una especie de compromiso con un *historicismo espiritualista* —el eterno y problemático compromiso guenoniano entre la metafísica y la historia—, fruto, por un lado, de su proyección de la idea del Absoluto brahmánico a la historia, donde aparece reflejado en forma de tradición y ortodoxia, y, por otro, de su proyección al plano metafísico de los esquemas históricos de la Iglesia latina. El resultado no difiere esencialmente, en mi opinión, del característico historicismo decimonónico, por más que pueda invertir sus juicios de valor.

En mi opinión, es característico de los planteamientos guenonianos una visión de la articulación entre los distintos niveles de la realidad en la que no existe la más mínima posibilidad de desajuste o de desfase, sin la más pequeña área de indefinición o ambigüedad entre un nivel y otro, un poco a la manera de las ruedas dentadas que forman un engranaje mecánico.³² En virtud de este mecanismo, hay una conexión automática entre la instancia suprainstitucional y la institucional que la representa, sin que, en principio, se contemple la posibilidad de quiebra o ruptura. Personalmente, pienso que el carácter católico tradicionalista de su entorno familiar puede tener bastante que ver con esta preocupación institucionalista de Guénon, que tanto choca con la «teórica» prioridad del elemento metafísico y suprahistórico, «no humano», que se supone en la base de su planteamiento.

Ciertamente, Guénon se limitó a recoger, en este aspecto, unas ideas que se configuraron ya en tiempo de San Agustín y que han sido el fundamento del cristianismo latino: la nítida e inequívoca distinción entre ortodoxia y heterodoxia como diferencia entre la verdad y el error; la rígida verticalidad del orden jerárquico institucional, en tanto que plasmación, a su nivel, del propio orden del Ser; los preceptos morales absolutos; las creencias y sacramentos obligatorios; el poder de excomunión, etc. Aquí no podemos decir que Guénon se haya inventado nada. El problema surge cuando Guénon hace de esos rasgos —que, sin ser originales, el cristianismo latino asume en un momento determinado de su historia— las características de la mismísima Tradición Unánime, sintiéndose obligado a meter en esos esquemas a tradiciones que jamás han conocido una iglesia centralizada y mucho menos las ideas que la acompañan, cuyo origen está, en unos casos, en la herencia del judaísmo y, en otros, en la estructura sociopolítica que la Iglesia toma prestada del imperio romano. En esta línea, su famosa formulación de que «no es posible la realización espiritual sin la adscripción a una tradición regular» no es más que la adaptación universalista de la fórmula que afirma que «fuera de la Iglesia no hay salvación». Al triple reduccionismo guenoniano antes señalado habría, pues, que añadir un cuarto: el que pretende reducir los esquemas organizativos, por decirlo así, de todas las tradiciones a los que han sido dominantes en la Iglesia de Roma.

Fruto de tan forzada acomodación, el alma guenoniana, se va a ver escindida entre su necesidad de fidelidad a la Iglesia y su condena a la misma como responsable de la pérdida de la verdadera Tradición, puesto que Guénon no puede dejar de ver la caída de la Iglesia de Roma en los brazos de la

³² Esta concepción, aparte de determinar su visión de lo real, se ve reforzada en casi toda la posteridad del guenonianismo, dando lugar a razonamientos tan curiosos como éste: Dios transmite la Verdad en la Revelación; la Revelación es transmitida infaliblemente (en tanto que vehiculada por el Espíritu Santo) por la Tradición; Guénon, libre de todo rastro de «personalidad», no hace sino dar voz a la Tradición; en consecuencia, la obra de Guénon es expresión pura de la Verdad, «brújula infalible y coraza impenetrable» según la conocida expresión de su discípulo Michel Valsân. (M. Valsân, «La fonction de René Guénon et la sort de l'Occident», en *Études Traditionnelles*, n° 293-295, pág. 255. En realidad Valsân toma estas expresiones del propio Guénon, que las utilizaba, aplicadas a cierta forma de certeza interior, en *Oriente y Occidente*). Fruto de ese mecanismo elemental y supuestamente evidente, la palabra de Guénon se convierte, de hecho, en palabra de Dios, lo que no significa —se nos aclara— divinización del personaje, puesto que éste no pasa de ser mero portavoz o canal de transmisión.

modernidad. (Y eso varias décadas antes del Vaticano II: sin duda hay que reconocerle a Guénon, aquí y en otras muchas cosas, una llamativa visión de futuro.)³³

En cualquier caso, Guénon va a imponer a todas las tradiciones el sometimiento a una estructura jurídico-legal, que, de hecho, parece convertirse para él en elemento esencial, en tanto que condición *sine qua non* de pertenencia al mundo de la Tradición. Este institucionalismo propiamente tradicionalista de Guénon chocará frontalmente con lo que podríamos llamar, en un sentido metapolítico, un cierto «anarquismo» individualista e interiorizante de Corbin, que es coherente con su protestantismo y que fue, también probablemente, uno de los elementos que le habían acercado a Sohrevardî. Aquí los planteamientos de Guénon y Corbin parecen sencillamente irreductibles; la posición de Guénon se nos muestra, en definitiva, a ojos de Corbin, como un ejemplo característico de la tan aborrecida «socialización del Espíritu», de la alienación de lo espiritual en lo colectivo que implicará, según él, la aniquilación del Espíritu por la historia, mientras que Corbin representaría para Guénon el extravío en el subjetivismo y los delirios del ego que acarrea toda desviación de la autoridad espiritual regularmente establecida y rigurosamente transmitida.

II.5. Esoterismo y exoterismo

El papel y la importancia de la institución está, por otra parte, íntimamente vinculado con el distinto sentido y valor que los dos pensadores acuerdan a los conceptos de esoterismo y exoterismo.

Para Guénon la diferencia entre ambos conceptos es, de hecho, más de naturaleza que de grado; no estamos sólo ante un problema de mayor o menor profundización en los niveles de interpretación, sino ante una ruptura en la naturaleza del mensaje transmitido por una vía y por otra. Para Guénon hay un conocimiento al que el ser humano no puede llegar por sí mismo y que sólo puede serle transmitido por la Tradición. La visión guenoniana del esoterismo, tan ligada a la idea de «secreto» en tanto que clave explicativa —y por tanto ligada también al grupo cerrado que lo transmite—, parece, en mi opinión, claramente deudora, al menos en una buena parte, de su pasado ocultista y no es de ningún modo compartida por Corbin, cuya visión estaría más próxima a la posibilidad de desvelamiento de una pluralidad de niveles de profundidad, a la idea de un ahondamiento en una continuidad de planos hermenéuticos, entre los cuales no se plantea la discontinuidad radical presente en la visión guenoniana. Naturalmente, la idea corbiniana —en el fondo, la posibilidad de diversos niveles de lectura de una misma formulación— sería perfectamente admisible, en principio, desde un plano racional, y Guénon se refiere a ello, aceptándolo, cuando habla de un «esoterismo natural»;³⁴ ahora bien Corbin no pone límites a esa posibilidad de conocimiento, que trasciende el plano racional, para penetrar, como «conocimiento presencial», en planos superiores, lo que, obviamente ni puede ya ser aceptado desde una perspectiva racionalista ni será tampoco aceptado por Guénon, para quien el conocimiento que el ser humano puede alcanzar «por sí mismo» tiene unos límites nítidos e insalvables. Mientras que para Corbin el esoterismo está vinculado a la profundización en un conocimiento en principio sin límites adquirido por una experiencia espiritual, para Guénon parece tener más que ver con un método y un conjunto de «claves» secretas, obtenidas por la vinculación a una institución, que permiten alcanzar un cierto fin.

Consecuentemente, la concepción guenoniana de esoterismo está directamente relacionada con una determinada forma de entender las ideas de «revelación» e «iniciación». Para Guénon la Revelación parece descender verticalmente sobre la humanidad en el principio, en unos tiempos primordiales —desde luego, no metahistóricos sino plenamente históricos—, para difundirse desde ahí a lo largo de la historia en un sentido horizontal por medio de la transmisión tradicional. Es la idea histórica y podríamos decir que «convencional» de «tradición». Corbin, sin embargo, no se cansa de repetir a lo largo de sus obras la idea, tan enfatizada por Sohrevardî, de que el ángel de la revelación es el mismo que

³³ Este carácter propiamente «profético» de la obra de Guénon no me parece uno de sus menores méritos: «No hay necesidad de mucha imaginación para imaginarse a Occidente terminando por destruirse a sí mismo, sea en una guerra gigantesca [...], sea por los efectos imprevistos de algún producto que, torpemente manipulado, sería capaz de hacer saltar no una fábrica o una ciudad, sino todo un continente». Este texto (*Orient y Occident*, París, 1983, p. 98) fue escrito veinte años antes de Hiroshima y más de medio siglo antes de Chernobyl.

³⁴ Cito de memoria: la expresión se encuentra en alguno de los textos que forman los *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*.

el ángel del conocimiento, lo que es tanto como decir que la revelación de Dios y la intelección humana serían en definitiva las dos direcciones —las dos lecturas posibles— de un mismo proceso, proceso que viene manifestado por la epifanía del ángel Gabriel a cada ser humano que se sitúa en condiciones de recibir esa revelación. Para Corbin la experiencia de la revelación será, pues, básicamente, una irrupción vertical susceptible de acaecer en cualquier momento a un individuo, en función exclusiva de su actitud interior y de la gracia; Guénon apenas considera, de hecho, esta posibilidad que, en todo caso, no será sino una anomalía tan excepcional como escasamente digna de ser tenida en cuenta. La estructura piramidal guenoniana, en la que la comunicación entre los grados jerárquicos precisa de ciertas claves que sólo la institución posee y administra, convierte en excepción lo que para Corbin podría entenderse como norma.

No deja de ser curioso que el planteamiento de Guénon —figura supuestamente emblemática del esoterismo— se nos descubra en el fondo con un aire marcadamente exotérico, mientras que el del «académico» Corbin se nos presenta como un esoterismo radical. En efecto, Guénon «explica» los símbolos y los mitos siempre de forma estática y podríamos decir que conceptual: para Guénon, el símbolo vale por su contenido y este contenido es, en definitiva, una *idea* determinada, expresable mediante el discurso, aunque su vivencia plena pueda estar más allá de las palabras: es la *explicación* oculta, válida y fijada de una vez por todas, de una forma manifiesta. Ahora bien, Guénon nunca se embarcará en la dinámica de un sistema simbólico para seguir desde dentro sus metamorfosis incesantes, es decir, no se acercará al proceso mismo de la simbolización, que es por naturaleza dinámico y pluridireccional. Guénon, que tan afín se muestra con todo lo estático, es alérgico al movimiento. Hay en él algo así como un intento de agarrar la realidad, conteniendo el desarrollo de las cosas y fijándolas, para que no le desborden, en una especie de esencia coagulada, como si el devenir de la existencia no fuera sino la negación del ser. Identificando la inmutabilidad ontológica de lo Uno con lo que trasciende el movimiento y esto con la inmovilidad física de lo óntico (otro «deslizamiento» no fácilmente justificable que vincula su «tradicionalismo metafísico» con el tradicionalismo a secas), el planteamiento de Guénon, no deja de ser, en el fondo, una visión cristalizada —exotérica, en definitiva, lo que, por supuesto, no excluye una cierta profundidad—, del esoterismo, en tanto que exposición racional de un pensamiento simbólico; o, si se prefiere, una visión esotérica del exoterismo, en tanto que apertura teórica a un universo simbólico que, en cualquier caso, él describe según una lógica esquemática que no trasciende la racionalidad. Corbin, por el contrario, se aproxima al símbolo más como proceso que como objeto; en realidad, como llave susceptible de poner en funcionamiento un juego de resonancias y metamorfosis infinitas —la *progressio harmonica*, tantas veces citada—, que él trata de discernir desde su operatividad, uniéndose a ellas más que tratando de dar su imposible representación, y, en tal sentido, su visión podría calificarse, a mi entender, en relación a la de Guénon —y apelando a una categoría hermenéutica por él utilizada—, de «esoterismo del esoterismo». Guénon, siempre escindido entre la lógica y el pensamiento simbólico, nos describe el esoterismo desde fuera; Corbin nos invita a introducirnos con él para vivir su aventura interior.

Para Guénon, la necesidad del exoterismo, que no parece plantear contradicciones decisivas con el esoterismo, es muy clara; desde el momento en que el exoterismo se ajusta a la doctrina «ortodoxa» parece estar automáticamente purificado de toda mancha y, debido a las limitaciones humanas antes reseñadas, su necesidad es prácticamente universal³⁵, siendo las excepciones a esa necesidad prácticamente desdeñables. La visión de Corbin es muy distinta; para éste, el exoterismo no es sólo una «verdad menor», como parece ser para Guénon, sino una deformación (tal vez inevitable, pero deformación) de la verdad, en la que, al contrario que en Guénon, la revelación parece predominar siempre sobre la revelación, constituyéndose en obstáculo más que en medio. Corbin no deja de arremeter a lo largo de sus libros contra el exoterismo «literalista» y «legalitario». Reivindicaba así —y no sólo para unos pocos excepcionalmente elegidos— la necesidad de trascender el exoterismo, la necesidad de «leer el Corán como si hubiera sido escrito para ti solo» (y no según lo interpretan los doctores de la ley, parece que podría añadirse sin temor a tergiversar demasiado esa idea que hizo suya tomándola de Sohrawardī). En este sentido, la libertad desempeña en la visión del proceso espiritual de Corbin un papel muy superior al que desempeña en la visión de Guénon. Claro contraste, pues, entre la *caballería espiritual*, personalista, individualista y «libertaria», de Corbin y la *élite intelectual* de Guénon, ba-

³⁵ «La adhesión al exoterismo es una condición previa para llegar al esoterismo» (*Initiation et Réalisation spirituelle*, Véga, París, 1990, p. 61).

sada en la sumisa actitud del creyente ante la institución religiosa, hasta que éste la cambie por la actitud igualmente sumisa ante la institución esotérica que le integre en su seno. Es otra muestra de ese automatismo inflexible, antes aludido, que relaciona en Guénon los distintos niveles de la realidad: sumisión a Dios → sumisión a la autoridad esotérica → sumisión a la institución religiosa; esquema que, claro está, también puede ser leído, según el planteamiento guenoniano, orientando las flechas en sentido contrario.

Si bien Corbin siempre tuvo cuidado de no dejar traslucir en sus libros sus opciones personales (de hecho ni siquiera sabemos con certeza si llegó a sentirse musulmán o no), puede leerse entre líneas en sus libros su especial simpatía por el ismailismo y, más en concreto, por lo que él llamaba el «ismailismo reformado de Alamût» —el tan denostado «chiísmo extremista» de Massignon—, que había llegado a decretar en su momento la «Gran Resurrección», que suponía nada menos que la abolición de la *shari'a* en beneficio del puro islam espiritual, liberado de toda servidumbre a la Ley.³⁶

En definitiva, tanto a Guénon como a Corbin podríamos plantearles sendas objeciones derivadas de las direcciones opuestas que siguen sus planteamientos: ¿valoró Corbin suficientemente la dimensión social que toda religión está llamada a cumplir, es decir, su función histórica? ¿no queda el individuo coartado en su realización espiritual por el aplastante peso institucional en el planteamiento de Guénon?³⁷

II.6. Ortodoxia y heterodoxia

Para Guénon, las ideas de ortodoxia y heterodoxia equivalen sencillamente a las de verdad y falsedad.³⁸ Ya desde el entorno guenoniano, Frithjof Schuon se había apartado de esta idea, en mi opinión simplificadora, cuando afirmaba que ortodoxia y heterodoxia tienen mucho más que ver con la oportunidad subjetiva que con la verdad objetiva.³⁹ Los planteamientos de Schuon y Corbin coincidirán básicamente en este punto, al menos teóricamente, pero Corbin lo llevará más lejos hasta una aparente inversión radical del planteamiento guenoniano. La frase que Denis de Rougemont atribuyó de forma dudosa y nunca confirmada a Corbin —«¡heterodoxos de todos los países, uníos!»— es, en todo caso, una pequeña broma, formulable en términos coloquiales pero que, sin duda, Corbin nunca se habría atrevido a poner por escrito. En todo caso, que Corbin pudiera pronunciar esa frase no es absolutamente descartable y su mera posibilidad es, desde luego, significativa: es innegable que, al revés que Guénon, Corbin dedica todas sus simpatías al «heterodoxo» que se atreve a buscar la verdad por sí mismo, mucho más que al «ortodoxo» que se somete fielmente a los dictados de la autoridad, negán-

³⁶ Referencias, más o menos extensas, al ismailismo y a la Resurrección de Alamût, tema importante para entender el pensamiento de fondo de Corbin, se encuentran dispersas en la mayor parte de sus obras. Véase especialmente *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, y «La profetología ismailí» en *El imam oculto*, Losada, Madrid, 2005, págs. 49-77. De gran interés al respecto es también la obra de Christian Jambet (con Pierre Lory, el más destacado continuador de la obra de Corbin) *La grande résurrection d'Alamût: les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien*, Verdier, París, 1990.

³⁷ No me resisto a citar aquí un párrafo de Borella, que constituye la que es, a mi entender, una de las críticas más concisas y certeras del planteamiento guenoniano, y en concreto en relación con lo tratado aquí en los §§ II.4 y II.5: «No contemplar la distinción de lo interior y lo exterior más que bajo una forma institucional es, en el fondo, concebir el esoterismo de una forma bastante exotérica, es querer garantizar la cualidad esotérica por una etiqueta debidamente especificada y reconocida. Ahora bien, cuando el esoterismo se convierte en un nombre, deja con frecuencia de ser una realidad. Cuanto más se significa por marcas, organizaciones, grados, códigos secretos, más satisface al hombre exterior, más le halaga y más problemático vuelve el acceso a la verdadera interioridad. Al mismo tiempo, tal institucionalización, con la multiplicación indefinida de los problemas que entraña y de las precauciones que exige (filiación auténtica, escisión, reconocimiento, validez ritual, reclutamiento, rivalidades, etc.) absorbe las energías en futilidades y desplaza gravemente el polo de lo sagrado. Se pierde de vista que lo esencial es la revelación misma de Dios, el don salvador de su Palabra y de su gracia deificante, que exige ante todo nuestra humildad y nuestra gratitud». (J. Borella, *op. cit.*, p. 78)

³⁸ La heterodoxia de una idea «no es otra cosa en el fondo que su falsedad», y la ortodoxia «es una con el conocimiento verdadero» (R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, cit., p. 165.)

³⁹ F. Schuon, *Approches du phénomène religieux*, Le Courrier du Livre, París, 1984, p. 34.

dose incluso a la reflexión si es necesario.⁴⁰ Si no de planteamientos contrarios, sí podemos hablar, cuando menos, de dos tendencias u orientaciones que se alejan recíprocamente.

Para Guénon, la ortodoxia es simplemente el criterio fijado por la institución, que refleja infaliblemente⁴¹ la verdad en virtud de la rígida continuidad entre el orden suprainstitucional y el institucional. Si no fuera así, la verdad iluminadora se desintegraría en una pluralidad de posibilidades inherentes al subjetivismo, en definitiva, al ego ignorante. Para Guénon el riesgo del dogmatismo será siempre mucho menos grave que el del relativismo, justo lo contrario que para Corbin, que no puede dejar de constatar el conflicto continuo que, a lo largo de la historia, ha enfrentado a los grandes espirituales de las tres religiones abrahámicas con los poderes institucionales establecidos, sea la iglesia, sean los doctores de la ley. La verdad está —nos dice Corbin— en lo más hondo del individuo, jamás en la institución, que sólo puede promover la socialización y la colectivización del Espíritu, y que representa, más que ninguna otra cosa, la obra de Satanás en la historia. Para Corbin hay siempre una verdad esotérica que está por encima de la ley y que emancipa al individuo de la religión literal, esa religión que es, para Guénon, una vía ineludible.

Estas dos perspectivas opuestas generan, radicalizadas, dos posturas antinómicas. En todo caso, la tendencia a decantarse excluyentemente en favor de una de las dos opciones que este tipo de polaridades hacen posibles, está siempre, pienso yo, mucho más marcada en Guénon —que hace característicamente suyo el lema «el que no está conmigo está contra mí»— que en Corbin, con una visión siempre más «plástica», más «orgánica» y menos mecánicamente determinada de la realidad (más acomodaticia y ecléctica y menos rigurosa, probablemente, visto desde la perspectiva guenoniana).

En cualquier caso, no podemos dejar de pasar por alto, que el planteamiento guenoniano se enfrenta a unas cuestiones tan simples y elementales como ineludibles: ¿quién o qué determina qué tradición es ortodoxa y cuál no?, ¿quién o qué determina en las tradiciones que no tienen una autoridad centralizadora lo que es ortodoxo y lo que no?, preguntas a las que los guenonianos siempre han respondido con evasivas; y, de modo análogo, podría preguntarse a la visión corbiniana qué es lo que impide que, en ausencia de un criterio de ortodoxia, nos perdamos en un relativismo en el que todo vale. ¿Hay posibilidad de una «tercera vía» que se aparte por igual del dogmatismo absolutista y de la disolución relativista?⁴²

II.7. Tradición histórica y tradición metahistórica

Es evidente que, a partir de estos supuestos, la idea de «tradición» que ambos autores podían plantear era sensiblemente distinta, incluso dejando de lado los distintos campos de aplicación, universal en Guénon, abrahámico o «gnóstico-mediterráneo» en Corbin. Es cierto que Guénon planteará el carácter metahistórico de la Tradición, pero, de hecho, éste parece funcionar más bien como una especie de título honorífico de muy escasa relevancia a la hora de analizar concretamente el hecho tradicional. En realidad, la idea que Guénon tiene de la Tradición Primordial (o de cualquier tradición particular) presenta un tinte marcadamente administrativo y hasta «burocrático», estrictamente relacionada con mecanismos de transmisión, con secretos que se comunican y con «influencias espirituales» que pasan muy concretamente de unos a otros con un aire sospechosamente ocultista. Los temores por la posible ruptura de la cadena iniciática se sitúan en la misma línea, y uno se pregunta cómo es posible que la supervivencia de una tradición *espiritual* esté tan decisivamente condicionada por vicisitudes tan terrenales. La sombra de unos planteamientos que oscilan entre la sociología y una magia un tanto mecánica se cierne de continuo sobre estos esquemas de funcionamiento. Para Corbin, por el contrario, la tradición se sitúa en un plano básicamente metahistórico y sólo secundariamente se reflejará en el terreno de la historia. La tradición, podríamos decir, es para Corbin un fenómeno esencialmente «pleromático», vertical más que horizontal; ningún archivo ni línea regular de transmisión son

⁴⁰ «Lo más importante que he aprendido en vida ha sido a no pensar por mí mismo», afirmaba Coomaraswamy en un arranque ultraguenoniano —muy típico de este autor— que hubiera horrorizado a Corbin. Citado en Brian Keeble, «A. K. Coomaraswamy: Scholar of the Spirit», *Sophia*, vol. 2, n° 1, verano 1996, p. 71.

⁴¹ «Un representante auténtico de una doctrina tradicional es necesariamente infalible cuando habla en nombre de esa doctrina» (*Autoridad espiritual y poder temporal*, cit. p. 86). Naturalmente, esto nos lleva al problema —que Guénon no se plantea— de la problemática infalibilidad a la hora de determinar cuándo se va a hablar en nombre de la doctrina o, lo que es igual, cuando se va a ser infalible.

⁴² Esta cuestión fundamental ha sido tratada por Jorge N. Ferrer en su libro *Espiritualidad creativa*, Kairós, Barcelona, 2003.

necesarios para poner en conexión, por ejemplo, a esenios de Qumrán, *ishrâqîyûn* de Persia, caballeros del Graal y teósofos cristianos en una indestructible comunidad tradicional de carácter metahistórico: ¿espiritualismo irreal? En cualquier caso, el imaginal es para Corbin el paisaje natural de la tradición, topografía espiritual, a la vez interior y exterior, en la que podemos reconocer sin dificultad una realidad muy distinta al Agartha del Rey del Mundo y los Superiores Desconocidos que nos propone Guénon.⁴³

Corbin expresaba nítidamente su idea de la tradición en un pasaje que vale la pena traer a colación: «El espíritu tradicional sólo se mantiene como “espíritu” cuando es creador; de lo contrario, la Tradición no será más que un cortejo fúnebre; “creador” —en efecto— como consecuencia de una inspiración continuada, sin la cual la hermenéutica viva del Libro no podría revelar lo que había permanecido oculto. Esta idea va a la par con la de una creación ininterrumpida. La hermenéutica espiritual es la fuente de una perpetua renovación, pero la idea de renovación difiere de la de innovación, ya que esta última implica, de una forma u otra, una ruptura o violencia. La “originalidad” de las renovaciones consiste en encontrar continuamente los “orígenes”».⁴⁴

No hay duda de que para Corbin la idea guenoniana de Tradición sería la de un «cortejo fúnebre». Una vez más encontramos aquí la omnipresente polaridad: Corbin va a acentuar el polo de la subjetividad, asumiendo como necesarios los riesgos que supone —parafraseando el lema trotskysta— la «hermenéutica permanente»;⁴⁵ Guénon enfatiza el polo de la objetividad, afirmando la necesidad de preservar el legado recibido, temeroso siempre del riesgo del subjetivismo. Para Corbin la Tradición es algo que hay que redescubrir, una recreación continua en el presente —o *del* presente, diríamos mejor—, mientras que para Guénon es la conservación de un depósito inmutable legado por el pasado. Al margen de toda valoración política, podríamos calificar a ambas posturas de tradicionalismo creador frente a tradicionalismo conservador. Ambas actitudes no son independientes de la idea que cada uno de ellos se hace del tiempo y de la historia.

II.8. Historia y metahistoria. Tiempo cualificado y tiempo cronológico

Tanto Corbin como Guénon aceptarán la idea de una doble modalidad o un doble aspecto en el tiempo: el cualificado y el meramente «cronológico» o cuantificable, lo que, en Corbin, constituye la base a sus categorías de *historialidad* e *historicidad*. Ahora bien, la idea que se hacen de esas distintas modalidades del tiempo y de la relación entre ellas es diferente y, aunque un desarrollo más amplio de tan desbordante problema está fuera de mi alcance y nos alejaría de nuestra línea directriz, es preciso, al menos, aludir esquemáticamente a ello, pues tiene consecuencias importantes en relación con la tradición.

Para Corbin el tiempo de la historia es tiempo cuantitativo y su relación con el tiempo cualitativo es una relación que podríamos calificar de «irrupción». La historia sólo puede ser redimida mediante la irrupción en ella de la metahistoria. La idea de Guénon es, aquí como en tantas otras cosas, la idea hindú, o, para ser más precisos, la idea que Guénon se hace de las doctrinas hindúes acerca del tiempo. Al margen de que la interpretación guenoniana de la doctrina hindú sea o no correcta⁴⁶, para

⁴³ Sobre el Agartha o Centro Supremo que vincula permanentemente el mundo con la Tradición Primordial, véase especialmente la obra de Guénon *El rey del mundo*.

⁴⁴ H. Corbin, *En islam iranien*, cit., vol. III, p. 151.

⁴⁵ Aprovechando la consciente alusión de Corbin al revolucionario ruso, y aunque sea un salto aventurado a la política contemporánea, podrían establecerse curiosos paralelismos entre la asociación Guénon-Lenin, por un lado, y la asociación Corbin-Trotsky, por otro. (Pido disculpas si estas asociaciones pueden herir a algunos espíritus sensibles).

⁴⁶ Llama, cuando menos, la atención el riguroso historicismo de la interpretación guenoniana, que llega incluso a calcular la duración exacta en años de cada uno de los yugas. (Y eso unas pocas líneas después de haber afirmado la futilidad e incluso la imposibilidad de tales cálculos; en efecto, si bien empieza subrayando el carácter simbólico de las cifras que maneja, acaba, sin embargo, sugiriendo la «verosimilitud» de los resultados obtenidos en sus cálculos. Véase *Formas tradicionales y ciclos cósmicos*, Obelisco, Barcelona, 1984, pp. 13-22). Ahora bien, si por algo se caracteriza la tradición hindú es precisamente por su desprecio de la historia y de la exactitud aritmética de los historiadores. ¿No será la lectura guenoniana de la doctrina de los yugas —en la que se basa toda su concepción cíclica de la historia— la historización de un esquema mítico, legible sólo desde una perspectiva mucho más ontológica que histórica? Es más: la idea de que el final de un ciclo coincide con el principio de otro, que no sólo no se encuentra en los textos puránicos que exponen esta doctrina sino que se niega

Guénon el tiempo de la historia no es *per se* tiempo cuantitativo, sino que la historia es precisamente la progresiva descualificación —y por tanto la progresiva cuantificación— del tiempo. En sus orígenes (Satya-yuga o edad de oro), el tiempo histórico (pues no hay duda de que, para Guénon, el Satya-yuga está en la historia) es tiempo eminentemente cualificado y sólo progresivamente va perdiendo esa condición y acercándose hacia la cantidad pura a medida que se va acercando a su final (Kali-yuga o edad de hierro). La cualidad no irrumpe pues en un tiempo de por sí cuantificado, sino que más bien cualidad y cantidad se articulan en un mismo devenir en una relación de decrecimiento-crecimiento. Para Guénon no se trataría, pues, tanto de una caída *en* la historia —como en Corbin siguiendo a la gnosis ismailí— cuanto de una caída *de* la historia en un tiempo progresivamente cuantificado. De ahí que para Corbin la verdad —la realidad— tenga que ser continuamente «recreada», mientras que para Guénon tendría que ser, primero conservada y, una vez que se ha perdido, más bien «recuperada».

El tema no deja de ser confuso, pues Corbin parece aceptar sin embargo la idea de una decadencia histórica gradual,⁴⁷ lo mismo que Guénon, en un paralelismo *a contrario*, acepta la idea de escapar verticalmente a la historia. Y una vez más podríamos entender las diferencias entre Guénon y Corbin como contradicciones irreductibles —si las llevamos hasta sus últimas consecuencias— o sólo como enfatización más o menos radical de polos complementarios, si las mantenemos atenuadas. En cualquier caso, habrá que tener en cuenta que tanto el historicismo guenoniano como el ahistoricismo corbiniano se nos muestran más o menos matizados por sus complementarios respectivos.

III. Conclusión y perspectivas

He tratado en las líneas precedentes de esbozar las actitudes de dos importantes estudiosos de las religiones del pasado siglo en relación con ciertas categorías vinculadas a la idea de tradición. Mi objetivo ha sido diferenciar en ellas lo que me parecen dos posturas existenciales básicas, dos formas distintas de situarse ante el hecho tradicional y, en definitiva, ante la existencia. Fréderick Tristan veía en ellas la «vía seca» y la «vía húmeda», reconociendo en Guénon el «hombre de las arenas» y en Corbin al «hombre de los oasis»⁴⁸. Mérito de ambos es, desde mi punto de vista, el haber escapado a la estéril polémica entre tradicionalismo y progresismo, encerrada en disquisiciones de corto alcance, e incapaz por naturaleza de salir de la horizontalidad y la cronología plana de la historia. Guénon, con un gran poder de síntesis, lo hace apelando a un tradicionalismo metafísico que aporta un sentido de objetividad, orden, totalidad, estabilidad, serenidad incluso, en unos tiempos necesitados de tales valores, aunque perpetuamente amenazado por el riesgo del tradicionalismo histórico que lleva a muchos de sus seguidores a adoptar actitudes prácticamente fundamentalistas; Corbin, incidiendo en la visión metahistórica de la tradición, se rebela contra el gregarismo y contra el estrecho y omnipresente sentido de la «realidad» que preside nuestro tiempo, planteando la necesidad ineludible de la reconquista del Imaginal en su declarada «batalla por el Alma del mundo», aunque siempre amenazado —nos recuerdan sus críticos— por los riesgos de la subjetividad.

Tal vez —pero éste sería un planteamiento que exigiría un desarrollo paralelo y que aquí sólo quiero sugerir— se podría cuestionar que tanto uno como otro vean en las tradiciones religiosas el ámbito de manifestación por excelencia, y prácticamente exclusivo, del Espíritu, lo que, a pesar de ser una postura generalizada, dista, en mi opinión, de ser algo obvio. En este sentido, la idea de «tradición» sigue muy limitada, en el planteamiento de Guénon, a la historia, y, en el de ambos, al dominio religioso.⁴⁹ Pienso que la «tradición» en tanto que posibilidad continua de renacimiento es susceptible de ser, en primer lugar, interiorizada y vivida como reintegración de la propia existencia, lo que de algún modo está sugerido o implícito, a mi entender, en la obra de Corbin, y lo que exige, en principio,

explícitamente, al estar los *manvantaras* separados por un *pralaya* (circunstancia esencial en una ciclogía mítica no historizante, que Guénon pasa por alto), no dejan de aproximar curiosamente el planteamiento de Guénon a la Nueva Era: en definitiva, un futuro (no muy lejano) de elevada espiritualidad se abre ante nosotros. El tema es muy complejo, pero es inevitable pensar en las justas observaciones de Schuon sobre el conocimiento parcial que de la doctrina de los yugas tenía Guénon («Quelques critiques», cit., pp. 56-57).

⁴⁷ Fiel en esto, como en tantas otras cosas, a la gnosis ismailí. De todos modos, nunca es fácil discernir con claridad —al contrario que en Guénon— hasta que punto Corbin se identifica o no con las ideas que expone.

⁴⁸ F. Tristan, «Réflexions sur René Guénon», *Dossier H: René Guénon*, cit. p. 206.

⁴⁹ Soy consciente de la objeción que esta idea suscitará en medios guenonianos, que me acusarán de confundir la «religión» con la «metafísica». En realidad, la pretendida «metafísica» guenoniana no me parece otra cosa que la profundización en ciertos aspectos dogmáticos o doctrinales de la religión.

una determinada forma de mirar hacia el pasado, no como lo que ya no es, sino como lo que está presente en todo lo que es, mediante la reconstrucción perpetua que implica la «hermenéutica permanente»; en segundo lugar, esa idea de «tradición» puede ser extendida a todo lo que es humano, y no sólo al ámbito de la doctrina, los ritos y las prescripciones morales en los que se agota la perspectiva religiosa o lo que es comúnmente sancionado como «espiritual».

La reflexión sobre el sentido de la tradición en el mundo contemporáneo exigiría una consideración previa sobre el papel la religión en relación con la espiritualidad. Tal vez sea un rasgo característico de la actualidad que el *homo spiritualis* no tenga por qué ser necesariamente un *homo religiosus*. Esto no implica, en principio, ninguna valoración de nuestro tiempo respecto de tiempos pasados, sino la simple constatación de que, por debajo de la confusión que preside nuestro mundo, la generalizada mentalidad religiosa de otros tiempos, pasada históricamente por el racionalismo, la ilustración y la ciencia y la tecnología modernas, se ha polarizado ahora, por un lado, en el olvido presumiblemente mayoritario de toda dimensión espiritual y, por otro, en la búsqueda, presumiblemente minoritaria, y forzosamente torpe e incluso aberrante en ocasiones, de una espiritualidad de carácter no religioso, independientemente de que las religiones ahora vivas puedan seguir subsistiendo durante más o menos tiempo.

No discuto la pertinencia de la vinculación personal con tradiciones espirituales establecidas. Sugiero, simplemente, la posibilidad de abordar la realidad espiritual desde otra perspectiva basada en presupuestos no religiosos. No hace falta situarse en una perspectiva religiosa para discernir en la historia de la humanidad momentos privilegiados en los que el Espíritu parecería lucir más o menos fugazmente como a través de un cristal oscuro; momentos epifánicos que no necesariamente obedecen a las leyes de causalidad que rigen el mundo físico y que, aunque históricamente puedan estar contextualizados —o no— en un marco religioso, no necesariamente tienen que ser entendidos sólo desde ese marco al que incluso, con frecuencia, contradicen.⁵⁰ Tales presencias epifánicas, unas acaecidas en el marco de lo religioso, pero otras fuera de él —por ejemplo en el arte, en la literatura, en una diversidad de formas culturales— son posiblemente claves para dar alguna inteligibilidad a la existencia humana, pero sólo serán plenamente operativas a condición de no encerrarlas en estrechos límites ideológicos que las mutilan y las destierran en muchos casos a la periferia de la espiritualidad. No es obligado construir su historia como se construye la historia de los acontecimientos históricos, como se construyen, por ejemplo, la «historia de la Iglesia» o la historia de cualquier religión. Al margen de encadenamientos causales y sucesiones cronológicas, es posible, quizá, discernir algunas relaciones esenciales que permiten trazar ciertas redes de posibilidad, realizar ciertas agrupaciones, perfilar ciertas líneas, levantar ciertos mapas. En definitiva, tal vez sea posible discernir un cierto orden, distinto al religioso, que nos permita reconstruir, no sé si otras formas de tradición, pero sí, desde luego, otras lecturas de la presencia del Espíritu en la historia, susceptibles de proporcionarnos en su conjunto una visión fructífera y transformadora.

En el propio ámbito religioso, se pueden deducir sin dificultad continuidades supraconfesionales (y los autores aquí tratados lo han dejado bien claro) basadas, por ejemplo, en la focalización de ciertos aspectos particulares de la vida o la doctrina religiosa. Análogamente, podemos vincular de esta forma *transversal* hechos de naturaleza muy diversa que ponen de relieve sin embargo unas «líneas de fuerza» del Espíritu que tal vez nos permitirían hablar de una tradición espiritual o unas tradiciones espirituales de carácter metahistórico o ahistórico.

No estoy proponiendo nada que, a mi entender, no esté implícito en el pensamiento de Corbin. Creo que es posible prolongar sus brillantes intuiciones y entender que esas conexiones espirituales metahistóricas desbordan absolutamente el ámbito religioso (y, con mayor razón, el de las religiones del Libro). De hecho, incluso actitudes formalmente ateas, en la medida en que niegan un Dios frecuentemente idolizado desde la religión, podrían tener cabida en una tradición espiritual. Una visión metahistórica de la espiritualidad nos permite reunir, por ejemplo, a personajes tan aparentemente distantes como puedan ser un antiguo taoísta chino, un místico persa del siglo XII, un pintor o un poeta romántico y un cineasta de nuestro tiempo que quizás nunca en su vida se haya preocupado por la religión, sin necesidad de que estén conectados por ninguna filiación regular ni por más cadena de trans-

⁵⁰ En este sentido, la oposición que ha enfrentado desde siempre al *establishment* de las religiones —especialmente en los monoteísmos abrahámicos— con muchos de sus más destacados espirituales no puede despacharse como si fuera un mero accidente o un desajuste sin importancia.

misión que la comunión intangible —y no por ello menos real— en un mismo espíritu. Esta perspectiva hace posible la resurrección de quienes, desde muy distintas épocas y contextos, han vivido la experiencia del Espíritu, a través de la resurrección propia por la comunión con aquello que de ese modo resucita. En este sentido decía Corbin que Sohrevardî había resucitado la sabiduría de la antigua Persia y podemos decir hoy que Corbin ha resucitado a Sohrevardî, sin necesidad de ser ni musulmán ni persa y estando separados por ocho siglos de distancia. Hay en la historia continuidades más sólidas, por cuanto que más profundas, que las derivadas de los planteamientos religiosos, las continuidades cronológicas y las leyes de la causalidad, y son éstas las que se trata de poner de manifiesto. De esas lecturas transversales de la presencia del Espíritu en la historia pueden deducirse criterios hermenéuticos y posibilidades de orientación que tal vez hagan posible un redireccionamiento efectivo de la vida espiritual sin necesidad de que ésta esté presidida por «la doctrina y el método» de una institución religiosa o parareligiosa.

En definitiva, quizás al plantearse la tradición como síntesis de cambio y permanencia habría que empezar por plantearse lo que debe cambiar y lo que debe permanecer en la idea misma de tradición.

Esa visión metareligiosa del espíritu se alimenta del sentido de lo sagrado, a la vez que conduce a su recuperación; sentido de lo sagrado que debería impregnar toda la existencia y que la religiosidad contemporánea —acaso obligada por las circunstancias, pero sin que les haya ofrecido demasiada resistencia— ha confinado a ciertos aspectos muy particulares de la vida.⁵¹

Por eso quisiera terminar con una cita de Rilke que recoge de forma sutil —que tal vez a algunos les parezca banal— ese profundo sentido metareligioso que, a mi entender, debería presidir la tradición, es decir, *toda* la existencia:

«Todavía para nuestros abuelos, una casa, una fuente, una granja familiar, e incluso sus vestidos, sus ropas, eran algo infinitamente más próximo; cada cosa era un receptáculo en el que encontraban y preservaban lo humano. Hoy América nos inunda con objetos vacíos, indiferentes: pseudocosas, *atrapavidas* [...] Una casa, una manzana o un racimo de uvas, en el sentido americano, no tienen nada en común con la casa, el trigo, las uvas, que impregnaron las reflexivas experiencias de nuestros abuelos [...] Las cosas dotadas de vida, las cosas vividas, conscientes de nosotros, están desapareciendo y nunca serán reemplazadas. Somos quizá los últimos que habrán conocido tales cosas. Tenemos la responsabilidad de salvaguardar no solamente su recuerdo (lo que sería bien poco) sino su valor humano y “lárco” (en el sentido de las divinidades del hogar).»⁵²

La distancia cronológica que nos separa de Rilke (1875-1926) abriría el interrogante sobre el lugar en que nos situamos los nacidos a lo largo del siglo XX sobre esa responsabilidad, pero eso prolongaría este escrito más allá de lo razonable para la ocasión.

⁵¹ Es justo reconocer que ese «sentido de lo sagrado», que en medios guenonianos parece ignorarse por completo, suele tener una presencia notable en los medios schuonianos. De hecho, el propio Schuon tiene algunos textos importantes sobre el tema.

⁵² R. M. Rilke, «Carta a Witold von Hulewicz», 13 de noviembre de 1925.