

ENSAYO

ES

El Imam oculto
HENRY CORBIN



LOSADA

El Imam oculto

Henry Corbin

Traducción de

Agustín López y María Tabuyo



Primera edición: marzo de 2005

© Editorial Losada

Viriato, 20 - 28010 Madrid, España

T +34 914 47 05 73

T +34 914 45 71 65

F +34 914 47 05 73

www.editoriallosada.com

Moreno 3362 - 1209 Buenos Aires, Argentina

Producido y distribuido por Editorial Losada, S.L.

Calleja de los Huevos, 1, 2º izda. - 33003 Oviedo

Impreso en España

Título original: *L'Imâm caché*

© Éditions de L'Herne, 2003

© Traducción: Agustín López y María Tabuyo

Supervisor de la corrección: Javier Augusto Gómez Montero

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.

Marca y características gráficas registradas en el Instituto

Nacional de la Propiedad Industrial

Depósito legal: B-2258-2005

ISBN 84-96375-12-9

Índice

Nota de los traductores	5
Prólogo, por Christian Jambet	6
I. La profetología chiita duodecimana	
1. <i>El Verus Profeta y la profetología chiita</i>	11
2. <i>La idea fundamental de la profetología chiita</i>	13
3. <i>Profetología e imamología</i>	18
4. <i>El horizonte paraclético de la profetología chiita</i>	23
II. La profetología ismailí	
1. <i>Chiismo duodecimano y chiismo ismailí</i>	25
2. <i>Teología apofática y profetología "en el Cielo"</i>	27
3. <i>El "drama en el Cielo" y la profetología en la tierra</i>	29
4. <i>Imamología y soteriología</i>	34
5. <i>El horizonte paraclético de la profetología ismailí</i>	36
III. Rûzbehân Baqlî de Shîrâz	
1. <i>Prólogo</i>	40
2. <i>Rûzbehân de Shîrâz</i>	42
3. <i>"Un mundo que Dios no mira"</i>	50
4. <i>"Búscame en la morada mística del amor"</i>	54
5. <i>Majnûn, el "espejo de Dios"</i>	56
IV. Maniqueísmo y religión de la belleza	62
V. Del sentido musical de la mística persa	66
VI. Mística y humor	70
VII. De Heidegger a Sohravardî	84
VIII. Post-scriptum biográfico a una conversación filosófica	103
IX. Teología a la orilla del lago	127
X. Transcendental y existencial	129
XI. El tiempo de Eranos	135
XII. De Irán a Eranos	141
A Olga Fröbe-Kapteyn	144

Nota de los traductores

En 1981, las Éditions de l'Herne (París) dedicaron un volumen de su colección *Cahiers de l'Herne* a Henry Corbin, preparado y coordinado por Christian Jambet. Se incluían allí trece textos de Corbin, así como artículos de diversos autores sobre la obra del filósofo e islamista francés. En 2003, todos los trabajos de Corbin que figuraban en el *Cahier de l'Herne* se reunieron en un volumen que se publicó con el título *L'Imâm caché*; del resto de los textos se conservó en este volumen únicamente el "Prólogo" de Christian Jambet, y ésta es la compilación que aquí se traduce.

El lector encontrará eventualmente algunas alusiones a otros contextos "contenidos en este volumen", que sin embargo no aparecen aquí: se trata de referencias a artículos que figuraban en el *Cahier de l'Herne*, pero no en *L'Imâm caché*, o incluso de textos que originalmente iban a formar parte del *Cahier de l'Herne* y que finalmente no se incluyeron en él.

Para la presente edición hemos introducido en notas a pie de página algunas referencias bibliográficas sobre ciertos temas corbinianos de especial relevancia, que nos parecían exigidas por el contexto, aunque no figuren en la edición francesa de *L'Imâm caché*.

Prólogo¹,

por Christian Jambet

Este volumen podría justificarse tal vez por una urgencia: contribuir al conocimiento de la obra de una gran filósofo, Henry Corbin.

La larga paciencia del concepto, el arte de meditar y renunciar a toda cuestión fútil, dan a los libros auténticos un aire de extrañeza. Exigen del lector un *no-saber*, un despojamiento imperioso siempre inactual. Al final, el peso específico de los pensamientos recibe su juicio. Está, por un lado, la masa considerable y vana de los escritos elaborados para satisfacer apresuradamente la necesidad de tranquilizarse y de olvidar, ordenados por el deseo de obedecer. Están, por otra parte, aquellos que manifiestan la verdad. Nos asfixiamos bajo la ausencia ruidosa de pensamiento, sentimos como una opresión complementaria la toma del poder por parte de la mediocridad y las arrogantes *corrientes de opinión*. Esto sucede como si fuera evidente que *todo vale*, que todo se puede escribir, sin trabajo, sin pruebas, sin probidad. El efecto de esta insurrección contra el espíritu es el creciente desprecio por la filosofía. Se vuelve uno entonces hacia las ciencias positivas buscando un poco de frescor, se admira el rigor del matemático, del lingüista, el saber del historiador. Pensamos, pues, que la filosofía se encuentra en una situación crítica. Es necesario restablecer en ella los derechos de una investigación sostenida por la exigencia de la ciencia. No es que la filosofía tenga que buscar fuera de sí sus criterios de validez. Pero debe ponerse a la medida de un *saber*, como ha hecho siempre en sus momentos de vida verdadera, y debe reconstruir su método y su objeto. Para eso, puede apoyarse felizmente en algunas obras contemporáneas cuya coherencia y soberanía se igualan con las de las ciencias de la naturaleza mejor fundamentadas: la de Henry Corbin, por ejemplo.

Henry Corbin dice con frecuencia que el sentido de una obra viva es estar viva *en el presente*: leer no es medir la distancia que nos vuelve extraño lo que tenemos ante los ojos, la parte de sombra necesaria que la lengua o las costumbres han depositado en la obra. Es reconocer un rostro de la verdad, la forma, la copia de un modelo del que nosotros somos, aquí y ahora, otra manifestación. Es así como el tiempo del Espíritu no se escande como la cronología de los movimientos naturales, sino que se repiten, de

¹ Este texto fue redactado en 1980 y publicado a modo de introducción general en el *Cahier de l'Herne: Henry Corbin* EN 1981. Se publica de nuevo aquí con algunas correcciones.

forma transhistórica, saberes que son tanto mundos visionarios como sistemas del concepto.

He ahí por qué los libros de Corbin tienen su destino ante ellos. No son solamente, principalmente, eslabones de una larga cadena de erudición. Por el contrario, logran poner el saber más extenso al servicio de la interpretación filosófica. Pero, inversamente, Corbin ha inaugurado una filosofía entregándose a la exigencia de un largo rodeo: el de la exploración fenomenológica rigurosa, la más completa posible, fiel a las diferencias, capaz de dominar un universo abundante en acontecimientos múltiples y jerarquizados.

En el dominio de las ciencias de las religiones, de la historia de la espiritualidad, de la filosofía comparada, todo el mundo sabe que hacen época. A contracorriente de aquellos que se toman libertades con los rigores de la filología, con las técnicas experimentales de la historia de los textos, los libros de Corbin muestran la vía a quienes quieren devolver al trabajo del filósofo su autoridad original. Basta tener entre las manos esos tesoros de minuciosidad que son la *Trilogie ismaélienne*, o la edición del *Kitâ al-Mashâ'ir* de Mollâ Sadrâ, para saber qué suma de trabajo o de abnegación requiere el ideal del verdadero filósofo.

Si, no obstante, esos libros tienen un destino que excede la sola erudición, es porque se consagran a un problema único que la filosofía moderna dominante desea ocultar: el *hecho religioso*. Esta ocultación no carece de razón. Para que las filosofías políticas del Estado moderno pueda construir sus redes de ilusión es necesario que se olvide su origen en la religión legalista, en el literalismo eclesial o en las teologías racionales. Inversamente, la fenomenología del hecho religioso puede sacar a la luz esa socialización de la hermenéutica y las técnicas de esclavitud que ha heredado nuestro mundo.

Las religiones del Libro dieron nacimiento a la mayoría de los discursos de orden y suscitaron también la mayor parte de los actos de conciencia irreductibles a esos discursos. Por eso el *hecho religioso* y el fenómeno de la religión revelada son el elemento de la interrogación filosófica. La filosofía de la religión era, tradicionalmente, un capítulo de la enciclopedia filosófica. Pero se trata ahora de mucho más: se trata de plantear la mayor parte de las preguntas de la filosofía y de preguntarse por la forma en que los hombres constituyen los *sistemas de sentido*, gracias a los cuales descifran el mundo y unen sus voluntades, a partir de un estudio sistemático del *hecho religioso*, sin reducirlo al rango irrisorio de una ideología de superficie. La religión es constitutiva del

discurso occidental: aunque no fuera más que por eso, para conocernos a nosotros mismos, es un *hecho nodal*.

Se trata de descubrir que, en las antípodas de la historia de los poderes, hay una hierohistoria del espíritu. Aquí se sitúa una tarea de resurrección que incumbe al filósofo y que Corbin ha hecho avanzar: levantar la chapa de plomo que pesa sobre aquellos que han rechazado este mundo, por retomar las palabras de Kant, con su "tejido de locura, de vanidad pueril, a menudo también de maldad pueril y de sed de destrucción": lejos de nosotros "en el tiempo", Ibn 'Arabî es nuestro verdadero contemporáneo, y con él lo son los gnósticos de todas las épocas.

Si se pregunta quién es Henry Corbin, se recibirán respuestas aparentemente incompatibles: ¿cómo es posible que el mismo hombre pueda haberse dedicado a la resurrección de los filósofos del Irán antiguo, a la traducción de Heidegger y a la hermenéutica luterana?² En realidad, su proyecto fue agitar nuestro paisaje mental multiplicando las relaciones y tendiendo puentes entre las diferentes gnosis de las religiones del Libro. Sobreponía las geografías del mundo sensible sacando a la luz las homologías que aproximan a los teósofos del islam con Proclo, Boehme o Schelling. Estos trabajos rechazan la imagen que demasiado a menudo nos hacemos de los pensamientos orientales.

² Aquí mismo se encontrará la respuesta, en la entrevista "De Heidegger a Sohrawardî", seguida del "Post-Scriptum", textos que constituyen una verdadera autobiografía espiritual.

Sería cómodo, por ejemplo, sentirse satisfecho, con una oposición abstracta, distinguir entre la filosofía, de la que ya se sabe que se acabó de una vez por todas con Hegel o Marx, y las "espiritualidades". El sufismo, la alquimia, las gnosis: se admite que se trata de mitos o de ensueños irracionales, cuya verdad es a la vez pueril, torpe y conmovedora. Lo peor es que algunos, para invertir esta oposición, se han contentado con privilegiar las técnicas del éxtasis o las visiones del mundo surgidas de la mística oriental, rechazando la filosofía occidental. En ambos casos, como nos muestra Corbin, somos víctimas de un prejuicio típicamente "occidental", en el sentido en que lo rechazan los verdaderos *orientales* del espíritu, los espíritus libres que saben encontrar a sus semejantes fuera de los climas de la geografía política.

Subvertir los límites del espíritu es, para el propio Espíritu, unir a Sohravardí y Plotino, a Leibniz y Mollâ Sadrâ, la hermenéutica de Hamann o de Swedenborg y la de los maestros de la escuela shaykhí. Mollâ Sadrâ Shîrâzî es tan plenamente filósofo como el filósofo cristiano Leibnitz, y tan chiita aquél como cristiano éste.

La filosofía comparada, tal como Corbin la contempla, no es un ejercicio de escuela que aspire a renovar la lista de los grandes autores o a poner al día los debates académicos. Quiere elucidar lo que está en juego en la *orientación* de los sistemas de donación de sentido, mostrando la autonomía irreductible de las *filosofías proféticas*.

Si filosofar es *interpretar*, los filósofos que buscaron el sentido de los Libros revelados, Biblia o Corán, han planteado de manera eminente la pregunta de la *naturaleza del significado*: ¿qué es lo que tiene *para mí* un significado relevante? Ellos han formulado la interrogación filosófica más profunda sobre la esencia del pensamiento. Pero los hombres, las tradiciones surgidas del *hecho religioso*, no han trazado de la misma forma el camino que conduce de la unidad del sentido a la pluralidad de los significados, de la homogeneidad suprema del Ser al océano de las diferencias y las existencias. Unas tradiciones han culminado en sistemas en los que Naturaleza, Historia y Revelación concuerdan y se armonizan. Otras, por el contrario, han sabido trazar entre la historia profana y el Dios Desconocido una distancia ontológica. Ahí han situado tiempos y espacios propios del *acontecimiento profético*. Ahí, también, se fundamenta una propedéutica de la salvación personal, de la experiencia visionaria y plural de un sentido que excede toda totalidad, finita o infinita. Así, frente al hecho religioso, dos tradiciones se han opuesto: una ha encontrado su culminación en la asunción del sentido de la historia, la otra no ha dejado de proteger a sus defensores contra ese asentimiento al desorden del mundo.

Es en virtud de esos conflictos como la investigación de Corbin adquiere para nosotros un sentido efectivamente presente.

Si se vuelve a coger el librito en el que Pierre Klossowski traduce las *Meditaciones bíblicas* de Hamann, se podrá leer acerca del "teólogo" Henry Corbin. El término hará sonreír a quienes conocen su extraordinario amor a la vida sensible. La oposición de materia y espíritu, de pensamiento y extensión, le parece a Corbin responsable de dos callejones filosóficos sin salida, íntimamente relacionados: un puro intelectualismo y un puro empirismo. A su manera, asume el objetivo de la filosofía *crítica*: superar el doble dogmatismo, idealista o materialista. A este propósito se ajusta la defensa del mundo de los ángeles.

La deducción metafísica del *mundus imaginalis* tiene como fin revalorar la fuerza creadora de la imaginación, "la gran viajera por el país metafísico". Gracias a ella, el alma corporaliza lo que es espiritual y espiritualiza el mundo de los cuerpos. Ese mundo intermedio entre la fugaz opacidad de las cosas y la eternidad transparente de los conceptos es la patria del pintor, del músico, del enamorado, del filósofo o de aquel que busca el Rostro de Dios a él solo destinado. Aquí no es admisible la dogmática religiosa, sino una verdad que se expresa en el universo del símbolo: allí donde el Pájaro oculta, en la profundidad de su cuerpo de luz, un sentido visible a los ojos del alma y rebelde a todos los universales.

La palabra "teólogo" oscurece lo que bien saben los anfitriones iraníes del sabio francés: que él es entre ellos un '*arîf*' entre los '*'orafâ*'. Sohravardî, su héroe tutelar, concibió el proyecto de unir la gnosis del Islam con la sabiduría de la antigua Persia. Esta reminiscencia, con la conciencia de un iraní del siglo VI/XII, de pensamientos que habían deseado la Belleza y la Verdad, ofrecía a la filosofía una salida exaltante: no sería la sierva de las ciencias, ni su competidora, ni siquiera su señora. Tampoco se resignaría a servir a los poderes, a apoyar los discursos oficiales. La filosofía es una lógica del ser que se transforma en una incandescencia del alma, en el amor luminoso del Ángel. ¿Qué es el Ángel? Es lo que se nos concede del Otro absolutamente oculto. El filósofo conoce a sus amigos de contemplación en una comunidad interior cuya memoria se burla del tiempo y del lugar. Corbin ha querido, hoy, que esta memoria reviva, que los amigos reunidos por el Shaykh al-Ishràq, a los que se añaden algunos más, se reúnan de nuevo entre nosotros, para sostener nuestro amor vacilante a la verdad, el bien y la belleza. Y este *Banquete* es la única comunidad en que el lazo social no impone su tristeza.

Henry Corbin dice que el espíritu del fenomenólogo se inspira en un deseo de adhesión que le evita tener que matar el objeto que quiere estudiar. Mejor: no estudia *objetos*, no aborda el universo percibido por los filósofos iraníes como una *representación* que habría que remitir a causas exteriores. No ignora, por supuesto, lo que el saber histórico propone de conocimiento cierto, pero él ofrece a su vez a los historiadores una muralla contra el historicismo, pues aborda el mundo espiritual del chiismo como una intención original de significado. Trata de ver lo que el creyente dice ver, tal como él lo ve, elucida la subjetividad que hace posible esa visión, que la llena de significado. Por el rodeo de Oriente, Corbin enriquece la fenomenología en general, alumbrando formas de conciencia originales y no presentidas. Es así como recibe la visión del mundo de los filósofos de la Iluminación (los *ishrâqîyûn*), pero también de poetas, músicos, de todos aquellos que se encargan de las formas puras y de engendrar su propia materia. Pero, a su vez, entre las galaxias de Oriente y sus "hermanas luminosas" de Occidente, hace sonar todos los instrumentos en una única sinfonía; va hacia Ispahán y Kermán, pero

vuelve a la Europa de Dante y de Ravel. El viaje a Oriente no es una expatriación, sino un retorno que debe darnos a beber una luz que ya poseemos, pero que hemos olvidado y que devuelve la vida a los órganos extintos.

Lejos de rechazar Occidente, su cultura, su horizonte, Corbin se consagra por el contrario a su salvación, a su conservación. Él quiere, con la ayuda de los "orientales" del espíritu, forjar una resistencia cuyas condiciones le parecen patéticas. *Desperatio fiducialis*, tal es la tonalidad de la percepción que le anima: ni la esperanza ilusoria, ni el nihilismo. Una fe que se enraíza en el reconocimiento de todas las razones para desesperar.

Y esto lo ha sentido Corbin en esos años en que el siglo se doblaba bajo totalitarismos conjugados. Del corazón de Europa, surgida hace veinticuatro siglos, y que la pura figura de la Nike griega, a la vez Ángel, mujer y Sofía, simboliza. Fue el tiempo en que Husserl, en una conferencia heroica, pronunciada en Viena en la bruma del nazismo ascendente, deploraba el derrumbe del ideal griego del Infinito y apelaba a la metamorfosis y el retorno indefinido de la voluntad de la verdad. Freud había planteado a nuestra cultura la cuestión de su *malestar*, y pronto Alexandre Koyré, escribiendo sobre Platón y Descartes, expresaría la misma preocupación: "Hoy, es decir, en una época en la que el pensamiento humano, renegando de su valor y su dignidad, se proclama simple manifestación de lo social, o también simple función de la vida; en una época en la que en un mundo de nuevo incierto vemos al hombre buscar a cualquier precio una nueva certeza pagándola gozosamente con su libertad y con la de su razón propia; en una época de mito renaciente y autoridades infalibles, necesitamos más que nunca obedecer la exhortación cartesiana que nos prohíbe tener por cierto nada que no veamos de forma evidente".

Corbin nos muestra que esta exhortación no es solamente la de Descartes, sino que debe guiar a todos aquellos para quienes la evidencia no está del lado del mundo, sino del lado del Espíritu.

Su obra es extremadamente valiosa no sólo para el filósofo o el artista, sino también para todo hombre que siente en su propia vida el deseo de preservar lo único que cuenta, la Creación.

I

La profetología chiita duodecimana¹

1. El *Verus Profeta* y la profetología chiita

Vamos a hablar de un tema que debería estar presente en el espíritu de todo teólogo y de todo filósofo a la hora de plantearse el estudio del cristianismo en Occidente. La historia de la profetología chiita se funde, en efecto, con nuestra historia teológica y filosófica, aunque lamentablemente los avatares de los tiempos hayan hecho que el tema haya sido casi completamente desdeñado.

Para iluminar el camino que vamos a recorrer juntos en los próximos minutos, recordaré lo que ya teólogos e historiadores del cristianismo han dicho y constatado en diversas ocasiones, a saber, que la doctrina característica del primer cristianismo, es decir, del judeocristianismo, el de la comunidad de Jerusalén, la iglesia de Santiago, fue la profetología que culminó en el motivo del *Verus Profeta*, el "Verdadero Profeta", que de profeta en profeta se apresura hacia el lugar de su reposo. No es ese cristianismo primitivo el que ha sobrevivido en el cristianismo oficial de la historia. Su destino estuvo sellado por el triunfo del paulinismo, al que el judeocristianismo consideraba el gran adversario que desnaturalizaba la enseñanza de Cristo, cuyos testigos, no obstante, se encontraban todavía en las filas de la primera comunidad de Jerusalén. Como se sabe, el principal monumento que nos queda de ello es la literatura llamada clementina. Creo que a partir de ahora será necesario añadir a ella el largo y extraño texto del Evangelio de Bernabé, de prólogo expresamente antipaulino, que recibió una magnífica acogida en el islam. Esta acogida hace eco a la constatación de nuestros historiadores del cristianismo, en el sentido de que la profetología que éste había rechazado fue finalmente heredada y asumida plenamente por el islam.

De esta constatación debemos partir, pues, aunque verídica, no sería sin embargo más que parcialmente verdadera si no la refiriésemos a la profetología que es precisamente el objetivo de nuestra charla; la profetología chiita. De entrada, debo recordar que el chiismo comprende dos grandes ramas: por una parte, el chiismo de los Doce Imames (o duodecimano), que es la religión oficial de Persia desde hace casi cinco siglos. Por otra, el chiismo ismailí, cuya teología está ritmada no ya sobre el número doce, sino sobre el siete. Hoy vamos a hablar de la profecía del chiismo duodecimano.

¹ Conferencia pronunciada en la Universidad de Ginebra en 1975. Para un tratamiento más detallado del tema de esta conferencia, véase H. Corbin, *En Islam iranien ...*, Gallimard, París, 1971, vol. I, todo el volumen, pero especialmente pp. 219-329. (N. de los T.)

Pero, en cualquier caso, tomadas en conjunto ambas formas de chiismo, y teniendo en cuenta la profetología que respectivamente implican, la pregunta que inicialmente debemos plantearnos es: ¿qué es lo que diferencia la profetología chiita de la profetología sunnita, es decir, de la del islam mayoritario? Y, ¿por qué esta diferencia es precisamente lo que nos permite ver al islam chiita como heredero, si se puede decir así, de la profetología del judeocristianismo?

Dicho muy brevemente, lo que diferencia la profetología chiita es que está, como tal, duplicada por un aspecto a la vez complementario y esencial que es la imamología. Este último término está formado sobre la palabra *imām*, que designa al guía, al que va por delante y, por tanto, al que despierta, dirige e ilumina las conciencias. (El término chiismo formado sobre el árabe *shī'a* designa el conjunto de los adeptos que siguen al Imam). La persona y el papel del Imam no solamente surgen de la idea fundamental del chiismo, sino que también son portadores de esta idea fundamental. Y esta idea fundamental es inseparable de lo que he denominado en otra parte el "fenómeno del Libro santo", del Libro revelado del Cielo por mediación de un profeta, fenómeno que nos es común a las tres ramas de la tradición abrahámica. La misión del profeta concierne al descenso (*tanzīl*) del Libro con su contenido literal. La misión del Imam es reconducir esa apariencia literal a su verdad espiritual, reconducción expresada por la palabra *ta'wīl*, que designa lo que nosotros llamamos hermenéutica espiritual o hermenéutica de los símbolos. La idea de esta misión del Imam es, por supuesto, perfectamente extraña, incluso escandalosa, para el islam sunnita.

De lo que constituye esencialmente la persona y la misión del profeta, como de lo que constituye la persona y la misión del Imam, nace la idea de un doble ciclo en el interior de la religión profética que abraza la totalidad de la religión abrahámica. Profeta e Imam son las dos formas de manifestación de una misma Luz, de un mismo Logos que designan las expresiones "Luz mohammadí" (*Nûr mohammadî*) y "Realida profética eterna" (*Haqîqat mohammadîya*). Al ciclo de la profecía le sucede el ciclo del Imamato o de la iniciación espiritual, el ciclo de los "Amigos de Dios". Ahí podemos entrever en qué sentido la profetología chiita es el lugar de conservación de la teología del *Verus Propheta*. Recordaremos que para el judeocristianismo la cuestión es saber si Jesús era o no el profeta anunciado por Moisés (Deut 19, 15 ss.). En absoluto era su muerte lo que tenía un significado redentor, sino su retorno esperado, su parusía triunfante. Era el Redentor en tanto que iluminador y despertador de las conciencias, y en ese sentido siguió siendo esencialmente objeto de la espera y la esperanza escatológica. Todavía no estaba todo consumado. El cristianismo de la comunidad de Jerusalén seguía siendo

esencialmente escatológico, sin entregarse a los peligros de la historia. Son esos dos rasgos fundamentales los que encontraremos en la imamología chiita.

Ahora bien, según la profetología del islam sunnita, Mohammad es el Sello de los profetas. La historia religiosa de la humanidad está terminada. No habrá ya ni nuevo Libro ni nuevo profeta. El último profeta es así un acto del pasado; ha sucumbido a la historia. Para la profetología chiita el ciclo de la profecía ha terminado, ciertamente, pero ése fue el ciclo de lo que denomina "profecía legisladora". Lo que la sucede es algo distinto, una profecía de carácter puramente interior, esotérico, y que, para evitar cualquier ambigüedad, se designa con otro nombre, el de *walâyat*, término sobre el que volveremos luego. La profetología sunnita permanece cerrada sobre el pasado. La profetología chiita queda abierta hacia el futuro por su perspectiva esencialmente escatológica. Hay también, sin duda, una escatología sunnita, que se expresa en la espera del *Mahdî*, pero ésta no forma un cuerpo orgánico con la profetología, mientras que en el chiismo, justamente por la imamología, por la persona del Imam esperado, el XII Imam, la escatología forma cuerpo orgánicamente con la imamología, que es una parte esencial, fundamental, de la teología y el pensamiento chiitas.

Así como la manifestación del *Verus Propheta* no se había cerrado con la desaparición de Jesús, sino que el pensamiento y la devoción permanecían orientados hacia su manifestación por venir, así el pensamiento y la devoción del chiismo duodecimano están centrados en la parusía por venir del XII Imam. Y cuando vemos a los pensadores chiitas más profundos identificar la persona del XII Imam con el Paráclito anunciado en el Evangelio de Juan, comprendemos que existe también un lazo orgánico entre la escatología de las tres ramas de la tradición abrahámica y que sería necesario que aprendiésemos por fin a ver las cosas en conjunto.

He aquí, yo creo, iluminado en alguna medida nuestro camino. Distingamos sus etapas. Me gustaría, pues, precisar estos tres puntos:

1. La idea fundamental de la profetología chiita, que nos permite ver cómo aflora la persona y la necesidad del Imam a partir del fenómeno del Libro santo.
2. La idea de un doble ciclo de la religión profética, que nace de la relación entre profetología e imamología, indisociables una de otra.
3. La recapitulación bajo el horizonte paraclético de la profetología y la imamología chiitas, y el paso desde esta perspectiva al tema de la segunda charla: la profetología ismailí.

2. La idea fundamental de la profetología chiita

En esta breve charla me es imposible ofrecer una visión histórica del chiismo, más aún cuanto que, a diferencia de los heresiógrafos sunnitas, pienso que el chiismo imamita nació en vida del Profeta. Es lo que atestigua el *compagnonnage* de aquel que fue a la vez su primo y su familiar más íntimo, 'Alí ibn Abî-Tâlib, el I Imam.

Éste afirmó más tarde con vehemencia que ni un solo versículo del Corán había sido revelado sin que el Profeta se lo hiciera, primero, escribir con su propia mano y, después, recitarlo para enseñarle a continuación el *tafsîr* (la explicación literal) y el *ta'wîl* (la exégesis del sentido espiritual). El chiismo imamita considera que el legado de este *compagnonnage* sagrado fue rechazado desde el último suspiro del Profeta, y que el islam sunnita mayoritario se ha embarcado desde entonces en la vía que ha hecho de él aquello en lo que históricamente se ha convertido.

Para comprender la idea fundamental del chiismo imamita, lo mejor es partir de lo que tienen en común aquellos que el Corán designa como los *Ahl al-Kitâb*, es decir, las comunidades del Libro, y que son las tres grandes ramas de la comunidad abrahámica. Lo que estas tres comunidades tienen en común es la posesión de un Libro santo revelado a un profeta y que les ha sido enseñado por ese profeta. El asunto fundamental sigue siendo comprender y hacer comprender (es esto lo que designa la palabra "hermenéutica") el sentido verdadero de ese Libro. Para el imamismo, a ejemplo de cualquier otra gnosis, ese sentido verdadero es el sentido espiritual. Comprenderlo exige un cierto modo de ser. De entrada, el fenómeno del Libro santo plantea una exigencia que pone en cuestión el modo de ser del hombre, y las tres comunidades del Libro se han encontrado sucesivamente ante la misma dificultad que superar.

Esta dificultad consiste en que la gesta de los personajes relatada en el Libro santo debe de tener un sentido diferente del que tendría si figurara simplemente en un libro profano. El V Imam de los chiitas, Mohammad Bâqir (115/733), formuló la situación en términos que habrían podido aceptar todos los buscadores del sentido espiritual de la Biblia. "Si la revelación del Corán -dijo- no tuviera sentido más que para el hombre o el grupo de hombres a los que unos u otros versículos fueron revelados, todo el Libro santo estaría ya muerto desde hace mucho tiempo. ¡Pero no! El Libro santo nunca muere. El sentido de sus versículos se cumplirá en los hombres del futuro como se cumplió en los del pasado. Y así será hasta el Último Día". El Imam desbarataba así por anticipado las trampas del historicismo a las que tanto han sucumbido en Occidente.

Ahora bien, ese sentido que no cesa de cumplirse de edad en edad, que determina un plano de permanencia transhistórico, es el sentido oculto, interior, esotérico, en el sentido etimológico del término. La *intelligentia spiritualis* que postula la percepción de ese sentido espiritual permanente y siempre nuevo determina en el hombre una forma de temporalidad propia que no es ya la temporalidad empírica cronológica, que sitúa y fija el acontecimiento en el pasado. El acontecimiento es siempre inminente. Algunos de nuestros pensadores chiitas han hablado de un tiempo sutil (*latif*), incluso hipersutil (*altaf*), de un tiempo interior del microcosmos (*zamân anfosi*), el tiempo del *Malakût* que es el mundo sutil del alma. Ese sentido esotérico hacia el que apunta la hermenéutica chiita presenta una estructura más orgánica que el esquema de los cuatro sentidos tradicionales de nuestra exégesis medieval. En efecto, ese sentido interior concierne a la imamología misma en sus relaciones todavía no desveladas con la cosmogonía, la antropogonía, la escatología, etc. En cada nivel hermenéutico tenemos a la vez un contenido esotérico (*bâtin*) que descubrir y un *ta'wîl* que realizar. Es a esto a lo que invita un célebre *hadîth* del Profeta, que habla de las siete, e incluso de las setenta, profundidades esotéricas del Corán. El *ta'wîl* consiste en reconducir una cosa a su principio o arquetipo. Implica pues la idea de una marcha ascendente, anagógica. Como tal, la hermenéutica es una *anáfora* (el acto de subir). Se tiene así, a partir del dato literal aparente (*zâhir*), una anáfora de esa apariencia y un esotérico de ese exotérico. Se tiene luego un esotérico de la anáfora y una anáfora de lo esotérico, para desembocar finalmente en lo esotérico de lo esotérico (*bâtin al'-bâtin*). Por desgracia, no tengo tiempo para ofrecer ejemplos de esta hermenéutica ascendente que, como filósofo, estimo de un interés apasionante.

Debo limitarme a recordar este axioma de la profetología: la misión del profeta está enfocada únicamente a lo exotérico, al descenso (*tanzîl*) de la Revelación literal. Lo que está enfocado a lo esotérico es precisamente la misión del Imam, el Imamato, en virtud del carisma que designa la palabra *walâyat* (dilección o predilección divina), término cuyo alcance vamos a tratar de ver. La antropología profética nos hace comprender la

repartición de esa doble misión. Se puede representar el modo de ser del profeta mediante tres círculos concéntricos. El círculo central representa la *walâyat*, ese carisma de predilección divina que *ab initio* sacraliza a la persona del profeta, haciendo de él un *walî*, un Amigo de Dios, un Próximo a Dios. El segundo círculo que encierra a ese círculo central representa la *nobowwat*, la vocación y la misión profética. El círculo exterior representa la *risâlat*, la misión del *rasûl*, el profeta enviado como encargado de revelar un nuevo Libro, una nueva Ley religiosa.

Este esquema permite comprender de entrada por qué tantas tradiciones chiitas repiten que la *walâyat* es lo esotérico de la profecía. La misión profética, cualquiera que sea, se sobreañade a la *walâyat*, y es siempre temporal, mientras que la *walâyat* es perpetua. En principio, todo *nabî* es, necesariamente, un *walî*, pero no todo *walî* es necesariamente un *nabî*. La *risalât* es como la corteza; la *nobowwat* es como la almendra; la *walâyat* es como el aceite que la almendra contiene. De ahí la afirmación de la preeminencia de la *walâyat* sobre la misión profética. Según como se entienda lo que representa en la persona del profeta el círculo central en relación al círculo exterior, se podrá mantener la superioridad del profeta sobre el Imam. Pero si se considera pura y simplemente la superioridad de la *walâyat* como tal sobre la misión profética que la presupone, entonces se manifestará la tendencia siempre latente a afirmar la superioridad del Imam sobre el profeta. El chiismo imamita, así como el ismailismo fatímida, se han esforzado en no ceder a esta tendencia y mantener el equilibrio entre lo exotérico y lo esotérico. En cambio, la idea de la superioridad del Imam sobre el profeta triunfa con el ismailismo reformado de Alamut, triunfo que marca la ruptura del equilibrio en beneficio de lo esotérico.

Esta antropología justifica por sí misma las categorías de profetas, división basada en una gnoseología profética. Según una larga tradición que se remonta al VI Imam, Ja'far Sâdiq (765), está el *nabî* sin más, investido de una profecía de alguna manera intransitiva. Está el *nabî* que tiene la visión del Ángel que le inspira, pero solamente en sueños. Estas dos categorías concuerdan con los que serán designados más tarde *Awliyâ*, "Amigos de Dios" (*Dustân-e Khodâ* en persa), cuando, a partir del Islam, no se pueda emplear ya el término *nabî*. Éstas incluyen, como la *walâyat*, la idea de una profecía secreta, esotérica (*nobowwat bâtina*). Está también el *nabî-morsal*, enviado a una comunidad, a una ciudad, a un pueblo, pero sin aportar una nueva *sharî'at*. Éste puede tener la visión del Ángel incluso en estado de vigilia. Los textos ponen como ejemplo el caso de Jonás y de todos los profetas de Israel que vivieron bajo la ley de Moisés. Está finalmente el *nabî rasûl*, que es enviado para revelar a los hombres un nuevo Libro, una nueva *sharî'at*. En este caso, la misión profética toma el nombre técnico de "profecía legisladora".

Y es de este *teologumenon* de donde veremos surgir la idea de un ciclo que se sitúa en la prolongación de la profetología judeocristiana del *Verus Propheta*. Los teólogos chiitas hablan en general de seis grandes profetas que han marcado los períodos del ciclo de la profecía. Son el propio Adán, como protoprofeta, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Mohammad, que es el "Sello de los Profetas". Algunos añaden el nombre de David, porque consideran su salterio como un libro aparte. Evoquemos rápidamente de paso la profética judeo-cristiana entre los ebonitas, la "hebdómada del Misterio", los siete que fueron la manifestación de un *Christus aeternus*: Enoc, Noé, Abraham, Isaac,

Jacob, Moisés, Jesús. Son los siete pilares del mundo, los siete pastores, y si se cuenta al Adán-Cristo del que son manifestación, los ocho Cristos de entre los hombres (*octo Christos hominum*, en San Jerónimo), mencionados por el profeta Miqueas. Por su parte, el maniqueísmo profesa una sucesión análoga, incorporando figuras extrañas al profetismo semítico: Adán, Set, Noé, Jesús, Buda, Zoroastro y Mani.

No puedo ceder aquí a la tentación comparativa; tenemos que concentrarnos en la manera en que la figura del Imam surgió del esquema de la profetología chiita. El ciclo profético está cerrado. Mohammad fue el lugar de reposo del *Verus Propheta*.

Pero ni el chiismo duodecimano ni el ismailí pueden aceptar pura y simplemente esta clausura que sienten como un drama para la humanidad. Pues todo el mundo está de acuerdo en la necesidad de los profetas. ¿Qué puede suceder si ha venido ya el último profeta? El profeta no es alguien que predice el futuro, sino el inspirado que profiere el verbo de lo invisible, el ser sobrehumano al que la inspiración divina instaura como mediador entre la divinidad incognoscible y la ignorancia o la impotencia de los hombres. Por su mediación el *Deus absconditus* deviene *Deus revelatus*. La idea chiita, surgida, lo acabo de señalar, en vida misma del Profeta, subraya el aspecto trágico de la situación. Si desde siempre la humanidad ha tenido necesidad de profetas para sobrevivir a su destino, ¿qué puede suceder si ya no hay profeta que esperar, si no queda nada que aguardar? Consecuentemente, el Libro que fue revelado desde el Cielo al último Profeta no es un libro como los demás, cuyo significado se limite a la literalidad aparente. Citaba hace un momento a este respecto unas palabras decisivas del V Imam. Pero no se explora ni se reconstruyen las profundidades ocultas del Verbo divino con ayuda de silogismos. El conocimiento no puede ser transmitido más que por "aquellos que saben". Sólo con esta condición podrá ir amplificándose siempre. En resumen, la realidad integral de la Revelación coránica, que implica a la vez lo exotérico y lo esotérico, supone un "Mantenedor del Libro" (*Qayyim al-Qorân*).

Este "Mantenedor del Libro", este guía que conduce al sentido espiritual del Libro y que lo mantiene vivo hasta el Último Día, es el Imam (en el sentido chiita de la palabra, que no se debe confundir con el *imam* que se ocupa de una mezquita). El Imam es el sucesor del Profeta que sacraliza el carisma de la *walâyat*, que, como ya hemos dicho, es lo esotérico de la profecía: es *al-amr al-bâtinâ*, la *res esoterica*, y tocamos aquí lo que constituye la diferencia radical con respecto al islam sunnita. La palabra *walâyat* significa propiamente "dilección", "amistad" (el persa *dûstî*). Se empareja con mucha frecuencia con la palabra *mahabbat*, que significa igualmente "amistad", "amor". Juntos, los dos términos dan al imamismo el sentido de una religión de amor. El *walî*, el Amigo investido con la *walâyat*, debe ser comprendido a la vez en el sentido activo y en el

sentido pasivo de la palabra. Es aquel que ama y que es amado. Cuando se habla de la *walâyat* de los imames se designa el amor, la predilección de que son objeto por parte de Dios. Desde la perspectiva de sus fieles, el término los designa en tanto que polarizan la devoción de amor de dichos fieles. La *walâyat* hacia el Imam es una participación en la *walâyat* divina de la que el Imam es eternamente objeto (todos participan así de la cualificación de Amigos de Dios. Señalemos de paso que esta denominación se encuentra también entre los místicos de la escuela renana en el siglo XIV (los *Gottesfreunde*). Su fundamento metafísico se nos mostrará enseguida; como tal, la *walâyat* del Imam se reviste entonces de un sentido y de una función cósmicas que la diferencian de su acepción corriente en el sufismo, donde la palabra se vocaliza en general como *wilâyat* y se refiere a los estados subjetivos del místico. Pero es inadecuado traducir la palabra *walî*, plural *awliyâ*, por el término "santos", como se hace con demasiada frecuencia.

En resumen, el Imam es para la comunidad imamita lo que es el corazón para el microcosmos humano, no el órgano de carne, por supuesto, sino lo que nuestros autores designan como el cuerpo sutil de luz que es la morada permanente del alma, el trono en que ésta se instala. El corazón es en el microcosmos el jefe y el Imam de las facultades de percepción espiritual.

De ahí que haya un intercambio perpetuo entre lo que los pensadores chiitas afirman respecto del papel del Imam en la comunidad y respecto de lo que sucede en el interior de cada individualidad espiritual. Es ahí, en el nivel de esa interiorización, donde comprendemos cómo el Imam es el iluminador, aquel que salva alumbrando en el corazón del hombre la llama del conocimiento perfecto, lo mismo que Cristo en la profetología judeocristiana.

Vemos así la diferencia radical respecto de la concepción sunnita del *califato*. Aunque el sunnismo emplee el término "imam", se trata únicamente de la persona de un jefe temporal como principio del orden social y político; su función está enfocada esencialmente a la consideración de las cosas temporales y las necesidades sociales. Por lo que no es en absoluto necesario que sea, como exige el concepto chiita del Imam, un "impecable", un "inmaculado" (el término *ma'sûm* es el equivalente perfecto del *ânamârtêtos* de la profetología judeocristiana). La existencia del imam en el sentido sunnita no se impone de forma necesaria, y, en definitiva, puede ser objeto de una elección expresada en un *consenso*. En cambio, la idea chiita inviste al Imam de una dignidad sacra y de una función metafísica. La idea de que el Imam pueda ser elegido

por los hombres sería tan ridícula como la idea de que se pueda elegir a un profeta. El carisma no depende de la elección de los hombres. Incluso reducido a la clandestinidad, incluso en la invisibilidad (como actualmente el XII Imam), el Imam sigue siendo el Imam. Como "Mantenedor del Libro", está investido de una ciencia divinamente inspirada. El Corán es el Imam silencioso. El Imam es el Corán que habla, el Verbo interior que enuncia el sentido secreto del Libro en el corazón de su fiel.

Demos pues un paso más en compañía de nuestros pensadores chiitas, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, Qâzî Sa'îd Qommî, hasta el siglo XVII. Porque ellos no separaron jamás la investigación filosófica y la meditación teológica, porque para ellos el Ángel del conocimiento es el mismo que el Ángel de la revelación, el Ángel que inspira tanto a los profetas como a los filósofos (situación que tal vez nosotros hemos olvidado desde hace mucho tiempo en Occidente), nuestros pensadores chiitas han sabido clarificar el fundamento metafísico de la profetología y de la imamología. Ya las tradiciones (los *hadîth*) que se remontan a los Imames enuncian explícitamente la idea de una "Luz mohammadí" creada primordialmente. La idea se amplificará en la de una "Realidad profética eterna", que connota, ciertamente, la idea de un Logos divino, pero, dicho con mayor exactitud, la idea de un pleroma divino constituido eternamente por Catorce entidades de luz, cuyas manifestaciones teofánicas, pero no su encarnación, son las personas terrenales de los "Catorce Inmaculados". Por la idea de esta Luz se constituye lo que en la teología chiita corresponde al *Verus Propheta* de la profetología judeocristiana, pero, simultáneamente, en virtud de la percepción chiita original de las cosas, esa idea une indisociablemente la profetología y la imamología y, por tanto, lo exotérico y lo esotérico. Es esta unión indisociable la que determina que el chiismo sea la gnosis islámica por excelencia, hasta el punto que en las demás regiones no chiitas de esta misma gnosis se tiene la impresión de una imamología que ya no se atreve a decir su nombre.

3. Profetología e imamología

La "Realidad profética metafísica", el pleroma de gloria, implica un doble aspecto, una doble "dimensión", si se puede decir así, y, por consiguiente, postula una doble manifestación. Implica una dimensión exotérica o *ad extra*, que tiene su manifestación en la persona del profeta, y una dimensión esotérica manifestada en la persona de cada uno de los Doce Imames, que juntos constituyen una sola y misma esencia, sin confusión de personas. Juntas, las personas de luz que se denominan en este mundo los "Catorce Inmaculados", a saber, el Profeta, su hija Fátima y los Doce Imames, configuran el pleroma de luz de la profecía eterna. En su efímera manifestación terrenal, los Doce fueron sucesivamente los "Mantenedores del Libro", iniciando a sus discípulos en su sentido integral. El conjunto de su enseñanza forma un *corpus* de más de cien volúmenes en la última edición de Teherán.

Esta doble dimensión de la Realidad metafísica mohammadí implica por tanto un lado vuelto hacia las criaturas y un lado vuelto hacia la Presencia divina. El primero es su lado exterior; tipifica la misión profética. El segundo es su lado interior; tipifica la *walâyat*, el carisma de los Imames, y por ellos el carisma de todos aquellos que son designados Amigos o Amados de Dios. De nuevo constatamos aquí por qué la *walâyat* significa lo esotérico de la profecía y del mensaje profético y, al mismo tiempo también, por qué la luz de la profecía y la luz de la *walâyat* son dos luces que no forman más que una; Fátima, la hija del Profeta, origen del linaje de los Imames, es la "confluencia de esas dos luces" (*Majma' al-nûrayn*). Son palabras del Profeta con frecuencia repetidas: "Yo y Alí somos una sola Luz", lo que significa que cada uno de los dos nombres, el del *nâbî* y el del *Imâm*, sólo adquiere realidad por el otro, en su simultaneidad. Son una binidad, un *unus-ambo*, lo mismo que *zâhir* y *bâtin*, *tanzîl* y *ta'wîl*, son dos aspectos complementarios del sentido integral del Libro.

Los Doce Imames tienen su manifestación en los diferentes planos cosmológicos de la manifestación del ser, lo mismo que se manifestaron en este mundo en el curso de los tres primeros siglos de la Hégira (siglos VII-X) y que se habían manifestado con cada profeta anterior. Cada uno de los grandes profetas enumerados anteriormente tuvo sus doce Imames. También Cristo tuvo sus doce Imames (que no hay que confundir con los doce apóstoles, sino que corresponden a los obispos de Jerusalén, sucesores de Santiago, el "hermano del Señor"). En cuanto al número doce, es la expresión aritmosófica de una ley del ser, de un ritmo fundamental tal como lo percibe la visión chiita duodecimana del mundo. Ese número cifra la norma interior de una totalidad perfecta, acabada, un "pleroma", que se ilustra remitiendo el número doce de los Imames a los doce signos del

zodíaco, a los doce principios de las tribus de Israel, a las doce fuentes que Moisés hizo brotar de la roca, a las doce horas del día y de la noche, etc. Además, varias veces, el profeta del Islam declaró: "Los Imames después de mí serán en número de doce". El duodécimo será el Imam de la Resurrección (*Qâ'im al-Qiyâmat*), el "Mahdî", término que se puede traducir por el "bien guiado" o por "aquel por el que uno se guía".

El *teologumenon* de la Realidad profética eterna fructifica en dos aspectos: preserva la atestación del Único (el *tawhîd*) de la doble trampa del antropomorfismo y del agnosticismo, y fundamenta la manifestación en este mundo del doble ciclo de la profecía y la *walâyat*.

En cuanto al *primer aspecto*, hay que darse cuenta de que la teología chiita es rigurosamente apofática (no admite más que el *tanzîh*, la *via negationis*). Ningún nombre ni atributo pueden ser conferidos a la Esencia divina, incognoscible e inaccesible. Pero precisamente el *Deus absconditus* inaccesible se revela en el nivel de la teofanía primordial que es la Luz mohammadí, el pleroma de los Catorce Inmaculados. A falta de esta teofanía, el monoteísmo cae en la idolatría metafísica, o bien en la alegoría, que, por horror racionalista hacia la imagen antropomórfica, vacía de su sentido el texto revelado. En términos chiitas, todos los nombres, atributos y cualificaciones supuestamente teñidos de antropomorfismo se refieren no al fondo de la Esencia divina, al *Deus absconditus*, sino a las personas teofánicas del pleroma de Luz primordial, manifestaciones de un mismo Verbo divino. Es en el nivel de esta teofanía primordial donde se constituyen y donde tienen sentido nuestros conceptos positivos de Dios (los propios de la teología afirmativa). Eso es lo que repiten incansablemente numerosas tradiciones que se remontan a los Imames, por ejemplo, ésta del V Imam dirigiéndose a su *famulus* Jâbir: "Nosotros, los Doce, somos esos conceptos positivos. Nosotros somos la Mano de Dios, su costado, su lengua, su imperativo, su decisión, su conocimiento, su verdad. Nosotros somos el Rostro de Dios que está vuelto hacia el mundo terrenal, entre vosotros". O también: "Nosotros somos el Rostro de Dios (el del *Dios revelatus*). Somos los templarios del Misterio divino. Somos la mina de la Revelación. En nosotros está el significado del *ta'wil* (es decir, el sentido esotérico de la Revelación)". Es ese misterio de la teofanía primordial lo que hace decir al Shaykh Ahmad Ahsâ'î: "Es hacia esa Esencia inaccesible hacia donde el hombre se vuelve, aunque jamás la pueda encontrar; y, sin embargo, no deja de encontrarla, aunque permanezca inaccesible a él para siempre".

El misterio de la teofanía primordial según la concepción chiita nos remite pues a un acontecimiento que es como una antropomorfosis eterna "en el Cielo"; es el misterio del *Antrôpos* celestial, que habría que comentar refiriéndose a los libros de Enoc, al libro de la Ascensión de Isaías y a todos los textos relacionados. El descenso a este mundo de la Luz mohammadí de profeta en profeta, no será nunca una encarnación, ni nada que pueda recordar al paulinismo. Si es cierto que la imamología chiita asume una función análoga a la cristología, hay que precisar al menos que se tratará más bien de una cristología de tipo angelomórfico (*Engelchristologie*), tal como se encuentra en el cristianismo primitivo.

Es esto lo que hace aparecer el *segundo aspecto* en el que fructifica el *teologumenon* de la Luz mohammadí, el de su descenso a este mundo. La sobrehumanidad del Logos mohammadí o de la Luz mohammadí, la de los Catorce Inmaculados, preexiste eternamente en la humanidad adámica. Cuando el Creador creó a Adán, amasó una parte de esa Luz con la arcilla de 'Illîyûn (el grado más alto del Paraíso), y esa substancia de luz fue incorporada a la substancia de Adán, como primero de los profetas. Es así la dimensión divina (el *lahît*) que, en el ser de cada profeta, duplica la dimensión humana

y creatural (el *nasût*), sin que haya jamás entre una y otra nada semejante a una unión hipostática. Por la primera, los profetas reciben de Dios; por la segunda, comunican a y con los hombres. Esta substancia de Luz se transmite luego de período en período, de profeta en profeta, hasta aquel que fuera el abuelo común del profeta del islam y de su primer Imam, 'Abdol-Mottalib, a partir del cual se escinde para manifestarse en dos personas distintas: en la persona del profeta como Sello de la profecía, y en la persona del Imam como sello de la *walâyat*.

Este es también el significado de las palabras del Profeta: «'Alî (es decir, el Imam) ha sido misionado secretamente con cada profeta antes de mí. Conmigo lo ha sido públicamente». Estas palabras apuntan, pues, en realidad, a la idea de un Imam eterno, que se corresponde con el *Christus aeternus* de la profetología judeocristiana del *Verus Propheta*. (Recordemos que el ismailismo reconoce en Melquisedec al Imam de los tres primeros períodos del ciclo de la profecía).

Por supuesto, la transmisión de esta Luz no responde a la fisiología del organismo físico; debe ser comprendida en el nivel de lo que implica la idea del cuerpo sutil de luz pura, digamos también *caro spiritualis*. Por eso, no es su sola descendencia carnal a partir del Profeta (o de uno de los siete grandes profetas) lo que sacraliza a los doce Imames. Su parentesco terrenal no es más que el signo de su parentesco pleromático. No es simplemente por pertenecer a la familia del Profeta por lo que fueron los Imames (ha habido decenas de miles de *Imâm-zâdeh* aparte de los doce Imames); sino que, al revés, es por haber sido Imames *ab origine*, en el pleroma, por lo que debían ser en este mundo la descendencia y los sucesores del Profeta.

El *teologumenon* del descenso de la Luz mohammadí a este mundo determina, hemos dicho, la idea del ciclo de la *walâyat* que sucede al ciclo de la *nobowwat*, por tanto una periodización de las edades del mundo que concierne no a la historia empírica exterior (pues entonces su evidencia se impondría a todos), sino a la historia interior del alma, a su hierohistoria. Un largo relato, que se remonta al I Imam por mediación del VI, formula esta idea de una manera sorprendente, refiriéndola al pleroma de los Doce. Esta tradición nos muestra la luz de la profecía, por tanto del exoterismo, progresando a través de doce Velos de luz hasta la maduración perfecta y el surgimiento de la *walâyat* como lo esotérico de la profecía. Esos doce Velos de luz son los Doce Imames y sus doce universos respectivos. Son designados también como "milenarios", lo que no tiene en absoluto el sentido de una cronología aritmética, sino que equivale a un *Aion* (Eón) gnóstico, un *saeculum intelligibile*. La Luz mohammadí progresiva de velo en velo integrando en sí misma lo esotérico tipificado por cada uno de los doce Velos de luz. Lo sorprendente, pero en lo que por desgracia no tengo tiempo de insistir, es que esta

periodización sobre un ritmo de doce concuerda con la cosmogonía zoroastriana ritmada, igualmente, sobre doce milenarios. Por otra parte, no es el único ejemplo que nos lleva a encontrar en la teología del Irán chiita las huellas de la teología zoroastriana de la antigua Persia.

Esta periodización de las edades del mundo no responde, por supuesto, a ninguna percepción empírica. Lejos de ello, precede y condiciona toda percepción empírica. Es la *Imago a priori* lo que permite dar una configuración a algo como una historia. La configuración chiita de la historia sacra se expresa en la idea de un doble ciclo. El ciclo de la profecía está cerrado, eso está claro. Todo el mundo en el islam está de acuerdo en este punto. El sunnismo se queda en esa afirmación, y es volviéndose de alguna manera hacia el pasado como el creyente recibe el mensaje del último profeta. Para el chiismo, tanto imamita como ismailí, el ciclo de la profecía que está cerrado es el ciclo de la profecía legisladora. Pero con esa clausura comienza algo nuevo, tan nuevo que prolongando la vocación espiritual de los antiguos profetas no enviados, este nuevo ciclo no puede ya llevar su nombre, hemos dicho, para evitar cualquier ambigüedad.

Este nuevo ciclo recibe el nombre de "ciclo de la *walâyat*", el ciclo de la iniciación espiritual, el ciclo de esos Amigos de Dios que en sentido estricto son sólo los Imames, pero que, en sentido amplio, son todos aquéllos a los que engloba su *walâyat*. Así pues, el chiismo mantiene la conciencia abierta sobre el futuro. Algo esencial se debe esperar todavía. Aún no está todo consumado. Ese algo que se espera es la parusía del XII Imam, el Imam "actualmente oculto a los sentidos pero presente en el corazón de sus fieles". Manteniéndose en esta espera escatológica, como lo estuvo la conciencia cristiana primitiva, como lo está todavía la espiritualidad judía, el chiismo escapa a los peligros de la historia, dicho más exactamente, a lo que nosotros hoy llamamos historicismo. Así como el Profeta fue el "Sello de la profecía legisladora", así el Imamato mohammadí es el Sello de la *walâyat*, como esotérico de la profecía, en la doble persona del I Imam como Sello de la *walâyat* universal y del XII Imam como Sello de la *walâyat* particular del ciclo de la *walâyat*.

La misteriosa persona del XII Imam polariza la vida especulativa y la espiritualidad más profunda del imamismo duodecimano. No se puede hablar de ello más que con una extrema discreción, aunque los relatos que se refieren a él hayan dado lugar a extensas obras. El XII Imam está presente a la vez al pasado y al futuro. Niño de cinco años, desapareció misteriosamente cuando su joven padre, el XI Imam, Hasan 'Askarî, dejó este mundo (260/873). Comenzó entonces el período que se denomina de la "Ocultación menor", durante el cual el Imam sólo fue visible para algunos íntimos. Después, su cuarto delegado recibió de él la orden de no designar sucesor mediante una patética carta en la que el Imam anunciaba que ya no sería visible hasta la hora de su parusía, y que quien apelara a él para una acción pública sería *eo ipso* un impostor. Comenzó entonces el período de la "Ocultación mayor" (329/940).

Estamos pues, ante un período de más de diez siglos en los que el XII Imam, el Imam esperado, el Deseado, es en persona la historia misma de la conciencia chiita. Aquí debemos precavernos contra el falso dilema con el que nuestra rutina occidental tiene la costumbre de tropezar preguntando: ¿mito o historia? La hagiografía o la hierología del XII Imam no es ni mito ni historia. Sería absurdo, pues, hablar de "desmitologización", y no hay lugar a ello. Nos es necesario reprender a considerar la realidad plenaria de acontecimientos que sin embargo no suceden en nuestro mundo empírico, al que reservamos de manera abusiva el privilegio de ser acontecimientos reales. La hagiografía del XII Imam está todavía inacabada; llena todo el tiempo de su Ocultación; sus acontecimientos son múltiples. Es una historia que sucede en el *Malakût*, en el mundo del alma que el hombre encuentra en el interior de sí mismo. Es una historia que tiene la virtud de arrancar a sus fieles a lo que nosotros llamamos comúnmente la historia. Sin duda, durante el tiempo de la Gran Ocultación, el Imam no es visible más que en sueños; lo es a veces también en estado de vigilia, pero entonces

aquel que ha tenido ese privilegio no tiene conciencia de su experiencia sino *a posteriori*, y nunca puede aprovecharse de ello para proclamar un mensaje de orden temporal. Hacerlo sería *eo ipso* ponerse la máscara de la impostura. No se hace historia en el sentido ordinario de la palabra con visiones teofánicas, pues éstas transfieren por sí mismas a otro mundo. Ésa es la "dimensión escatológica", y ésta no se realiza en acto más que por una experiencia visionaria o litúrgica; es, en cada ocasión, una anticipación nueva.

El profeta Mohammad había anunciado varias veces: "Si a este mundo no le quedara más que un solo día de duración, Dios alargaría ese día hasta hacer aparecer un hombre de mi descendencia cuyo nombre sería mi nombre. Él llenará de paz y justicia una tierra que hasta entonces habrá estado llena de violencia y tiranía. Él combatirá por el *ta'wîl* (la reconducción al sentido espiritual) igual que yo mismo he combatido por el *tanzîl* (el descenso de la Revelación en su sentido literal)". El día que Dios alarga hasta el advenimiento del XII Imam es precisamente, para el fiel chiita, el tiempo que vivimos ahora. Es el período de la Gran Ocultación (*ghaybat*), que preserva a la imamología de la caída en la historia, es decir, de ser puesta en el pasado. Y es necesaria, puesto que solamente doce Imames cubre el ciclo de la *walâyat*.

El tiempo del Imam oculto es un tiempo intermedio "entre los tiempos" (lo mismo que el mundo sutil, el mundo imaginal, es intermedio entre lo inteligible y lo sensible). Su historia, su hierohistoria más bien, en la conciencia de sus fieles, es la maduración de este "entretiempo" hasta la mutación del tiempo en otro tiempo, el tiempo de la eternidad. Por eso no es en el tiempo de este mundo cuando se tiene la visión del Imam. El visionario se encuentra entonces "entre los tiempos". En la persona del XII Imam, que no traerá un nuevo Libro, una nuevas Ley, sino el sentido oculto de todo lo que le ha precedido, se puede decir que el chiismo ha presentido el misterio más profundo de la historia humana, porque ese misterio no puede estar encerrado en los límites de ésta. Lo ha presentido de la misma manera que lo presintió el zoroastrismo en la persona del Saoshyant; el budismo mahayana en la persona del Buda futuro, el Buda Maitreya; todo el profetismo judío en la persona del Rey Mesías; y la conciencia escatológica del cristianismo primitivo como la de los joaquimitas que anuncianaban en el siglo XIII la proximidad del reinado del Espíritu Santo, el Evangelio eterno.

La parusía del XII Imam debe comprenderse a la manera en que el cristianismo escatológico hablaba de *caro spiritualis Christi*. Evítese, pues, a este respecto la palabra "docetismo" o, más bien, apréndase a considerar el docetismo como la primera crítica pertinente al conocimiento teológico como tal. *Caro spiritualis* no quiere decir ni fantasma ni fantasía. Es paradójico que en nuestros días cueste más comprender esto que comprender las ideologías postcristianas. A diferencia de éstas, toda aparición del Imam es el signo de una renovación del hombre. Ese mismo es el sentido profundo que los teósofos místicos del chiismo dan a la *ghaybat*, a la ocultación del Imam. Si el Imam está actualmente oculto, es porque los hombres se han vuelto incapaces de verlo. La parusía no es un acontecimiento que surgirá de improviso un buen día. Es algo que madura lentamente, día a día, en la conciencia de los fieles del Imam. Esos fieles son quienes anticipan la acción de aquellos que en el día de la parusía serán los "compañeros del Imam". "Ser compañero del Imam" es una aspiración chiita que coincide, de forma sorprendente, con la aspiración de los creyentes zoroastrianos de la

antigua Persia: ser "compañeros del Saoshyant". La aspiración a este *compagnonnage* desarrolló, tanto en el antiguo Irán zoroastriano como en el Irán chiita, la ética de una caballería espiritual que lleva en sí misma la salvación del futuro.

He intentado describir con una concisión quizá abrumadora lo que significa la profetología chiita tanto para el pensamiento filosófico como para la vida espiritual de la comunidad chiita.

Quisiera cerrar la charla con una evocación que corroborara las conexiones que he tratado de sugerir entre las formas espirituales que se encuentran en las tres grandes familias de la tradición abrahámica. Evocaré, pues, para concluir, la identificación expresamente afirmada por numerosos pensadores chiitas entre el XII Imam y el Paráclito anunciado en el Evangelio de Juan.

4. El horizonte paraclético de la profetología chiita²

El poco tiempo de que disponemos no nos permite, tampoco aquí, más que recordar y sugerir. Está en primer lugar el gran número de textos reunidos en la gran enciclopedia de las tradiciones chiitas titulada *El océano de las luces* y elaborada en el siglo XVII por el teólogo de Ispahán Mohammad Bâqir Majlisî. Son testimonios sacados de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, cuyo agrupamiento responde a una intención precisa: justificar una profetología que retoma a grandes rasgos, como hemos señalado, la idea del *Verus Propheta* profesada por el judeocristianismo primitivo. El propósito es inicialmente fundamentar la identificación del Paráclito con la persona del Profeta Mohammad. Sabemos que ya Mani, el profeta del maniqueísmo, había sido identificado por sus fieles con el Paráclito. Pero por este agrupamiento de textos se realiza en el pensamiento chiita el traslado de esta identificación al XII Imam. La transición está preparada por sermones extraordinarios que la gnosis chiita atribuye al I Imam, y en los que éste declara, por ejemplo: "Yo soy aquel que en el Evangelio es llamado Elías", o también: "Yo soy el segundo Cristo".

El tema encuentra su amplificación mayor en la monumental obra de un shaykh chiita iraní que vivió a principios de este siglo (Shaykh 'Alî Akbar Nahâvandî) y que conocía tanto la literatura zoroastriana como el conjunto de la Biblia, que leía en una traducción persa de la Sociedad Bíblica. El shaykh distingue una doble epifanía del Paráclito anunciado en el Evangelio: la primera en la persona del Profeta, mensajero de la *sharî'at* eterna. La segunda en la persona del XII Imam, mensajero del *ta'wîl*. Es sumamente sorprendente observar cómo un teólogo chiita trabaja sobre el Evangelio de Juan y sobre el capítulo 12 del Apocalipsis. Sería deseable que nuestros estudios teológicos de Occidente no siguiesen ignorando este hecho.

Pero hay todavía más. Podemos constatar este horizonte paraclético de la profetología chiita a lo largo de los siglos. No citaré más que algunos ejemplos. Lo encontramos en el siglo XII en Sohravardî, el joven e intrépido shaykh que fue en el Irán

2 Para un estudio más detallado de este punto, véase H. Corbin, "L'Idée du Paraclet en philosophie iranienne", en *Face de Dieu, face de l'homme*, Flammarion, París, 1983, pp. 311-358. (N. de los T.)

islámico el resurrector de la filosofía de la Luz profesada por los sabios de la antigua Persia. Su influencia se ha hecho sentir hasta nuestros días en los pensadores iraníes. En el siglo XIV, un teósofo místico de primera importancia, Haydar Âmolî (de Âmol, en las orillas del mar Caspio), cuya obra muestra bajo una luz nueva el nexo entre el chiismo y el sufismo, escribe textualmente lo siguiente: "Aquél que los cristianos llaman el Paráclito es aquel que nosotros, chiitas, llamamos el Imam esperado (el XII Imam)".

En el siglo XV, otro gran teósofo imamita duodecimano, Ibn Abi Jomhûr, afirma explícitamente que la promesa del Paráclito anunciada en el Evangelio de Juan se refiere a la parusía del XII Imam que debe aportar el *ta'wil* (el sentido espiritual) de las revelaciones divinas. Por otra parte, en el siglo XVII, Qotboddîn Ashkevârî, discípulo de Mîr Dâmâd, el gran maestro de pensamiento de la escuela de Ispahán, identifica explícitamente al XII Imam con el Saoshyant de la soteriología zoroastriana. El chiismo iraní nos presenta aquí, en sus más grandes pensadores, no un sincretismo fácil, sino un fenómeno espectral en el que las grandes figuras de la dramaturgia profética y soteriológica se reflejan unas a otras.

Un último rasgo. Todavía en el siglo XIX, un teósofo imamita iraní, Ja'far Kashfî, desarrolla alrededor de un sermón del I Imam una extraordinaria epopeya de la Inteligencia, el *Nous-Logos*, a la que se opone una contraepopeya ahrimaniana de la nesciencia, la agnosía. El drama llega a su desenlace con la manifestación del XII Imam, cima y culminación de una periodización de las edades del mundo cuyas analogías entre los joaquimitas y los filósofos que sufrieron su influencia, hasta Schelling y Berdiaev, deberíamos considerar.

El sentimiento patético de esta dramaturgia cósmica lo volvemos a encontrar en la profetología ismailí, a la que estará dedicada nuestra próxima conferencia. Ciertamente, el *ethos* dominante de la conciencia chiita puede parecernos de un pesimismo profundo, pero corrijamos inmediatamente, pues se trata de un pesimismo que nunca desespera, un pesimismo que confía: *desperatio fiducialis*, decía nuestro Lutero.

Teherán, 7 de enero de 1975.

II

La profetología ismailí

1. Chiismo duodecimano y chiismo ismailí

Nuestra primera conferencia ha estado dedicada a una de las dos formas principales del islam chiita, a saber, el imamismo duodecimano o chiismo de los Doce Imames. Hoy hablaremos de la profetología profesada por la otra de esas dos grandes familias chiitas, a saber, el ismailismo. Éste debe su nombre no a Ismael, hijo de Abraham, sino al Imam Ismâ'îl, hijo del VI Imam, Ja'far Sâdiq. Las afinidades entre las dos familias chiitas son, por supuesto, estrechas. La profetología y la imamología de una y otra están centradas en la idea del *Verus Propheta*, cuyas huellas precisas en la profetología del chiismo duodecimano ya hemos señalado. Además, hasta el VI Imam, Ja'far Sâdiq (m. 765), una de las grandes figuras de la imamología, el linaje imámico, y con él el *corpus* de las tradiciones, es el mismo para las dos grandes familias del chiismo. Es a partir de la sucesión del VI Imam cuando se manifiesta el ritmo diferente que regula sus respectivas visiones del mundo: entre los imamitas predomina la ley del número *doce*; entre los ismailíes la ley del número *siete*. Está, sin duda, el aspecto temporal de los acontecimientos, que recordaré muy brevemente, pero que depende, en realidad, de una exigencia interior que regula la arquitectura del edificio doctrinal y determina la perspectiva de la vida espiritual.

En cuanto al aspecto temporal, recordaré en primer lugar los únicos nombres legítimos bajo los que la sodalidad ismailí acepta que se la designe. Está el nombre de "septimanos", que remite a una imamología que considera por grupos de siete o héptadas el linaje de los Imames que se suceden unos a otros. Está el nombre de "batiníes", literalmente los "esoteristas", que califica con toda justicia a los gnósticos que profesan que todo contenido exterior o exotérico (*zâhir*) tiene un sentido interior o esotérico (*bâtin*). Está, por último, o más bien ante todo, la denominación de "ismailismo", que se vincula al VII Imam, el Imam Ismâ'îl, hijo del Imam Ja'far Sâdiq. La desgracia quiso que Ismâ'îl muriera antes que su padre y que el Imam Ja'far remitiera la sucesión imámica no al hijo, sino al hermano de Ismâ'îl, el Imam Mûsâ Kâzem, al que los chiitas duodecimanos consideran el VII Imam, mientras que los ismailíes remiten su juramento de fidelidad al Imam Mohammad, hijo de Ismâ'îl. Por tanto, no confundamos ismaelitas e ismailíes. Cuando decimos ismailíes, la palabra remite no a Ismael, hijo de Abraham, sino a Ismâ'îl, hijo del Imam Ja'far, por cuya causa sus fieles mostraron una devoción sin límites.

La muerte prematura del Imam Ismâ'îl marcó la entrada del imamato ismailí en una clandestinidad que no hay que confundir con la ocultación del XII Imam, tal como la concibe el chiismo duodecimano. Esta clandestinidad duró hasta el advenimiento triunfal de la dinastía fatímida en El Cairo en 297/909, con el Imam 'Obaydallâh. El linaje de los imames fatímidas se perpetúa durante más de dos siglos. Está marcado por grandes nombres y grandes episodios.

Recordaremos tan sólo dos nombres: el del VI Imam fatímida, al'Hâkim bi-Amrillah (muerto a los 36 años en 411/1021), que está en el origen del movimiento y la religión de los drusos, y el del VIII Imam fatímida, al-Monstansir bi'l-lâh, cuya muerte en 487/1094 supuso la escisión de la comunidad ismailí en dos grandes ramas, una fiel al Imam Nizâr, la otra al Imam Mosta'lî (los dos hijos de al-Mostansir). Esta división deplorable se ha perpetuado hasta nuestros días. Ahora bien, unos cinco años antes de la muerte de al-Mostansir (en 1090) Hasan Sabbâh había erigido la fortaleza de Alamut, en el noroeste de Irán, como ciudadela ismailí. Ése fue el lugar de refugio donde, según la tradición ismailí, algunos adeptos intrépidos pudieron trasladar clandestinamente al nieto del Imam Nizâr, asesinado en El Cairo. Así se pudo perpetuar el linaje imámico legítimo.

Mientras que la antigua *da'wat* fatímida debía perder a su Imam con la desaparición del joven hijo (*al-Tayyib*) del último fatímida (el Imam al-Âmir en 524/1130), y prácticamente encontrarse en la misma situación que el imamismo duodecimano cuyo Imam es actualmente invisible a ojos de los hombres, he aquí que el 8 de agosto de 1164 estalla en Alamut un acontecimiento que, sin repercutir en el mundo de la historia exterior, no dejó de repercutir como misterio litúrgico en el *Malakût*, el mundo sutil. Ese día el Imam Hasan *âla dhkri-hi's-salâm* (Hasan, la salvación sea con su nombre) proclama la Gran Resurrección que hizo del Islam ismailí una religión iniciática personal de la resurrección, confirmando definitivamente la precedencia del Imam sobre el profeta, de lo esotérico sobre lo exotérico, de la verdad espiritual, la Ida (*haqîqat*) sobre la apariencia literal de la Ley religiosa (*sharî'at*). Ya hemos dicho por qué esta tendencia está siempre latente en el chiismo. En 1256, las encomiendas ismailíes en Irán, la de Alamut y las otras, son asoladas por los mongoles. Pero el ismailismo reformado de Alamut no fue sin embargo destruido. Se ha perpetuado en Irán, de siglo en siglo, bajo el manto del sufismo y se ha propagado a la India. Es la rama que se designa allí como la de los khojas, que son los fieles de S. A. el Agha Khân, mientras que la antigua *da'wat* fatímida, designada como la de los bohras, tiene a su cabeza un *Dâ'i*, término que se traduce inadecuadamente por "gran sacerdote".

He aquí a grandes rasgos algunos de los hechos. La densidad de la literatura ismailí sólo nos es conocida desde hace algo más de una generación. Procede casi íntegramente de la tradición fatímida. La literatura ismailí de Alamut, en lengua persa, pereció casi toda en la tormenta mongola. Felizmente, cierto número de tratados a reaparecido a mediados de siglo, gracias a la labor oscura pero tenaz del malogrado W. Ivanov. A pesar de su extremo interés, no tendremos tiempo de dar aquí cuenta de ello. Deberemos limitarnos a esbozar los grandes rasgos de la profetología ismailí según la abundante bibliografía, de la que sin embargo sólo una décima parte quizá, no más, nos es por fin accesible. Cosa extraña: mientras que los chiitas duodecimanos han pasado

varios siglos recogiendo, en los peligros de la clandestinidad, el *corpus* de las tradiciones de sus Imames y los monumentos de pensamiento propiamente imamitas no aparecen más que con Nasîr Tûsi (siglo XIII), más exactamente, con el eminent teósofo místico Haydar Âmoli (siglo XIV), he aquí que desde el siglo X los manuscritos ismailíes nos ofrecen tratados completos, sumas especulativas completamente construidas, sin que podamos decir qué las ha precedido y preparado. Son más que suficientes para permitirnos extraer los grandes rasgos de la profetología ismailí, y de su proximidad, pero también de su originalidad respecto del imamismo duodecimano.

Nuestras fuentes en esta materia serán principalmente la obra de un prolífico autor ismailí iraní del siglo X, Hamîd Kermânî, y la de un *dâ'î* yemenita del siglo XV, Idrîs 'Imâdoddin. Nos fijaremos esencialmente en cuatro puntos:

1. Hay acuerdo profundo entre los dos grandes sistemas de pensamiento chiita en cuanto a la teología apofática, la *via negationis*, el *Deus absconditus* no puede recibir ni nombre, ni atributo, ni cualificación. Es el "Misterio de los Misterios". Lo mismo que en la teosofía duodecimana esta incognoscibilidad divina era sobrepasada por la teofanía primordial del pleroma de los Catorce Inmaculados, también aquí es sobrepasada por una teofanía que es la de un Arcángel-Logos Primer Creado, que es el "primer profeta", aquel cuya llamada resuena "en el Cielo".

2. De este Arcángel-Logos inicial procede una teoría arcangélica de Inteligencias que forman, como en los filósofos Fârâbî y Avicena, un pleroma supremo de diez Inteligencias querubínicas. Es en el seno de este pleroma donde estalla el "drama en el cielo", el drama propio de la adamología (el del Adán espiritual), drama que enlaza indisolublemente la iniciativa del demiurgo creador de nuestro mundo y el sentido de la misión de los profetas en este mundo. Este episodio presenta muchas reminiscencias de los libros de Enoc y de la cosmogonía maniquea.

3. En esta demiurgia se origina la sucesión de los ciclos de epifanía y ocultación, la sucesión de los imames según un ritmo septenario, marcando la consumación de cada ciclo un nuevo grado de elevación en la reconquista por el Adán espiritual, Ángel de la humanidad, de su rango original en el pleroma.

4. Esta ascensión por la que la humanidad reconquista su paraíso perdido exige que se mantenga la abertura sobre el futuro escatológico. Imposible admitir que todo esté cerrado con el que fue el Sello de los profetas. La profetología ismailí se desarrolla, como la del chiismo duodecimano, bajo un horizonte paraclético, pero como nos

mostrará cierta página de un texto sin duda anterior a los fatímidas, lo hace con una audacia sin parangón en el islam.

2. Teología apofática y profetología "en el Cielo"

"Misterio de los Misterios", "Aquél ante quien desfallece la audacia del pensamiento": es mediante estos giros alusivos como la gnosis ismailí, como toda gnosis, designa al Principio primero. El *Absconditum* transciende todo lo que se pueda afirmar de él y todo lo que se pueda negar de él. La *via negationis*, la teología apofática, no se concibe más que como una doble negatividad: negación de toda afirmación y negación de toda negación. El Principio incognoscible, inefable, evoca al ser, pone en imperativo el ser del Primer Creado, que es su Logos, su Verbo. Es la Primera Inteligencia del pleroma arcangélico. La sola ipseidad divina de que podemos hablar es el conocimiento que esta Inteligencia, este Verbo primero, posee, por su acto mismo de existir, del Principio que lo evoca al ser. La ipseidad del Principio es el conocimiento que de él puede alcanzar esta Inteligencia inteligiéndose a sí misma. Ella comprende que *es* del ser que ella *no es*, del ser que debe a Otro. ¿Pero cómo esta negatividad desvelará una ipseidad positiva del Principio? si ella afirmara que el Principio es un ser que se conoce a sí mismo, la Inteligencia no haría más que definirse a sí misma, definir el Principio como si fuera lo que ella misma es, y el Principio instaurador del ser se convertiría en hecho-ser.

Las premisas de la teosofía ismailí la ponen siempre de nuevo ante el abismo de la filosofía primera. Esas mismas premisas se encuentran en la teosofía del chiismo duodecimano (la escuela de Rajab 'Áli Tabrízí, la escuela de Shaykh Ahmad Ahsâ'í). No comienza planteándose el ser necesariamente como acto de ser. A diferencia de los filósofos (los de la escuela de Avicena o de Sohravardí), el ser que es el Primer-Ser no es aquí el Principio instaurador del ser. Ese principio instaurador permanece más allá del ser y del no ser, como *hyperousion*, Super-ser. El Primer Ser no es nunca más que el Primer hecho-ser. Es él quien es la Primera Luz, la Luz de Luces. Nuestra categoría del ser no alcanza nunca más que al ser ya nacido al ser, al *hecho-ser*.

En su acto de conocimiento de sí misma, la Primera Inteligencia arcangélica se niega así a sí misma la divinidad y la atestigua como perteneciente a su Principio. Éste es su *tawhîd*, la atestación del Único que ella celebra como una liturgia eterna. Es por este acto por el que el *Protoktistos* merece ser designado como el *Sâbiq*, el que precede, el que adelanta, en la cima del pleroma primordial. Ahora bien, es precisamente eso lo que hace que paradójicamente sea en esa Inteligencia arcangélica donde resuene de hecho

como en eco el nombre de la divinidad (*al-Lâh*), y esto en un doble sentido. Sin duda la etimología del nombre *al-Lâh* tal como la entienden algunos gramáticos árabes, en una interpretación a la que se adhieren nuestros teósofos ismailíes, puede no encontrar el asentimiento de los modernos filólogos especializados en lenguas semíticas. Pero no se trata de eso. Para nosotros, se trata de un hecho espiritual, se trata de saber lo que nuestros pensadores ismailíes se figuran bajo el nombre de *al-Lâh*, y no es la filología moderna y profana la que puede decidir sobre ello.

Es en un doble sentido, pues, como el arcángel *Protoktistos* es el soporte del Nombre divino supremo. En el sentido de que está deslumbrado de tristeza, queda afectado por la angustia ante el conocimiento de su Principio, porque no tiene la capacidad de alcanzarlo. Ahora bien, esto es lo que expresa la raíz *whl*, que connota la angustia, la nostalgia del viajero extraviado en el desierto, o la del niño separado de su madre. Los nombres *Ilâh* (Dios), *ilâhîyat* (divinidad), están relacionados con esta raíz verbal, de manera que la forma original del nombre *Ilâh* (cf. el hebreo *Eloha*) sería *Wilâh*. El Arcángel-Logos suspira de tristeza, queda sumido en la nostalgia de un conocimiento que nada creado, nada hecho-ser, puede alcanzar. El segundo sentido no hace sino completar el primero; concierne a la Primera Inteligencia no ya como sujeto, sino como objeto de esa nostalgia. Ella recibe el nombre *Ilâh-Wilâh* porque todo el pleroma arcangélico supremo está deslumbrado por la misma tristeza ante ella, está herido por la angustia ante la gloria y la majestad que el acto de su *tawhîd* le ha conferido.

Recordemos, pues, esencialmente -como misterio del pleroma- que es porque la Primera Inteligencia, Primera Creada, se niega a sí misma la divinidad, reconociendo que ésta está más allá de ella misma, por lo que es investida con el nombre de la divinidad, precisamente porque su negación -su abnegación- es la única ipseidad del Principio que nosotros podemos conocer. Ella es el *Deus revelatus*, la teofanía primordial. Y en esta teofanía el Nombre supremo bajo el que se revela el misterio divino es un nombre que significa tristeza y nostalgia. La hiperesencia divina se esencializa, pues, en la negatividad, en la tristeza del Logos creado, el primer Arcángel del pleroma.

A partir de ahí podemos comprender la manera en que nuestros teósofos ismailíes analizan la estructura esotérica del *tawhîd*, la profesión de fe islámica: *La ilâha illâ Allâh*. Se traduce habitualmente en nuestras lenguas por: "No hay más dios que Dios", *Nullus deus nisi Deus*.

Esta traducción exotérica es perfectamente inofensiva y deja escapar lo que oculta el giro árabe. Los ismailíes lo analizan así. Primer momento: *La ilâha*, no hay Dios, proposición universal negativa a la que sigue inmediatamente la exceptuación *illâ*, una proposición particular afirmativa que no está preparada por ninguna premisa lógica.

Illâ Allâh: y sin embargo (a pesar de eso), hay *este Dios*, este Dios sobre el que recae en realidad el nombre *Allâh* (por eso es necesario aquí traducir el artículo determinado árabe por el demostrativo).

Y lo mismo que en la cosmogonía aviceniana es del primero de los tres actos de contemplación de la Primera Inteligencia (el acto por el que ella contempla su Principio) como surge la Segunda Inteligencia³, así también aquí es de ese desafío que supone el *Illâ Allâh* como la Segunda Inteligencia procede de la primera. La Primera es el Primer Creado; la Segunda es el Primer Emanado, es decir, emanado de la Primera. A estos dos jerarcas celestiales designados como el *Sâbiq* (el que precede) y el *Tâli* (el que le sigue) corresponderán en la jerarquía terrenal cada gran profeta y su I Imam. De la diáda celestial emana una Tercera Inteligencia, la que es el Adán espiritual, el Adán metafísico o *Antrôpos* celestial, con quien se abrirá el "drama en el Cielo" cuyo desenlace será introducido en la tierra por las manifestaciones del *Verus Propheta*.

Para comprender este drama consideremos el sentido esotérico que el ismailismo atribuye al *tawhîd*. El breve análisis que ofrecía hace un instante encuentra su aplicación en cada uno de los grados de la doble jerarquía esotérica. Nuestros autores definen el *tawhîd* como el conocimiento espiritual, la gnosis de cada uno de los rangos o grados (*hodûd*, "límites") de las jerarquías celestial y terrenal, y el reconocimiento de que cada uno de esos rangos, es único en su posición, remontándose hasta el Único de los Únicos. Es de alguna manera una concepción monadológica del *tawhîd*. Romper esta "ordenación del ser" es arruinar todo el cosmos, espiritual y natural. Por eso la Primera Inteligencia convoca a todo el pleroma a profesar el *tawhîd*. Ahora bien, éste es el acto por excelencia de la misión profética. La Primera Inteligencia arcangélica es así el primer profeta. La misión profética comienza "en el Cielo". Además, esta convocación (*da'wat*) tendrá su prolongación en la tierra, y ése es el mismo nombre que se da la cofradía ismailí. Es la *da'wat*, la "Convocación", el "Llamamiento". Por desgracia, este Llamamiento no será oído inmediatamente por la Tercera Inteligencia, que es el *Antrôpos* celestial, el Ángel Adán o Adán primordial. De ello se seguirá ese "drama en el Cielo" que explica el miserable estado de nuestra humanidad terrenal. Digamos que todo sucede como si los primeros capítulos del Génesis correspondieran al día siguiente de un drama sobrevenido en un mundo anterior al nuestro, al día siguiente de una catástrofe anterior a la humanidad terrestre.

3. El "drama en el cielo" y la profetología en la tierra

³ Sobre la cosmología aviceniana, véase H. Corbin, *Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona, 1995, caps. I y II. (N. de los T.)

El Primer Emanado, la Segunda Inteligencia arcangélica, responde inmediatamente al Llamamiento profético de la Primera, negándose a sí misma la divinidad y reconociendo la preeminencia de la Inteligencia que la precede.

Pero he aquí que el Segundo Emanado, es decir, la Tercera Inteligencia, el Adán celestial, es afectado por el vértigo, por un estupor que inmoviliza su *tawhîd*. La Primera Inteligencia había quedado deslumbrada ante el abismo de su Principio. El Adán celestial está deslumbrado ante sí mismo. No ve que el *hadd* (el rango) que le precede define su campo de horizonte, remitiéndolo más allá de él. Cree poder alcanzar su Principio directamente. Arruina así la mediación del *tawhîd* monadológico y cae por eso mismo en la trampa de la idolatría metafísica de la que quería huir, y en la que caerán a su vez, "en el Cielo" y en la tierra, todos aquellos de los suyos que desconozcan las mediaciones sin las que el *tawhîd* es imposible. Este estupor que inmoviliza al Adán celestial abre un intervalo durante el cual proceden otras siete Inteligencias. Son los "Siete Verbos divinos" de los que dice el Corán que fueron al encuentro de Adán, si bien debe tenerse en cuenta que se trata aquí del Adán celestial.

"A su encuentro", se dice, porque desde ese momento esas siete Inteligencias le preceden. He aquí, en efecto, que el inmovilizado por su estupor y su rechazo, el Adán celestial, pierde su rango de Tercera Inteligencia del pleroma y se encuentra desplazado al lugar de la Décima. Ocupa así el mismo rango (con la misma función) que tiene en el avicenismo la Décima de las Inteligencias jerárquicas, que es a la vez el Ángel del Conocimiento y el Ángel de la Revelación, la Inteligencia agente, el Espíritu Santo, el Arcángel Gabriel. Pero el avicenismo no conoce ese "drama en el Cielo" que describe la cosmogonía ismailí, un drama que ésta expresa esencialmente como un "retraso". La regresión del Adán celestial desde el rango de la Tercera al de la Décima Inteligencia, es un "retraso de eternidad", "eternidad retardada". Este retraso es medido por las otras Siete Inteligencias que le han procedido durante el vértigo del Adán celestial y este septenario va a ritmar todos los períodos terrestres de la profetología y la soteriología. El desenlace del drama inaugurado en el Cielo se hará mediante una "involución del tiempo", un tiempo que no es otra cosa que el intervalo de una "eternidad retardada".

Pero las Siete Inteligencias, los Siete Verbos divinos emanados en su "ausencia" vienen en ayuda del Adán celestial, en primer lugar la Segunda Inteligencia, el Primer Emanado, hacia el que el Adán celestial fue esencialmente culpable al desconocer la necesidad de su mediación, inscrita en la ley misma del ser. La Segunda Inteligencia siente compasión y misericordia por el Adán celestial; reconoce que no ha perseverado en un error que haya cometido deliberadamente. Le excusa y le perdona, y le comunica esa "savia" divina (designada también como "Columna de Luz") que, desde la Primera Inteligencia, se había propagado hasta ella. Entonces se desprende y se separa del Adán celestial la Tiniebla que se había formado en él por su duda y el extravío de su pensamiento. Esa Tiniebla fue el Iblis, el Satán que Adán arranca de sí mismo y que precipita en el abismo, pero que desgraciadamente hará su reaparición en el curso de los períodos de nuestro *Aiôn* terrestre. Se podría decir que el Adán celestial desempeña

aquí el papel de un Arcángel Miguel que habría conseguido su victoria sobre un Iblis (un Belial, un Ahrimán) que habría estado anteriormente oculto en él. Ése es también un aspecto del neozervanismo propio del ismailismo (como de los gayormathianos de que habla Shahrastâní): la Tiniebla no puede surgir aquí en el nivel del Principio primero, sino solamente en el nivel de un Emanado de él. Además, se trata de una Tiniebla (de un Ahrimán) en adelante ya vencida, pero cuyos retornos ofensivos perpetúan el drama humano en la tierra hasta la parusía del Resurrector.

Cada una de las Inteligencias del Pleroma constituye un universo que implica Inteligencias, Formas de luz innumerables; a ejemplo de la Primera Inteligencia, la Tercera convertida en Décima, nuestro Adán celestial, el Ángel de la raza humana, hace oír la *da'wat*, el segundo Llamamiento de la "profecía en el Cielo" a todos los miembros de su pleroma. Todos en efecto se habían inmovilizado en el mismo retraso que su Ángel. Casi todos le responden con una negativa: "Ni tú, ni ellos (los Arcángeles del pleroma) tenéis preeminencia sobre nosotros, porque todos nosotros somos seres de la Creación primordial". Por esta negativa se condensa en ellos una Tiniebla que perciben y que les espanta. El triple movimiento que intentan hacer para librarse de ella no hace sino espesar aún más su ser y darles las tres dimensiones del volumen material. En realidad, ese triple movimiento había sido querido por el Décimo Ángel, el Adán celestial, que había comprendido que ninguna salvación sería posible para ellos si permaneciesen en el mundo espiritual puro. Su redención debía realizarse mediante la prueba del paso por nuestro mundo físico corruptible. Por eso el Ángel de nuestra humanidad, el Adán celestial, se hace el demiurgo de nuestro mundo físico. Estaban los rebeldes, ciertamente; pero estaban también los arrepentidos, los vacilantes. Cada uno de ellos fue constituido en el cosmos en el rango correspondiente a su ser.

Hagamos de paso dos observaciones. La primera es que esta cosmogonía nos recuerda en todas sus características las fases de la cosmogonía maniquea. También aquí el cosmos es una inmensa máquina defensiva, destinada a permitir la salida de las parcelas de Luz cautivas de las Tinieblas. Y aquí, como en la gnosis maniquea, el demiurgo no es tampoco el arconte malvado de algunos sistemas gnósticos (verbigracia, Jaldaboth). Además, no es exterior al pleroma de luz, sino que pertenece a él. No deviene el demiurgo de este mundo sino por compasión, para ir en ayuda de los suyos en su combate. La segunda observación se relaciona con el sentimiento de ser un extranjero, un exiliado, común al adepto maniqueo y al adepto de la *da'wat* ismailí. tomar conciencia del exilio es la primera respuesta al Llamamiento profético. No hay pues aquí ninguna oposición entre religión gnóstica y religión profética, como se oye decir a menudo, puesto que el Llamamiento profético es precisamente el llamamiento a intentar la gran aventura del Retorno. El Ángel de la humanidad es él mismo un exiliado que debe recuperar su rango en el pleroma con ayuda de todos los suyos. Este combate es lo que da sentido a su vida, porque su resolución está más allá de esta vida.

Una vez constituido el cosmos, hubo un primer ciclo regulado sobre el septenario del que ahora sabemos por qué es la ley misma del ser y cuya manifestación astronómica son los siete planetas. Ese ciclo, en la intención del Ángel demiurgo, debía preparar la Tierra para recibir los tres reinos naturales y convertirse en el habitáculo del hombre terrenal. Se le denomina el "ciclo de Saturno" porque Saturno fue el primero en ser investido con la regencia de este universo, y comprende siete períodos planetarios (siete milenarios). Luego, cada planeta domina un nuevo ciclo, cada uno de ellos

ayudado por los otros seis. Los siete ciclos de siete milenarios (tomado este último término en su sentido aritmosófico, no estadístico) dan el total de un gran ciclo de 49.000 años, a los que se añade el milenario en el que fue manifestado el Adán terrenal primordial. Ese milenario es el último, el que cierra todos los ciclos de epifanía y de ocultación, y es el del Imam de la Resurrección que prepara el advenimiento del ciclo siguiente. Aquí comienza entonces el desenlace del "drama en el Cielo" con la transferencia de la profetología a la tierra.

Este primer Gran Ciclo produce en efecto una lenta alquimia cósmica, al término de la cual surge entre los seres que en la tierra eran todavía prehumanos, un ser de una belleza y una condición maravillosas. Este ser hace su aparición en la región en que se dan las mejores condiciones climáticas y astronómicas, a saber, en la isla de Ceilán. Aparece allí al mismo tiempo que otras 27 personas semejantes a él, pero con respecto a las cuales él es como el Sol levante con respecto a las estrellas. En cuanto a su número total de 28, se lo relaciona con las 28 estaciones lunares. Este ser es la personificación física del pleroma primordial. Es el Hombre universal, integral, el *Pananthrôpos* o Adán terrestre inicial, que no hay que confundir ni con el Adán espiritual celestial (el Ángel Adán), del que es epifanía (no encarnación), ni con el Adán parcial que inaugurará nuestro ciclo actual de ocultación. Fue a la vez el primer profeta y el primer Imam en la tierra. Hace oír a los suyos el Llamamiento, la *da'wat*, y los suyos le responden, como ya antes, "en el Cielo", habían asentido al llamamiento del Ángel demiurgo. La diferenciación entre los humanos y sus destinos respectivos, los secretos de la antropogonía, tiene su origen, en efecto, en el "drama en el cielo" advenido antes de los tiempos. A su vez, este Adán terrestre inicial se niega a sí mismo y niega a los suyos la divinidad. Es el primero de los hombres de Dios, no el hombre-Dios, e instituye en la tierra la jerarquía esotérica que reproduce la estructura de la jerarquía celestial, constituida por todos los gnósticos, los receptáculos de esa savia divina preeterna que es la gnosis, el conocimiento en el sentido verdadero (*'ilm haqîqî*).

El ciclo de este Adán inicial fue, según el léxico técnico ismailí, un ciclo de epifanía, es decir, de total libertad espiritual, un reinado de lo esotérico sin velo, donde la condición humana, hasta en sus particularidades físicas, era una condición paradisiaca. Al término de este nuevo ciclo de 50.000 años, el Adán inicial fue llevado al recinto del Décimo Ángel, el Ángel demiurgo, con todos los suyos, que constituyen su Templo de Luz. A ese ciclo de epifanía sucedió un ciclo de ocultación, y la alternancia de ciclo en ciclo se prolonga en una totalidad vertiginosa hasta la Resurrección de las Resurrecciones. Algunos autores ismailíes evalúan la totalidad del ciclo de los Grandes Ciclos ¡en 360.000 veces 360.000 años!

Pero entonces, ¿en qué consiste y por qué el paso de un ciclo de epifanía a un ciclo de ocultación? La respuesta más clara concierne, por supuesto, al paso a nuestro presente ciclo de ocultación desde el ciclo de epifanía que inmediatamente le precedió. Nuestros autores mencionan que en el curso de los tres últimos milenarios del ciclo anterior de epifanía, surgieron disturbios que hicieron necesario el restablecimiento de la disciplina del arcano. La humanidad se hizo indigna de la divulgación de los misterios y fue necesario restablecer el reinado de la Ley, de la *sharî'at*.

Resumo aquí al extremo todo el "drama en la tierra". El último Imam del ciclo de epifanía, llamado Honayd, nombra Imam a su hijo, el joven Adán, el Adán del libro del Génesis y del Corán, iniciador de nuestro presente ciclo de ocultación, primera manifestación del *Verus Propheta* en este mismo ciclo. Pero se niegan a reconocerle todos aquellos que en la aurora del nuevo ciclo repiten la rebelión advenida en el pleroma contra el Adán celestial. Están guiados por el que es en ese momento la reaparición del Iblis-Ahrimán, y que se llama Hârith ibn Morra. Ha sido creado de fuego (el fuego de lo esotérico). ¿Por qué debería él inclinarse ante una criatura de arcilla, es decir, sometida a la ley de lo exotérico?

Entonces trata hipócritamente de despertar la compasión del joven Adán: ¿por qué negar a los hombres del nuevo ciclo lo que constituyó la gloria de los humanos en su condición angélica del ciclo de epifanía? Y Adán sucumbe ante ese llamamiento a su generosidad. Comete el error de usurpar, él, simple profeta inicial del ciclo, la misión reservada al futuro y último Imam de ese mismo ciclo, el anunciador de la Gran Resurrección. No fue, pues, por su parte, una rebelión contra la divinidad, sino una obnubilación ante el acto de generosidad que se le solicitaba (por otra parte, esta concepción armoniza con la de la adamología chiita en general, y coincide con la concepción ebonita del Adán *anamártētos*).

Adán, manifestación inicial del *Verus Propheta* en nuestro ciclo, da su nombre a su primer período. Es seguido por otros cinco períodos de la profecía: los de Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Mohammad. Cada uno de estos seis profetas es un *Nātiq*, el enunciador de una nueva ley religiosa (*shari'at*), el mensajero de un nuevo Libro. Serán seguidos de un séptimo *Nātiq*, que en realidad no enunciará una nueva Ley, sino que, según la concepción común a todo el chiismo, revelará el sentido oculto, esotérico, de todas las Revelaciones anteriores: es aquél al que se denomina el *Qâ'im al-Qiyâmat*, el Imam de la Gran Resurrección (*Qiyâmat al-Qiyâmat*). Cada profeta que da su nombre a un período de la profecía es seguido, no por doce Imames, como en el chiismo duodecimano, sino por siete, incluso por varias héptadas de Imames. Cada período del ciclo de la profecía se termina con una *Qiyâmat*, una resurrección menor, que realiza el último Imam del período y que prepara la surrección de un nuevo período, por ejemplo, de Moisés a Jesús, de Jesús a Mohammad. El período mohammadí es el último de ellos. Acabarán, y con él acabarán los siete milenarios de nuestro ciclo, con la parusía del último Imam, anunciador de la Resurrección de las Resurrecciones, es decir, de la Gran Resurrección, el paso a un nuevo *Aiôn*, una nueva edad del mundo. Estos siete períodos corresponden a los Siete Verbos, a las Siete hipóstasis arcangélicas emanadas durante el estupor que inmovilizó al Adán espiritual, el *Anthrôpos* celestial. Esos siete períodos corresponden así a la distancia ideal que éste debe franquear para que sea colmado el intervalo de la "eternidad retardada". Convertido por ese retraso en el Décimo del pleroma, el Adán celestial, el Ángel de la raza humana, se eleva al final de cada ciclo un nuevo grado en la reconquista de su rango inicial, con la ayuda de todos los suyos, es decir, de aquellos humanos que como él han triunfado sobre su Iblis.

El número siete lo volvemos a encontrar en el interior del esquema decádico que nos proponen nuestros autores (Hamîd Kermânî e Idrîs 'Imâdoddîn). Hay tres grados superiores en la jerarquía celestial y en la jerarquía terrenal; hay siete grados que, en ésta, son grados de función activa (pensemos aquí en las diez *Sefîrôt* de la Cábala judía: hay tres *Sefîrôt* superiores y siete *Sefîrôt* de operación). Recordado esto, insistiré

solamente en la red de correspondencias rigurosas que caracterizan al sistema del mundo ismailí.

Hay correspondencia (homología) entre la jerarquía celestial de las diez Inteligencias o hipóstasis arcangélicas y sus cielos o universos respectivos. Hay correspondencia, término por término, entre los grados de la jerarquía celestial y los de la jerarquía esotérica que constituye la estructura de la sodalidad ismailí. Hay correspondencia entre esta doble jerarquía y las siete manifestaciones (no encarnaciones sino epifanías) del *Verus Propheta*, en el curso de los siete períodos de nuestro ciclo. Hay correspondencia, por último, entre esa triple jerarquía y la sucesión de los siete Imames o héptadas de Imames en el curso de cada período del ciclo.

Hay, así, una *longitud* (en la vertical) que constituye la jerarquía permanente en el tiempo de eternidad. Y hay una *latitud* (en horizontal) que constituye la sucesión jerárquica en el tiempo de este mundo⁴.

El sumo interés de la concepción (o de la visión) ismailí de esas correspondencias es que el orden impermanente de sucesión en el tiempo es reconducido por ella al orden permanente de la simultaneidad en el espacio espiritual. Entonces *el tiempo se convierte en espacio*. Lo que aparecía como un período transitorio deviene un lugar permanente en el puro espacio espiritual. Por otra parte, es necesario que el tiempo se convierta en espacio desde el momento en que se habla de una distancia que colmar, que reconquistar. La reconquista del rango espiritual perdido por la humanidad y su Ángel es una *ascensión* progresiva de grado en grado del espacio espiritual. No se trata, pues, de una filosofía de la historia, sino de una historiosofía, lo que es completamente distinto. No se trata de una evolución histórica que no haría más que agravar el "retraso de eternidad", la caída en el tiempo impermanente. Se trata de una *involución* de ese tiempo inestable en el tiempo de eternidad, que es duración absoluta, es decir, absuelta de las vicisitudes del tiempo histórico. Ésa es la reconquista de la eternidad retardada, que se realiza según el ritmo del septenario. Las consecuencias de esta visión son incalculables y todavía no han sido exploradas. Nos invita a pensar en nosotros mismos no ya en el tiempo, como todo nos induce a hacerlo en nuestros días, sino en el espacio, no en el espacio empírico, sino en el espacio de los mundos y los intermundos suprasensibles. Es ahí donde la gnosis ismailí nos ofrece la visión del Templo de Luz del

4 Para estas correspondencias y, en general, para todos los temas tratados hasta el final de este artículo, véase H. Corbin, "Epifanía divina y nacimiento espiritual en la gnosis ismailí", en *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, cit. (N. de los T.).

Imamato, lo que significa la función soteriológica de la imamología como cumplimiento del verbo profético.

4. Imamología y soteriología

Esta ascensión del Ángel de la humanidad a la reconquista de su rango inicial en el pleroma comenzó con el retorno del *Pananthrôpos*, el Adán inicial, primer profeta y primer Imam en la tierra, al término de su ciclo de epifanía. Ese retorno significa su elevación al pleroma, donde ocupó entonces el rango del Décimo Ángel, el Adán celestial, mientras que éste se elevaba así al rango inmediatamente superior a aquel que había marcado el término de su caída. Y en su movimiento ascendente, que no cesará hasta que él mismo (que de Tercero se ha convertido en Décimo) haya recuperado su rango en el recinto de la Segunda Inteligencia, arrastra también a todo el pleroma de las hipóstasis arcangélicas. Cada Imam después de él se eleva igualmente con todos los suyos hacia ese Ángel de la humanidad que es el Adán espiritual; todos se mantienen reunidos en su recinto, hasta que es suscitado el Imam de la Gran Resurrección que marca el final de un ciclo. Entonces todos los Imames de todos los períodos se unen a él, del mismo modo que cada Imam es el soporte de las formas de luz que son las almas de sus adeptos fieles, y que constituyen con él el "Templo de Luz" de su Imamato. Igualmente, cada Imam es un miembro del "Sublime Templo de Luz" del último Imam, el Imam de la Gran Resurrección.

Lo es con todos sus miembros de los que es garante, y todos los Templos de luz de todos los imames devienen juntos una única forma de luz semejante a una de las Inteligencias arcangélicas del pleroma.

Cada vez, el *Qâ'im*, el Imam de la Resurrección, sucede al Décimo Ángel, cuyo rango ocupa, elevándose entonces éste un grado más que le aproxima a su lugar inicial. Cada Gran Resurrección, cada advenimiento de un ciclo, permite así al Ángel de la humanidad aproximarse con todos los suyos al lugar que ocupaba antes del "drama en el cielo". Así, todos los ciclos y los milenarios devienen otros tantos lugares, mundos e intermundos, que reducen, poco a poco, al sobrepasarlos, el "retraso de eternidad" provocado por el entenebrecimiento momentáneo del Adán celestial. Por eso todo acontecimiento terrenal, ya reduzca o agrave ese retraso, no encuentra su explicación más que en su realidad esotérica, es decir, en relación al "drama en el Cielo" cuyo desenlace aproxima, o, por el contrario, retrasa. Ésta es la razón de ser de la *da'wat*, de la "Convocatoria" ismailí y el sentido de la vida para todos aquellos que han respondido a ella desde antes de su condición terrenal.

Vemos así cómo la profetología ismailí tiene su culminación necesaria en la imamología, porque es a ésta a la que incumbe la función soteriológica. Sin la imamología, la profetología estaría privada de la soteriología, y ésta es esencialmente el misterio de lo esotérico, la iniciación al sentido oculto de la Revelación. Esto nos remite a la diferencia radical que separa sunnismo y chiismo, diferencia que no siempre se vislumbra si se carece de una información teológica suficiente. Ahora bien, esta función soteriológica de la imamología, que acabamos de ver en acción en el movimiento ascendente que marca el retorno al rango original perdido, implica esencialmente la imagen del "Templo de Luz" del Imamato, que es a la vez el órgano y el triunfo de la soteriología. ¿Qué sucede finalmente con ese Templo de Luz, que es una noción capital para comprender el concepto ismailí del Imam?

Para comprenderlo es necesario percibir las muy claras reminiscencias maniqueas, que implica el concepto ismailí de Templo de Luz. Nuestros textos ismailíes afirman que en el momento en que el neófito pronuncia el compromiso solemne que le une a la sodalidad ismailí, se une a su alma una forma de luz que permanece a su lado sin fusionarse con ella, es decir, sin confusión de personas, y que resplandece sobre ella como una joya. Esta forma de luz tiene por fuente la "Columna de Luz" que, desde el Principio supremo, se comunica de Inteligencia en Inteligencia de la jerarquía celestial.

Ese recuerdo del motivo de la "Columna de Luz", uno de los temas dominantes de la gnosis maniquea, no puede menos que sorprender, en especial por la identidad del motivo ismailí con el motivo maniqueo de la forma de luz que el elegido recibe, cuando

se agrega a la comunidad maniquea por el acto solemne de renuncia a los poderes de este mundo. Con un lirismo igual al de los maniqueos, los textos ismailíes describen la fuerza de esta Columna de Luz cuya acción, como si tuviera un magnetismo prodigioso, llega hasta las profundidades de los últimos niveles de la sodalidad esotérica para elevarlos de grado en grado y reunirlos en torno al Imam. Dependerá del adepto que esa forma de luz crezca hasta convertirse en una forma resplandeciente que podrá contemplar en el momento de su partida de este mundo. Esa forma es el *alter ego* celestial, el Ángel personal, la "imagen a semejanza del alma", a la que el zoroastrismo y el maniqueísmo dieron el mismo nombre de *Daêñâ*.

El magnetismo de la "Columna de Luz" atrae a todas las formas de luz con sus compañeros de iniciación para que juntas constituyan el "Templo de Luz del Imamato", Templo puramente espiritual, pero que tiene forma humana, en el sentido de que cada una es transferida de grado en grado de ese Templo en función del mérito que el Ángel demiurgo constata en ella, es decir, según lo que ella haya adquirido en este mundo. Unas están en el emplazamiento del corazón, otras en el emplazamiento del cerebro, de los ojos, de las orejas, etc. (Swedenborg). El Templo total de Luz es la "forma de resurrección", el Templo de Luz del último Imam que es el Imam de la Gran Resurrección, y contiene los Templos de Luz de cada Imam, de todos los profetas, de todos los dignatarios (*hodûd*) y gnósticos verdaderos que le han precedido en el curso de los períodos del ciclo.

Cuando dicen que el Imamato es ese Templo de Luz, nuestros autores nos remiten al modelo cristológico de su imamología. Ésta se encuentra en efecto ante el mismo problema que la cristología: ¿cuál es la relación entre la naturaleza divina (el *lâhût*) y la naturaleza humana (el *nâsût* del Imam? Ahora bien, la divinidad del Imam, su *lâhût*, es precisamente ese Templo de Luz constituido por todas las almas de luz, es decir, por todos los niveles de la sodalidad mística, y por tanto, por esa "Columna de Luz" de la que el Imamato es el sostén. En cuanto a la humanidad, su *nâsût*, no es la humanidad común. La imamología tiende aquí a la concepción monofisita. De una manera o de otra, toda gnosis, estando esencialmente atenta a los acontecimientos "en el Cielo", es decir, en el pleroma, traduce la Presencia, no la encarnación sino la epifanía, de lo suprasensible que transfigura todas las cosas del mundo terrenal en términos de *caro spiritualis*. En sentido contrario, pues, de las tendencias que han prevalecido en Occidente, y por razones inversas de las que han determinado la orientación del cristianismo oficial.

5. El horizonte paraclético de la profetología ismailí

Es esta visión del Templo de Luz del Imamato la que, finalmente, nos permite hablar, como en el caso del chiismo duodecimano, del horizonte paraclético de la profetología ismailí. Así como aquellos teólogos chiitas duodecimanos a los que hemos evocado (Haydar Âmolî y otros) identificaron al XII Imam, el Imam actualmente oculto, con el Paráclito anunciado en el Evangelio de Juan, del mismo modo los ismailíes identificaron al Imam de la Resurrección con el Paráclito. Tenemos huellas de ello en la gran "Epístola de recapitulación" que anexionaron a la célebre enciclopedia de los "Hermanos de corazón puro" (*Ikhwan al-Safâ*) en el siglo X. Muy brevemente, hemos señalado sus consecuencias: mientras que para el islam sunnita la historia religiosa de la humanidad está cerrada con la misión profética de Mohammad, que fue el Sello de los profetas, en cambio, para todo el islam chiita, duodecimano e ismailí, el horizonte del futuro permanece abierto. Todavía no está consumado.

Encontramos la afirmación de este hecho, profesada con una violencia explosiva, en un texto muy antiguo, un relato de iniciación ismailí del siglo X titulado "El sabio y el discípulo", y que debo evocar muy brevemente para concluir nuestra charla⁵.

En ella, el diálogo entre el misionero ismailí y el neófito al que él "convoca" alcanza momentos de gran patetismo. Todo está condicionado por la afirmación del sentido esotérico de las revelaciones, afirmación en la que se fundamenta la imamología y que abre el horizonte paraclético. Todos los enemigos de la gnosis, explica el misionero ismailí, todos aquellos que ignoran o rechazan el sentido oculto que es el Espíritu y la vida de las cosas de este mundo, no manipulan más que un cadáver. Aquellos que ignoran o rechazan lo esotérico de la religión han hecho de la religión un cadáver. Ahora bien, no se debe tocar un cadáver, pues no se puede hacerlo sin contraer impureza. Entonces el interlocutor del misionero se ve obligado a reconocer: "Sí, nosotros sólo nos aferramos al solo nombre de la religión". El ismailí proclama entonces con fuerza: "La religión que es sabiduría divina esotérica, es lo que está más allá del Velo que lo protege de forma segura contra los corruptores. [...] Es el nexo entre el Cielo y la Tierra, un nexo continuo y sin ruptura. [...] Es el cable al que se agarran aquellos que buscan un refugio. Es el *Arca de la Sakîna*".

¡Tabût al-Sakîna! La expresión es notable, pues el árabe *Sakîna* es el equivalente del hebreo *Shekhina* (la misteriosa presencia divina en el Santo de los Santos del templo). Hay allí un llamamiento ismailí dirigido a todos aquellos que el Corán designa como

5 H. Corbin estudia detenidamente este relato en "La iniciación ismailí o el esoterismo y el Verbo", *El hombre y su ángel*, Destino, Barcelona, 1994, pp. 83-187. (N. de los T.)

Ahl al-Kitâb, las "comunidades del Libro". Así, los ismailíes, en todos sus libros, han sugerido ese llamamiento. Ya Abû Ya'qûb Sejestânî, en su *Libro de las Fuentes*, explica que el símbolo de la Cruz cristiana encierra el mismo sentido oculto que las cuatro palabras que componen el *tawhîd*, la atestación de la fe islámica, e invita al adepto ismailí a profesar la misma veneración hacia uno y otro símbolo.

Sin embargo, nada igual, en ninguno de los libros ismailíes que he podido conocer, la intrepidez inaudita del misionero ismailí en el relato de iniciación que estoy mencionando. Reprocha a todas las "comunidades del Libro" (mazdeos, israelitas, cristianos) haber querido detener la manifestación del Verdadero Profeta con su propio profeta. Todo musulmán podría estar de acuerdo, pero no lo estará ya cuando nuestro ismailí prosiga: "Y vosotros, los musulmanes, estáis comprometidos en la vía de los que os han precedido. Vuestra comunidad ha heredado el Libro (el Corán) de gentes indignas (alusión a la negación del Imam, desde la muerte del Profeta); ha seguido a cabecillas arribistas; se ha entregado al servicio de maestros que la extravían; se ha envilecido ante orgullosos doctores de la Ley [...] Si pertenece al Creador pronunciarse sobre sus creaciones, pues bien, él abroga lo que le place y mantiene lo que quiere, sin que nadie pueda retrasar su juicio. Pero entonces, ¡por mi vida! ¡Es la pretensión de todos la que se derrumba, la suya y la vuestra! ¡Dios está cada día en una condición nueva! (Corán 55, 29), y no le toca a nadie desmentir o negar su acción, *incluso si cada día suscita un profeta*".

Esta perorata, innecesario decirlo, es verdaderamente explosiva. Pues, ¿cómo conciliarla con el dogma sunnita de que después de Mohammad no habrá ya ningún profeta? Parece que su vehemencia revela un origen anterior a la prudencia observada por los Imames fatímidas. En cualquier caso, está ahí para atestiguarnos la amplitud y la intrepidez de la fe ismailí. Hasta tal punto, si se me permite, que bastaría para convencernos de que nuestras dos charlas no han tratado de curiosidades exóticas, extrañas a nuestro mundo. El contenido de nuestros tratados chiitas e ismailíes les da, creo, un significado actual, trágicamente actual, pues se dirige a todos los *Ahl al-Kitâb*.

Para ser fiel a su espíritu, he intentado señalar numerosas conexiones con la profetología del judeocristianismo, pues, cuando un teólogo chiita discute con un teólogo cristiano, como lo hace, por ejemplo, con la mayor cortesía, en el Ispahán del siglo XVII, Sayyed Ahmad Alavî, discípulo del gran maestro de teología Mîr Dâmâd, es siempre para reconducir a su interlocutor cristiano a una concepción del cristianismo que en líneas generales es la de la literatura llamada clementina y del Evangelio de Bernabé. Por eso he querido marcar las conexiones entre cierta cristología y la

imamología, porque ésta presupone aquélla. En pocas palabras, la imamología cumple en la teología chiita la función de la cristología en la teología cristiana. Los teólogos chiitas se han encontrado ante los mismos problemas, pero para quedarse con soluciones que corresponden a las que habían sido anatemizadas por los concilios. Es así como la imamología chiita duodecimana correspondería más bien a una cristología de tipo ebionita o nestoriano. ¡Hay algo semejante a un nestorianismo chiita! Pero la imamología del ismailismo reformado de Alamut en lengua persa, como ya también la imamología fatímida, tiende a recuperar una cristología de tipo monofisita.

Al mismo tiempo también podemos comprender por qué la profetología del *Verus Propheta* no puede llegar a su final más que bajo el horizonte paraclético. Sin duda los teólogos sunnitas, por su parte, pudieron identificar al profeta Mohammad con el Paráclito anunciado por Jesús (también Mani, como Iluminador perfecto, Revelador supremo, había sido objeto de la misma identificación por parte de los maniqueos). Pero esto equivale siempre a poner al Paráclito-Espíritu Santo en el pasado. Y es esto lo que no puede soportar la conciencia chiita, iluminada por la espera del Imam por venir. Señalé en mi anterior conferencia cómo la periodización chiita de las edades del mundo se armonizaba con la que debemos a Joaquín de Fiore y los joaquimitas, cuya influencia fue tan considerable en el pensamiento occidental.

Por desgracia, no tengo la impresión de que nuestras investigaciones teológicas y filosóficas en Occidente quieran estar atentas a esas conexiones y a esas consonancias. Sin embargo, éstas encierran algo muy grave, lo que me ha hecho pronunciar hace un momento las palabras "trágicamente actual", y creo poder decirlo después de haber pasado más de un cuarto de siglo en Irán, en familiaridad con el mundo espiritual iraní. Sabemos que nuestras ideologías sociopolíticas modernas son la laicización y la secularización de sistemas teológicos anteriores. El islam en su conjunto no podía asimilar esos sistemas teológicos elaborados en el curso de los siglos por el pensamiento cristiano. Ahora bien, he aquí la aplastante paradoja de nuestros días: Nos podemos preguntar si, en parte y bajo ciertos aspectos, bajo el peso del impacto occidental el mundo islámico no está en vías de recibir, bajo la forma laicizada de ideologías postcristianas, lo que se había rechazado en su forma teológica anterior. Sin duda son todavía muy pocos los que tienen conciencia de esta paradoja, pero es ahí donde amenaza el peligro de descomposición que constituye toda ideología sobrevenida desde el exterior a una conciencia que no la ha secretado.

Entonces, quizá, lo que ha sido el tema de nuestras dos conversaciones parecerá apto para permitir finalmente un verdadero encuentro teológico y filosófico entre los *Ahl al-Kitâb*, aunque no hubiera más que un puñado de personas para asumir esta tarea.

Estamos, en efecto, ante una opción: o bien afrontarla conjuntamente, nosotros, todos los *Ahl al-Kitâb* retomando juntos nuestra aventura teológica desde los orígenes, para que, en lugar de separarnos, la aventura nos reúna esta vez, o bien entregarnos a una carrera agotadora y perdida de antemano por recuperar ideologías que se nos escapan y que no pueden más que agravar el retraso de eternidad de que hablan nuestros autores ismailíes.

En este último caso, temo que no haríamos sino dar definitivamente la razón a las célebres palabras de Chesterton: "El mundo está hoy día lleno de ideas cristianas ... ¡que se han vuelto locas!".

París, 21 de enero de 1975.

III

Rûzbehân Baqlî de Shîrâz¹

A principios de este mes de noviembre hemos podido leer entre las informaciones ofrecidas por un periódico vespertino de Teherán que, a iniciativa del Anjoman-e Athâr-e Melli, se acababa de proceder a la realización de unos trabajos con carácter de urgencia para preservar de la ruina definitiva el santuario, el Arâmâgh, de Shaykh Rûzbehân en Shîrâz. Ciertamente, no nos hemos reunido para comentar el periódico de la tarde, pero una pequeña noticia como ésa nos puede inspirar una reflexión que no creo que esté marcada por un pesimismo excesivo: ¿en cuántos lectores el recuerdo de Rûzbehân, promovido repentinamente al rango de actualidad, habrá evocado algo preciso? Evidentemente, en algunos, especialmente entre aquellos que tienen alguna relación con el sufismo. Pero pienso que nuestra conferencia de esta tarde es la primera ocasión de celebrar a Rûzbehân en lengua europea. En este sentido, desearía que todos aquellos que han puesto su confianza en nosotros viniendo hasta aquí, se encuentren desde ahora entre el número de esos iniciados. Es un deseo que formulo con tanto más fervor cuanto que entre todas las figuras representativas de la espiritualidad de Irán, la persona y la obra de Rûzbehân son de una importancia primordial. Mi colega y amigo, el profesor Mo'în, y yo hemos consagrado un trabajo de varios años a restaurar un primer monumento de esta obra. Lo que voy a tratar de transmitir, se encontrará formulado más explícitamente en el próximo volumen de la "Bibliothèque Iranienne", que contiene la obra persa que Rûzbehân tituló el *Jazmín de los Fieles de amor*.²

Cuando se trata de presentar por vez primera una biografía y una obra tan representativas como las de Rûzbehân, nos encontramos inmediatamente y de forma indefectible ante las mismas dificultades: carecemos de coordenadas. sin duda vemos cómo en nuestros días se multiplican los coloquios para acercar con buena voluntad Oriente y Occidente; pero parece que, con mucha frecuencia, no se llega hasta el fondo de las cuestiones esenciales. Para penetrar en ellas sería necesario, en primer lugar, que nos abriéramos recíprocamente el acceso a los textos en que se ha expresado una impresión del universo, una imagen del mundo, una búsqueda de lo divino, en suma,

1 Conferencia pronunciada en el Instituto Francés de Teherán, el jueves 27 de noviembre de 1958. Para más detalles sobre Rûzbehân puede consultarse H. Corbin, "Rûzbehân Baqlî et le soufisme des fidèles d'amour", en *En Islam iranien*, cit., vol. III, pp. 7-146. (N. de los T.)

2 Este volumen está desde hace años agotado, pero la traducción francesa del texto, realizada por H. Corbin, ha sido publicada en una nueva edición: *Le jasmin des Fidèles d'amour*, Verdier, Lagrasse, 1991. (N. de los T.)

habría que llegar a aquellos problemas de los que unos y otros somos herederos. En tanto no hayamos realizado esta tarea de conocimiento recíproco, nos limitaremos a monologar cortésmente los unos delante de los otros. Pasar al diálogo sería tarea de los filósofos, si éstos no estuvieran con tanta frecuencia absorbidos por los programas convencionales, cuando no se dejan fascinar por las corrientes de moda del momento.

Entretanto, si se quiere penetrar en el fondo de esas cuestiones, uno pasa a ser considerado como "especialista". Verdaderamente, ¿qué se puede pensar de una situación cultural en la que el esfuerzo consagrado a comprender una experiencia humana cuyo ejemplo puede informar el destino más personal de cada uno, aparece como un interés propio de "especialistas"?

El caso de Rûzbehân, tal como se ofrece a nosotros, puede ilustrarnos sobre esa dificultad. Nació en 522/1128 en Pasâ, pequeña ciudad situada a unos 140 kilómetros al sudeste de Shîrâz. Su nombre es de pura consonancia iraní (significa "de destino feliz", "cuyo día es feliz"). Es un nombre que fue habitual en las provincias de Tabarestán y Daylam, de donde era originaria su familia. Y nada en aquella familia, según el propio testimonio de Rûzbehân, hacía prever la eclosión de una vocación mística como la suya. Dejó este mundo en Shîrâz en 606/1209. Su larga vida cubre casi la totalidad de ese espacio de tiempo que en Occidente designamos como el siglo XII. ¡Y bien! Si preguntáramos a un joven estudiante occidental de filosofía sobre el siglo XII, estas dos palabras despertarían en él la idea de escuelas filosóficas y espirituales precisas. Es de temer que le cogeríamos desprevenido si le preguntáramos qué sucedía, en esa misma época, en Irán en cuanto a la historia de la filosofía y la espiritualidad. Y quizás fuera peligroso plantear la pregunta recíproca a un estudiante oriental.

Pero hay algo peor. Cedemos a la ilusión de que establecemos relaciones de contemporáneos, o que nos volvemos contemporáneos unos de otros, simplemente manipulando las tablas de comparaciones entre la era islámica y la era cristiana, por ejemplo, y convirtiendo aritméticamente las cifras de los años. Tal operación concierne al tiempo del calendario, es decir, el tiempo físico, continuo y cuantitativo, objetivo e impersonal, el de los años en que "caen" los acontecimientos que vivimos. Pero antes de "caer" ahí, nuestro ser interior modaliza su tiempo propio, un tiempo cualitativo puro, el de las almas, discontinuo, irreductible a las cuantificaciones del calendario. El problema no es, pues, para cada uno "vivir con su tiempo", "caminar con su tiempo", según la expresión trivial y tanto más engañosa cuanto que nos invita en realidad a ser no de vuestro tiempo, sino del tiempo de todo el mundo. En ese plano, es imposible establecer los sincronismos que condicionan toda comprensión mutua. Si, como hombre del siglo XII, Rûzbehân nos parece infinitamente lejano, eso quiere decir que nunca lo encontraremos. Si, en cambio, su tiempo propio está en sincronía con el nuestro, el encuentro ya se ha producido. Por eso, no nos apresuraremos a transponer en términos de cómputo las cualificaciones históricas a las que estamos acostumbrados. El término *medieval*, por ejemplo, expresa mucho menos una cuantificación del tiempo que un cierto tiempo cualitativo. A partir de ahí, no es del todo seguro que los límites entre los que tenemos la costumbre de inscribirlo tengan un sentido trasladable. No es del todo

seguro que podamos hablar en el mismo sentido de una Francia medieval, por ejemplo, y de un Irán medieval, como si fuera un puro asunto de equivalencias establecidas en el tiempo físico del calendario.

Una vez tomadas estas precauciones, los sincronismos que pueden ayudarnos a situar a la persona y la obra de Rûzbehân cambian de sentido según que los pidamos a su contexto iraní o a un contexto que el propio Rûzbehân no podía prever. En efecto, un estudio de mística comparada encontrará a Rûzbehân contemporáneo de familias espirituales que desbordan ampliamente el marco del siglo XII.

En cambio, si se tratara de sacar del apuro al estudiante interrogado al azar acerca de los hechos *espirituales* del siglo VI de la Hégira en Irán, aquéllos a los que en general es indiferente la gran historia política, yo le señalaría esto: se están realizando o preparando grandes cosas. En el extremo oriental del mundo iraní, en el Khwârezm, el sufismo, bajo el impulso del gran maestro Najmuddîn Kubrâ, toma una dirección a la vez especulativa y experimental que lo separa profundamente de los ascetas piadosos que habían tomado el nombre de sufíes en los primeros siglos del Islam. Atento a las visiones de luces coloreadas que revelan al místico su grado de avance espiritual, relacionándolas respectivamente con los siete centros u órganos de la fisiología sutil, y cada uno de éstos con un profeta, el sufismo realiza una interiorización radical basada en una exégesis esotérica del Corán sumamente compleja³.

Ante el empuje de las invasiones mongolas, los discípulos de Najmuddîn Kubrâ se vuelven hacia Occidente. Entre ellos figuran algunos de los nombres más prestigiosos del sufismo iraní: Najm Dâyeh Râzî, Sa'doddîn Hamûyeh, 'Azîzoddîn Nasafi, 'Alaoddawleh Semnânî, etcétera.

Volvemos con ellos progresivamente hacia el oeste. En Nishâpur, encontramos al gran poeta Farîdoddîn 'Attâr elaborando sus grandiosas epopeyas místicas. Todavía más al oeste, entre Qazvin y el mar Caspio, en el castillo fuerte de Alamut, el 8 de agosto de 1164 se proclama la Gran Resurrección, el acontecimiento del puro islam espiritual por el que el ismailismo iraní asume en adelante el sentido de una religión de salvación personal y resurrección espiritual. Por último, es en este mismo siglo de la Hégira cuando un joven filósofo, entusiasta y temerario, Shihaboddîn Yahyâ Sohravardî, se atreve a acometer una gran tarea: restaurar la sabiduría del antiguo Irán, la antigua doctrina de la Luz y las Tinieblas, en el contexto de los problemas filosóficos y teológicos surgidos de los datos islámicos y de la herencia de la filosofía griega en el islam. Aunque la venganza de los doctores de la Ley le hiciera morir la muerte de los mártires, en Alepo, en la flor de su juventud, a los treinta y seis años de edad, en 587/1191, su obra marcó una huella indeleble en todo el futuro de la filosofía de Irán. La obra del Shaykh al-Ishrâq determinó una forma nueva del avicenismo; se percibe su influencia en toda la escuela de Ispahán, en la época safávida, en Mîr Dâmâd, Mollâ Sadrâ y, más cercano a nosotros, en el siglo pasado, en Hâdî Sabzavârî. Y mientras que el joven maestro, audaz resurrector en el islam de la teosofía del Irán antiguo, tenía tiempo de nacer y acabar su vida demasiado breve, Shaykh Rûzbehân proseguía su larga carrera espiritual en el sur de Irán, en Shîrâz.

2. Rûzbehân en Shîrâz

3 Corbin estudiaría extensamente este tema años más tarde. Véase *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000. (N. de los T.)

Para representarnos la trayectoria de esa vida, y sobre todo para ver nacer sus primicias, disponemos de un documento excepcional. En obra titulada *Kashf al-asrâr* (*El desvelamiento de los secretos*), Rûzbehân nos dejó su propio *Diario espiritual* con el relato de sus etapas místicas y sus experiencias visionarias. Felizmente, dos de sus manuscritos han llegado hasta nosotros.

Tales documentos son raros; habría que traer a colación aquí una obra similar de Nâjm Kûbrâ, algunos relatos místicos de Sohravardî o las confesiones extáticas de Mîr Dâmâd. En Occidente, se ofrecería un término de comparación en el *Diarium spirituale* del gran místico visionario Emmanuel Swedenborg. Semejantes textos, que son fuentes de un valor inapreciable para la fenomenología de la mística, no nos autorizan en absoluto a hablar de esquizofrenia; lejos de eso, lo que distingue entre otras cosas al místico auténtico es la conciencia que diferencia con una lucidez perfecta los acontecimientos vividos por él en el estado intermedio y los que entran en la trama de la normalidad cotidiana.

La redacción de esta obra, tan rica en temas de meditación y de éxtasis, fue provocada por la demanda de un amigo que había preguntado a Rûzbehân sobre sus inicios en la vida espiritual. "Tenía yo quince años -escribe en respuesta a ese amigo al principio del libro- cuando se produjo en mi corazón el comienzo de esas cosas misteriosas. Tengo ahora cuarenta y cinco. ¿Cómo recuperar desde entonces, oh amigo mío, lo que se te escapa, a saber, los secretos de mis revelaciones místicas y las condiciones sutiles en las que viví mis experiencias visionarias? No obstante, evocaré para ti algunas cosas que me fueron desveladas en los días de mi pasado". Rûzbehân reúne entonces sus recuerdos lejanos: "Nací entre ignorantes, entre personas que eran víctimas de la inconsciencia y el error, groseras y vulgares, semejantes a asnos que huyen asustados ante un león (Corán 74, 51). Contaba tres años de edad cuando surgió esta pregunta en mi corazón: ¿dónde está tu Dios y el Dios de las criaturas? Ocurrió que teníamos una mezquita al lado de nuestra casa. Cierta día, vi allí a unos jóvenes y les pregunté: ¿Conocéis a vuestro Dios? Ellos me respondieron: se dice que no tiene pies ni manos. Efectivamente, había oído decir a sus padres que el Dios Altísimo está desprovisto de miembros y de órganos. Pero habiendo planteado esta pregunta, he aquí que me sentí trastornado de emoción y me puse a correr. Me sucedió algo parecido a los resplandores del recordar y a las repentinamente vislumbres que se abren en la meditación, pero, claro está, entonces no podía comprender verdaderamente lo que sucedía. Cumplí los siete años. Entonces mi corazón se prendó de la práctica del *dhikr*, es decir, la letanía reiterada de una fórmula de meditación libremente elegida o bien transmitida por un shaykh. Emprendí la búsqueda de mi secreto (*sîrr*) e hice su aprendizaje".

Sîrr, "secreto": éste es uno de los términos característicos de la psicología del sufismo; designa el órgano más sutil. Podemos traducirlo, más o menos exactamente, por "conciencia subliminal", o, mejor, por "transconciencia". En realidad, cuando se pronuncia la palabra, el sufí piensa en lo que es el alma del alma (*jân-e jân*), el "amado interior" (*mashûq-e bâtin*), que es en efecto su secreto más personal, la *qibla*, el centro de orientación de sus deseos más íntimos.

"Más tarde -prosigue Rûzbehân- nació en su corazón el amor de ardiente deseo ('ishq), y sentía que mi corazón se fundía en este amor. Todo ese tiempo lo pasé en una profunda nostalgia, pues mi corazón se hundió entonces en el océano del recuerdo de mi preexistencia eterna y en el olor de los perfumes del mundo celestial. Más tarde, surgieron en mí las bruscas intuiciones de éxtasis fugitivos, sin conmoción física, aunque una cierta dulzura invadía mi corazón, mientras las lágrimas brotaban de mis ojos. No comprendía lo que me sucedía; no percibía más que mi memoración de Dios en el presente".

De etapa en etapa, entre los doce y los quince años, podemos seguir el progreso del joven muchacho destinado a ser un gran shaykh sufí. Aparece un rasgo, característico ya de una espiritualidad que percibe en el misterio de la belleza la teofanía (*tajallî*) por excelencia: "En aquella época -escribe Rûzbehân- veía a todos los seres como transfigurados en hermosos rostros, y mientras se me presentaban así, su belleza me inspiraba el gusto por los retiros meditativos, los salmos confidenciales (*monâjât*), las prácticas de devoción y las visitas a los santuarios más eminentes de los shaykhs sufíes". Por otra parte, en el alba de la adolescencia, a los quince años, tiene lugar una serie de acontecimientos decisivos, como la iniciación espiritual personal que Rûzbehân no debe a ningún maestro de este mundo. Aparece en su conciencia la aspiración característica del sufismo: verificar mediante una experiencia mística personal el testimonio de la experiencia profética. Una voz interior sugiere al adolescente que es un profeta *nabî* (no, ciertamente, un *nabî morsal*, un profeta enviado, y menos aún enviado con un Libro, sino un *nabî* sin más). Él se declara incompetente: el estado de *nabî* es incompatible, piensa, con las imperfecciones que supone un cuerpo de carne. Se anuncia ya el acontecimiento interior que decidirá toda su vida. Observémoslo bien: el joven Rûzbehân ignora todavía todas las dificultades teológicas que se han acumulado alrededor del *tawhîd*, la profesión de fe que enuncia la concepción monoteísta del islam. Sería todavía incapaz de enunciar la diferencia entre el *tawhîd* exotérico, el monoteísmo tal como lo entiende la religión oficial y legalitaria, y el *tawhîd* esotérico, el "teomonismo" tal como lo comprende experimentalmente la teosofía del sufismo. Y sin embargo, como ya ha encontrado la vía de su secreto personal, el alma de su alma, la experiencia decisiva se presentará como un primer enfrentamiento con el temible problema.

Una noche, después de la cena, deja y casa y se dirige hacia cierto punto del desierto que rodea Shîrâz, con la intención de realizar allí sus abluciones para la oración. "Súbitamente -escribe- escuché el sonido de una voz dulce. Mi conciencia íntima (*sîrr*) y mi ardiente deseo (*shawq*) se sobresaltaron. Grité: ¡Eh! ¡Hombre de la voz, espérame! Subí a una colina próxima y me encontré en presencia de un personaje de gran belleza, como la apariencia de los shaykhs sufíes. Yo era incapaz de decir nada. Él mismo pronunció algunas palabras referentes al *tawhîd*. No comprendía, pero experimentaba simultáneamente una gran angustia y un amor insensato". El joven se queda así una parte de la noche en el desierto, fuera de sus sentidos. Después vuelve a su casa, donde permanece "hasta la mañana -dice- presa de emoción y de inquietud, con suspiros y lágrimas. [...] Después, me sosegué. Me pareció que esto había durado horas y horas". Una hora más permanece sentado, meditando. Luego, cediendo a la violencia de la emoción, se levanta, hace un paquete con todas sus cosas, que arroja a un rincón, y se va al desierto. "Estuve en ese estado, escribe, durante año y medio, nostálgico, estupefacto, transportado de emoción. Cada día estaba marcado por grandiosas visiones de éxtasis y por las visitaciones repentina de los mundos invisibles. En el curso de esas visiones, los

cielos y la tierra, los desiertos y las plantas, todo se me aparecía como luz pura. Luego, conocí un cierto sosiego".

Estos "toques divinos" que le suceden desde la infancia, esa aptitud visionaria de transfigurar los seres y las cosas en rostros de belleza, esa capacidad emotiva que excede ampliamente los límites conocidos por la psicología corriente, todo lo que configura la persona de Rûzbehân, está ya presente en el adolescente.

En el curso de una visión en la que todo el universo se le aparece como una luz resplandeciente, sobreabundante, inmensa, escucha desde el centro de esa luz una voz divina que le llama siete veces en lengua persa: "¡Oh Rûzbehân! Yo te he elegido para ser un Iniciado, un 'Amigo' (*walâyat*), te he escogido para el amor, tú eres mi Amigo. No cedas al temor, no cedas a la tristeza, pues yo soy tu Dios y cuido de ti en todo cuanto te propones". Secuencia, pues, notable: como para sugerirnos que la noción sufí de iniciación espiritual (*walâyat*) debe ser lo que es en el pensamiento director y fundamental del chiismo, he aquí que esta mención encuentra su prolongación en otra visión donde se pronunciará el nombre del I Imam, Alî ibn Abî-Tâlib. "Aquella vez -escribe Rûzbehân- me pareció en mi visión que yo estaba en la montaña del Oriente, y había allí un grupo de ángeles. De Oriente a Occidente había un mar inmenso; no veía nada más. Entonces los ángeles me dijeron: "Entra en el mar y nada hasta Occidente". Entré en el mar y empecé a nadar. Cuando llegaba al poniente del Sol, a la hora de su ocaso [...] vi un grupo de ángeles en la montaña de Occidente. Estaban resplandecientes por el fulgor del sol poniente. Me gritaron: "Nada, no tengas miedo". Cuando finalmente llegué a la montaña, entre ellos, me dijeron: "Nadie había cruzado este mar antes que tú, aparte de Alî ibn Abî-Tâlib".

Cuando nos preguntamos sobre las relaciones iniciales y las conexiones esenciales entre sufismo y chiismo, no debemos olvidar nunca el alcance implícito de este testimonio. Al mismo tiempo aprenderemos también tal vez algo sobre la identidad del misterioso personaje cuya hermosa aparición al caer la noche, en el repliegue de una colina, en el desierto de los alrededores de Shîrâz, provocó en el joven Rûzbehân el choque decisivo. Esta peligrosa travesía hasta el Occidente del Sol, en los confines de la región de las Tinieblas, nos recuerda algo: uno de esos relatos-arquetípicos de los que la experiencia de Rûzbehân debe ser considerada a su vez como una exemplificación notable. Sin duda la evocación del Imam nos sugiere el progreso del alma penetrando en la noche del sentido esotérico de las Revelaciones (el *bâtin-e nobowwat*) para encontrar allí la luz de su resurrección. Pero hay, como en sobreimpresión, el tema de la Búsqueda de la Fuente de la Vida, el Agua de la inmortalidad, que encuentra aquel que tiene el valor de afrontar las Tinieblas, búsqueda cuyas figuras legendarias son Alejandro, que se extravía, y Khezr, que la alcanza. ¡Khezr (Khadir)! El misterioso profeta que tan pronto forma pareja con el profeta Elías, como se identifica con él, como también, en algunos chiitas, se identifica con el "Imam oculto". Superior a los profetas legisladores (es incluso el iniciador de Moisés, sura 18), su papel en el sufismo es de la mayor importancia; de siglo en siglo, su presencia se transparente desde el mundo del Misterio; él es el maestro personal de todos aquellos que no tienen iniciador ni maestros terrenales. Un discípulo de Khezr, como Rûzbehân, como Ibn 'Arabî, como tantos otros, es un sufí que, anteriormente a todo contacto con un maestro humano, a toda filiación histórica terrenal que pasa por sucesivas generaciones humanas, recibe su filiación

directa de aquel que reconocieron como su único maestro todos aquellos que no han tenido maestro humano. La filiación, la iniciación por Khezr, tiene pues un significado *transhistórico*, y por ella la religión mística escapa a toda posible socialización; es un acontecimiento que se realiza, como un comienzo absoluto, en el tiempo psicoespiritual puro, el tiempo en el que vemos al joven Rûzbehân vivir en estado visionario su experiencia iniciática.

Todo indica que Rûzbehân reconoce al misterioso personaje que una primera vez había provocado su emoción a propósito del *tawhîd*, en la persona de Khezr, al que encuentra después.

Todavía en su adolescencia, en una época, nos dice, en que era aún ignorante de las altas ciencias teosóficas, encuentra a Khezr en el curso de una de sus visiones. Khezr le da una manzana, diciéndole: "Cómela entera, pues es la cantidad que yo he comido". El símbolo es transparente: Rûzbehân debe convertirse iniciáticamente en lo que el propio Khezr es. "Y me pareció -dice- que, desde el Trono hasta las Pléyades, había un mar inmenso; no veía nada más. Era semejante a la irradiación del Sol. Entonces mi boca se abrió a mi pesar y en ella entró todo el contenido de aquel mar de luz; no quedó de él una sola gota que yo no hubiera absorbido". La llegada de Khezr a la Fuente de la Vida se ejemplifica aquí con fidelidad en el caso de su discípulo, por el que es vivida como la absorción de un Agua de luz. Por esta iniciación, Rûzbehân alcanza el "Khezr de su ser". Existe un vínculo esencial entre la idea del maestro espiritual personal, el personaje de Khezr, y la idea del Gemelo celestial, *Spiritus rector* (en el maniqueísmo), el "Testigo en el Cielo" de que habla Najmoddî Kubrâ, el Yo espiritual transcendente, nuestro yo en "segunda persona", aquel que hay que entender en la célebre sentencia: "Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor".

Realizar experimentalmente esa frase es, en efecto, esto: ser discípulo de Khezr, alcanzar el "Khezr de tu ser", el "alma de tu alma". Otra visión con la que acabaremos nuestra breve investigación referente a la iniciación espiritual de Rûzbehân nos lo confirmará: dos personajes le acogerán, y a él le parecerá que es él mismo a su propia imagen y semejanza. Pero hay más. Llegado a esa etapa de iniciación, Rûzbehân se convertirá en uno de los siete *Abdâl*. Éste es otro término técnico; se refiere a un grupo de personas que forman la cúspide de una jerarquía mística invisible, determinada únicamente por el estado espiritual de sus miembros y que asume una función fundamental en el esoterismo sufí. Esta jerarquía esotérica comprende un número determinado de personas (360, por ejemplo, que corresponde a los 360 grados de la Esfera, pero hay muchas variantes y amplificaciones), que se sustituyen unas a otras para asumir sucesivamente el mismo papel tutelar y que constituye como un plano de

permanencia histórica; están repartidas tanto en los intermundos como en nuestro mundo terrenal, invisiblemente, y no son conocidas, y de manera excepcional, más que por un pequeño número. Tienen por centro al Sabio perfecto, el "Polo de los Polos" (en términos chiitas, el "Imam oculto"). Un tratado de Rûzbehân nos enseñará enseguida lo que quieren decir los teósofos del sufismo cuando afirman que si esas personas y el Polo de los Polos llegaran a dejar de existir, cosa imposible, todo nuestro mundo se abismaría en una catástrofe definitiva. En pocas palabras, la idea de esta jerarquía mística, así como su composición, se relacionan a la vez con la imamología chiita y con un simbolismo astronómico muy antiguo, es decir, una *Imago mundi* de la que el mundo astral y el mundo espiritual son dos exemplificaciones homólogas. Es lo que nos enseñará la visión ejemplar en el curso de la cual Rûzbehân se siente promovido al rango de los *Abdâl*.

Visión ejemplar, pues encontramos en ella todos los temas arquetípicos que cabría esperar. Hay, en primer lugar, un rito de ascensión interior, símbolo conocido de todos los rituales de iniciación. La totalidad de las criaturas se le revelan a Rûzbehân reunidas en una casa. Sin embargo, hay un muro y no puede llegar hasta ellas. Sube entonces a la terraza de su propia casa y allí ve, con la apariencia de su propia persona (rasgo significativo de la iniciación en la conciencia de sí mismo), a dos shaykhs muy bellos que le sonríen y que por su aspecto parecen ser sufíes. Observa una marmita colgada, bajo la cual arde un fuego sutil y puro, sin humo, alimentado por hierbas olorosas.

Uno de los dos shaykhs coge un mantel, lo despliega; aparecen algunos panes de trigo puro y una escudilla de graciosa forma. Rompe uno de los panes en la escudilla, y luego vierte en ésta el contenido de la olla: "Era -dice nuestro místico- como una especie de aceite, pero muy sutil, de una naturaleza completamente espiritual". Después, los tres juntos consumen una especie de comida de comunión.

Este ceremonial de iniciación vivido en el estado visionario lleva así consigo el anuncio de acontecimientos perfectamente *reales*, pero que se realizan en el plano de una *realidad* distinta a la realidad física e histórica material. Y la escena termina aportando a Rûzbehân la revelación de que él pertenece ya a esa jerarquía mística cuya estructura se corresponde con las configuraciones celestiales. Uno de los dos shaykhs le pregunta: "¿Sabes lo que había en la olla?". No, no lo sabe. "Era -le dice el shaykh- aceite de la Osa Mayor que habíamos recogido para ti". "Cuando salí de mi visión -declara Rûzbehân- medité sobre estas palabras, pero no fue sino al cabo de un cierto tiempo cuando comprendí que aludía a los siete 'polos' (*aqtâb*) del pleroma celestial (*Malakît*), y que Dios me había concedido la substancia pura de su grado místico, a saber, el rango de los Siete que están repartidos invisiblemente por la faz de la tierra". Entonces

Rûzbehân tomó la costumbre de contemplar todas las noches las siete estrellas de la constelación; le parecen siete orificios, los "siete orificios del Trono", y "he aquí que una noche -dice- vi que estaban abiertos, y vi a Dios, que se me manifestaba por esos orificios. ¡Dios mío!", grité, '¿qué es esto?'. Y Aquel que sobrepasa toda comprensión me dijo: 'Yo me manifiesto a ti por estas aberturas, ellas forman siete mil umbrales hasta el umbral del sublime pleroma angélico (*Malakût*). Y he aquí que me muestra a ti por todas a la vez".

Habría que meditar atentamente los cientos de visiones que conmemora este *Diarium spirituale* para penetrar hasta el secreto de su amor apasionado por la belleza, de su adoración extática ante los rostros de belleza, pues esos rostros ya los ha contemplado en otro mundo: son los espejos donde se le muestra la Belleza preeterna. En este secreto, se origina en él el sentido de la anfibolia (*iltibâs*) de lo visible, la multiplicación de los símbolos que descifra sin caer nunca en la trampa. Vive en contacto cotidiano con el mundo celestial, en una intimidad que le revela sus suntuosos esplendores, la magnificencia de seres de dulzura que permanecen invisibles a la percepción común: ángeles adornados de una belleza a la vez tierna y sobrehumana, profetas, húries, jardines y músicas celestiales, un mundo de una belleza que nuestra imaginación apenas puede concebir. Y, como dominante, los repetidos esplendores de auroras enrojecidas, la profusión de jardines de rosas, rosas blancas y rosas rojas, umbrías de rosaledas, la Presencia divina fulgurante en el resplandor de una rosa roja. El tabique opaco, el muro de duda que se interpone para el común de los hombres entre esta vida y el más allá, entre el mundo de la tierra y el mundo del Ángel, se elucida para Rûzbehân hasta la perfecta transparencia. Dos figuras, por ejemplo, obsesionan en general al creyente devoto: Nâkir y Monkir, los dos ángeles que deben ir a buscarle e interrogarle a la tumba. Pero he aquí que en el curso de una de sus visiones, Rûzbehân ve, en una clara anticipación, a Nâkir y Monkir como dos jovencitos, bellos y graciosos músicos, tocando el rabel en la cabecera de su propia tumba, y le dicen: "Estamos enamorados de ti. De esta manera vendremos a buscarte a la tumba". "Entonces -dice Rûzbehân- todo temor se desvaneció en mí".

De aquí en adelante está investido de una iniciación espiritual plena que no debe a ningún maestro humano. Puede entonces partir en busca de su familia espiritual en la tierra. Se siente cada vez más atraído por la compañía de los sufíes. De Shîrâz, cuando cuenta aproximadamente veinte años, vuelve a Pasâ, su país natal; encuentra allí al que fuera entonces su primer shaykh, su primer guía humano. Luego se preocupa por adquirir una formación regular en las ciencias tradicionales, y aquellas obras cuyos manuscritos han llegado hasta nosotros testimonian que no había descuidado en absoluto el ciclo de los estudios teológicos. Después, emprende los largos viajes que normalmente implican la formación de un suffí: a Kermán (sudeste de Irán), a Iraq, el Hidjâz, estando marcada su estancia en La Meca por un acontecimiento memorable. A pesar de la detallada biografía que redactó su bisnieto, es difícil establecer una cronología precisa. Por lo demás, el interés fundamental para nosotros es su establecimiento definitivo en Shîrâz. Al salir de la gran conmoción espiritual de su juventud, había deseado vivir en un *khângâh* (se designa así un "alojamiento" de sufíes o "priorato"); fue de uno a otro. Este deseo no podía quedar plenamente satisfecho más que por la fundación de su propio *khângâh*. Lo hizo construir en Shîrâz cerca de la puerta Khadâsh ibn Mansûr, en el año 560 de la Hégira (1164/1165), el mismo año en que nacía en Murcia, Ibn 'Arabî, uno de los mayores teósofos místicos de todos los tiempos, y el día del aniversario de la proclamación de la Gran Resurrección de Alamut un año antes. Existen sincronismos extraordinarios.

Durante más de cuatro generaciones, el *khângâh* de Rûzbehân iba a ser para Shîrâz un foco de vida espiritual, un centro de sufismo de considerable importancia. Allí llegaban gran número de discípulos de todas las regiones. Por eso, lo mejor que podemos hacer para seguir la vida y enseñanza de Rûzbehân de Shîrâz es leer sus libros. No nos faltan testimonios de amigos y discípulos directos que nos hacen conocer ciertos rasgos de su aspecto externo. Uno de ellos, por ejemplo, nos dice que el rostro de este amante místico era de una extrema belleza, belleza tal que bastaba mirarlo para sentirse apaciguado y consolado. "Sobre su frente luminosa -se nos dice- aparecía la huella de la intimidad divina, y el resplandor interior de su persona se hacía visible en ese reflejo". Desde esta perspectiva se nos muestra también todo el sentido de una anécdota que todos los biógrafos han repetido uno tras otro. La primera vez que Shaykh Rûzbehân se dispone a subir al púlpito para cumplir la función de predicar que asumió durante muchos años en Shîrâz, escuchó a una madre que daba este consejo a su hija: "Hija mía, ponte el velo, no muestres tu belleza a nadie, no sea que se convierta en objeto de desprecio". Entonces, Shaykh Rûzbehân se detuvo y dijo: "¡Oh mujer! La belleza no puede soportar ser secuestrada en la soledad; todo su deseo es que el amor se una con ella, pues en la preeternidad, la belleza y el amor intercambiaron juramento de no separarse jamás".

Es lógico que un ser tan emotivo fuera también músico y adoptase una actitud positiva con respecto a la práctica del concierto espiritual (*samâ'*) que muchos otros sufíes, como sabemos, tuvieron por sospechoso. Rûzbehân fue un adepto ferviente hasta los últimos años de su vida. Pero a partir de un momento ya no tuvo necesidad de la mediación de los sonidos sensibles; percibía lo inaudible en una pura música interior. Ésa es la razón que dio a un amigo que le preguntaba por las razones de su abstención: "En lo sucesivo -dice- Dios mismo es en persona el oratorio que escucho; me abstengo de escuchar cualquier otro concierto salvo él mismo".

Cabía esperar que cuando a Rûzbehân, nostálgico sin consuelo en su exilio, le llegó el momento de volver "a casa", sus últimas palabras vibraran con resonancias imprevisibles. Al final de su vida, fue alcanzado por una especie de hemiplejía. La enfermedad, lejos de inspirarle la preocupación de buscarle remedio, parecía no despertar en él más deseo que hacerla irremediable. Uno de sus discípulos, sin decirle nada, viajó de Shîrâz a El Cairo y obtuvo de los tesoros reales cierta cantidad de bálsamo destinado a curar al Shaykh. A su vuelta a Shîrâz, es recibido con estas palabras: "Hijo mío, que Dios recompense tu buena intención. Pero ahora, ve a la puerta del *khângâh*. Allí hay tendido un pobre perro sarnoso; fricciónale con ese bálsamo, tal vez le siente bien. Pero sabe que el sufrimiento de Rûzbehân no lo alivia ningún bálsamo de este mundo. Es una cadena de entre las cadenas del amor la que Dios ha sujetado firmemente a sus pies, y permanecerá con él hasta el momento en que llegue la felicidad del encuentro".

Dos amigos van a verle la misma víspera de su partida: su cuñado, el shaykh 'Alî Sirâj, y el shaykh Abû'l-Hasan Kardûyeh, que debía recitar las plegarias de los funerales dos días más tarde. Con la simplicidad y la certeza confiada que le daba la intimidad de toda su vida, Rûzbehân les dice: "Sí, venid pues. Salgamos juntos de los lazos de esta existencia corporal evanescente y entremos juntos en la existencia espiritual, eterna e imperecedera". Los dos amigos aceptan el pacto. "¡Bien! -les dice Rûzbehân- yo soy el guía que os precede. Tú, oh 'Alî, me seguirás en el plazo de un mes, y tú, Abû'l-Hasan, quince días después de mi partida".

Así sucedió; Shaykh Rûzbehân murió al día siguiente, 15 Moharran de 606 (1209); sus dos amigos se reunieron con él, fieles a la cita, en los plazos que les había indicado.

El shaykh fue enterrado en un recinto contiguo a su *khângâh*, allí donde varios de sus descendientes debían luego descansar a su lado. Y he aquí, para cerrar este esbozo biográfico, otro ejemplo de amistad extraña que tiende un lazo entre esta vida y el más allá. El diálogo de una salmodia póstuma que nos transmite corresponde tal vez, para nosotros, a los fenómenos que interesan a la parapsicología; esto no invalida en nada la testificación del hecho *realmente* vivido. Un amigo y discípulo, el shaykh Abû Bakr ibn Tâher Hâfez, quedó particularmente inconsolable por la partida de Rûzbehân. Él mismo nos lo relata: "Todas las mañanas, a la aurora, procedíamos, Shaykh Rûzbehân y yo mismo, a la recitación alterna del Corán; él salmodiaba una decena de versículos, y yo la decena siguiente. Cuando se fue, me sentí angustiado y atenazado por la tristeza. Al final de la noche, me levantaba y procedía a la oración. Después, iba a sentarme a la cabecera de su tumba, y allí comenzaba la recitación del Corán, mientras corrían mis lágrimas, por la angustia que experimentaba al quedarme solo, separado de él. Ahora bien, ocurrió que una mañana súbitamente escuché la voz del shaykh; me parecía que salía de la tumba y recitaba conmigo, por decenas alternadas, los versículos del Libro.

Esto duró hasta la hora en que los compañeros se reunieron; entonces, la voz se interrumpió. Pero el mismo hecho se repitió los días siguientes, y sucedió así durante algún tiempo. Pero un día se lo confié a un amigo; desde entonces, no volví a escuchar la voz".

Nosotros, por nuestra parte, podemos hoy, tal vez, escuchar otra voz: la del reproche. ¿Qué ha sucedido con el santuario de Rûzbehân en el curso de los siglos? Durante cuatro generaciones, los shaykhs de su familia hasta Rûzbehân III continuaron haciendo de su *khângâh* el centro espiritual de Shirâz. Uno de ellos realizó ampliaciones considerables; los discípulos siguieron afluviendo.

Sin ni siquiera insistir en la difusión de la orden ruzbehaní (*tarîqat rûzbehâniya* fuera de Irán), mencionemos que gracias a un comentarista de Hâfez, Sûdî, sabemos que el gran poeta místico de Shîrâz se relacionaba, por uno de sus shaykhs, aquel que designa como *Pîr-e Golrang*, con esa orden ruzbehaní, por una afiliación que desemboca en el propio hijo de Rûzbehân. No es pues solamente por su común mística de amor y su intrepidez malamatí, sino también por una filiación precisa, por lo que establecemos el vínculo entre las dos grandes figuras espirituales Rûzbehân y Hâfez. En el siglo VIII de la Hégira (siglo XIV), sabemos por el triple testimonio de Jonayd Shîrâzî, Ibn Battûta y Hamdollah Mostawfî, que el santuario de Rûzbehân era entonces uno de los más reputados de Shîrâz. Cada miércoles, se celebraban allí predicaciones, acompañadas de devociones especiales.

Luego, en el siglo XIII de la Hégira (siglo XIX), encontramos un estado de cosas completamente deteriorado. Los escritores iraníes dan la voz de alarma. Mirzâ Hosayni Fasâ'î (compatriota de Rûzbehân) en su *Fârs-Nâmeh* y Forsat-e Shîrâzî en su *'Athâr-e 'Ajam*, no ocultan su indignación: el santuario ha sido abandonado; incluso ocupantes abusivos han instalado allí un establo; se roban a escondidas las piedras y los ladrillos. El devoto y santo sufí Ma'sûm 'Alî Shâh va allí en peregrinación, y en su gran libro del sufismo, tras haber deplorado la triste situación, escribe: "¡Que Dios ayude a aquéllos cuya generosidad puede hacer posible restaurar este edificio!". Así se comprende, sin duda, la importancia de la noticia a que me refería al principio de la charla. Pero nos seguimos preguntando: ¿es eso suficiente? ¿Bastan las reparaciones de urgencia para honrar "en el presente" la persona y el recuerdo de aquel que fue en Shîrâz un precursor de Hâfez? Así como en la época de Ibn Battûta el peregrino se dirigía espontáneamente hacia el santuario de Rûzbehân, es necesario que el viajero cultivado de nuestros días pueda encontrar el camino, no sólo al memorial de Hâfez, al memorial de Sa'di, a la Madrasa Khân, donde enseñaba en el siglo XVII el gran filósofo Mollâ Sadrâ, sino también a otros más cuyo recuerdo podría hacer reaparecer la ciudad de Shîrâz, que tan fecunda fue en grandes figuras espirituales.

3. "Un mundo que Dios no mira"

Acabamos de referirnos a cómo Rûzbehân rechazó la eficacia de todo remedio terrenal para un sufrimiento que no podía ser abolido más que con la supresión de los lazos de la vida terrenal. El secreto al que alude no es otro que el que ha sido vivido, en grados variables de intensidad, por todos los sufíes. Es una situación en la que se experimenta el drama mismo del amor divino realizándose en la experiencia del amor humano, porque la revelación de Dios a sí mismo en el amor pasa y se realiza

precisamente por las tribulaciones y exultaciones del amor humano, pues no se trata en esencia más que de un solo y mismo amor.

En un pequeño libro de una densidad extraordinaria, el *Libro del ennublamiento*, Rûzbehân interpreta de forma muy personal un *hadîth* meditado incansablemente por la teosofía especulativa del sufismo, porque expresa de forma óptima la cosmogonía, la percepción del universo. Ciertamente, no encontramos ahí una "historia" que cuente los hechos sucedidos y registrados en la materialidad controlable de los datos históricos; pero encontramos la historia simbólica, el acontecimiento eterno por el que la conciencia humana se representa su relación con el Ser divino.

Es el *hadîth* en que el Ser divino, hablando en primera persona, afirma: "Yo era un Tesoro oculto; aspiraba a ser conocido; entonces, creé la creación a fin de conocerme en ella". En el umbral inicial e iniciador de la creación, se anuncia no un destello de omnipotencia, sino la nostalgia y la tristeza divina que aspira a salir de su soledad.

La primera figura instaurada por esta nostalgia divina creadora es el Espíritu Santo, el Espíritu supremo, por el cual y a partir del cual existen todos los Espíritus Santos, es decir, las individualidades espirituales preexistentes a la condición terrenal, las de los seres que constituyen la "posteridad espiritual de la Luz sacrosanta". Cada átomo de ser diferenciado en el seno de esta masa completamente sutil del Espíritu primordial es una teofanía que manifiesta un atributo divino, como en un éxtasis de amor de la divinidad por sí misma. Por eso cada uno es un *ojo* nacido de la Luz y está completamente absorto en la contemplación de esa Luz que le da origen. Pero Dios, al revelarse a sí mismo (nosotros diríamos, "al objetivarse a sí mismo") tiene un Testigo que le contempla, un Testigo que él ha exteriorizado, otro distinto a él. Entonces surgen en la pre-eternidad los celos divinos respecto de sí mismo, de modo que Dios trata de retomarse en ese Otro. Por eso aparta la vista de esa criatura suya para que deje de contemplarle a Él; la induce a contemplarse a sí misma, y olvidarle a Él. "Entonces ella se contempló a sí misma, fue ocultada, se ausentó (*ghâbat*) de la contemplación del Ser original, de su Ser original".

Es esta ocultación, este acto de remitir la criatura a sí misma, lo que Rûzbehân, analizándolo con la penetración de los más grandes maestros del sufismo, designa como la prueba suprema, la prueba del Velo. En todos los planos del ser: ángeles, profetas, amigos de Dios, peregrinos terrenales, reaparece el drama. No se sale victorioso de él más que a condición de resolver experimentalmente el sentido paradójico de la célebre máxima del sufismo: "Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Dios". Solamente ahí cesan los amorosos celos divinos porque, si es cierto que Dios quiere eternamente (es

decir, ahora), ser conocido por un testigo (*shâhid*), ese testigo no puede ser otro que él mismo. Por tanto, es necesario que el conocimiento que el testigo tenga de él no se distinto al conocimiento que él mismo tiene del testigo. Es necesario que la mirada del testigo, a ejemplo del Profeta en el momento de su visión suprema, "no se desvíe ni se extralimite" (53, 17). Es necesario que el testigo tome conciencia de que si es el testigo de Dios, es porque él mismo es el *espejo*, el *ojo*, por el que Dios se contempla a sí mismo. Dado que sólo Dios puede conocer a Dios, y que sólo Dios puede dar testimonio de Dios, el contemplador (*shâhid*) deviene el contemplado (*mashhûd*), el amante deviene el amado. Por esta transferencia al sujeto real de la actividad contemplativa y testimonial, no se puede decir ya que Dios es mirado por la criatura; sino que ésta, llevada al estado de pura transparencia por la desaparición de su yo egoísta, es Dios mismo que se mira a sí mismo en y por su mirada. Y es que la creación como contemplación divina no es un *objeto* distinto del acto mismo de la contemplación, sino que es el órgano, el espejo, el *ojo*, puesto que sin el órgano de la visión, nada se muestra. Cuando el Velo se convierte en espejo, entonces se supera la prueba. Pero Rûzbehân también lo sabe: el común de los hombres lo ignora, y el drama de la condición humana está ahí, en esa inconsciencia.

Lo que también sabe Rûzbehân es que en su persona, como en todo el sufismo, se enfrentan dos concepciones del *tawhîd*, de la atestación del Único, y se dedica a explicarlo largamente en otro de sus tratados (*Risâla-ye qodsîya*). Está el *tawhîd* exotérico, el de la religión común, literal y legalista, para la que la atestación del Único consiste en afirmar la existencia de un *Ens supremum* que transciende a la totalidad del ser y de los existentes. Pero, ¿cómo podría haber todavía ser fuera de este *Ens supremum*? Sería necesario que fuera ese Otro por quien precisamente Dios no puede ser mirado, puesto que Él mismo no puede mirarle. Y está el *tawhîd* esotérico, el de la élite de los Amigos de Dios, que ha tomado conciencia de que el Único que ella atestigua es, según la fórmula neoplatónica, la unidad del amor, el amante y el amado. Por esta vía redentora del puro amor, la conciencia del fiel se convierte en la del místico que se conoce a sí mismo como la mirada con la que Dios se contempla, como siendo él mismo, en su ser, la atestación por la que él se atestigua, la revelación por la que el Tesoro oculto se revela a sí mismo. Cesa entonces el conflicto de lo Uno y lo Múltiple, puesto que toda creación es una teofanía, pero esta teofanía no puede ser percibida más que por aquél cuya mirada es esa mirada de Dios contemplándose en su propia mirada.

Las consecuencias de esto tienen un alcance infinito. El *tawhîd* exotérico, que es el del monoteísmo abstracto (es decir, tal que el *tawhîd* no se realiza en el Ser Divino mismo, puesto que la criatura, al atestiguarle, le es extrínseca, en lugar de ser su órgano), está siempre en peligro inminente de caer en la peor idolatría metafísica que pretende evitar. Pues si Dios es conocido y atestiguado por *otro* que él mismo, es que existe Otro. Ahora bien, para que haya Otro, es necesaria esa opacidad, esa tiniebla de un ser que se detiene en sí mismo, en el no ser de sus pretensiones, de sus ignorancias, incluso de sus devociones. Si él se propone como Otro, no puede mirar a Dios, puesto que Dios no puede ser mirado más que por sí mismo. Dios no puede mirar más que un mundo que sea su propia mirada, es decir, sus propios ojos que en este mundo le miran. Por eso el mundo que se quiere *otro* (sea por agnosticismo, sea por devoción) no es un mundo que Dios mire. Es literalmente *un mundo que Dios no mira*. Aquí, el giro que traduce literalmente a Rûzbehân adquiere una resonancia de una singular amplitud. Pues es necesario *un mundo que Dios no mire* para que en él resuene y se propague la trágica exclamación de Nietzsche en el siglo pasado: *Dios ha muerto*. Lo que quiere decir ese grito proferido desde Occidente, y que desde entonces ha resonado en todas las conciencias, es lo mismo que para el sufí es experimentado como la prueba suprema, la *prueba del Velo*, y al hacer frente a esta prueba el sufismo abre precisamente el camino a aquel que quiere salir de ella vencedor. Si su metafísica es valorada como monismo o como panteísmo por los piadosos doctores contra los que precisamente debe buscar la vía de la salvación, tales cualificaciones no son sino insignificancias académicas ante lo que está en juego.

Podemos entonces entrever el sentido experimental de la visión en que al adolescente Rûzbehân le fue dado presentir, y luego comprender, que pertenecía a la jerarquía mística de aquellos a los que se denomina los *Awlîyâ*, los Amigos de Dios, las 360 (a veces 12.000) personas presentes en cada momento de cada ciclo de la profecía. Ésos son simultáneamente los puntos de mira de la Mirada divina entre los terrestres, y los *ojos* por los que Dios contempla su creación, o, más bien, se contempla en ella. Son simultáneamente los *ojos* por los que Dios se muestra a sus criaturas y los *ojos* por los que él las contempla, pues son como otros tantos espejos sobre los que cae el rayo del sol para reflejarse en el mundo.

Por ellos, otros ojos se abrirán a la Mirada de la que entonces serán también contemplación. En el fondo de la doctrina de Rûzbehân encontramos la misma intuición esencial que la expresada por uno de los más grandes místicos de Occidente, el maestro Eckhart, en el siglo XIV, en este enunciado: "La mirada por la que yo conozco a Dios, es la misma mirada por la que Dios me conoce". La identidad de esta mirada mutua, recíprocamente condicionada, es el secreto de las teofanías que llenaron la vida de Rûzbehân: su encantamiento, su éxtasis enamorado ante todas las formas de belleza, no se pueden comprender más que a la luz de esa Mirada. Pues la multitud de todas las bellezas no es sino la multitud de las teofanías del Único, pues cada una es cada vez una mirada por la que el Único se contempla a sí mismo, mostrándose a la mirada de aquel que le contempla. Por eso también nosotros podemos comprender lo que quieren decir los teósofos del sufismo, Rûzbehân en particular, cuando repiten que sin el pleroma de esos seres ignorados de la masa de los hombres sin el Polo de los Polos (en términos chiitas, el Imam oculto), nuestro mundo no podría perdurar y se abismaría en la catástrofe definitiva. Pues esos seres d' élite, a los que se denomina los *Awlîyâ*, los Amigos de Dios, son cada uno una mirada por la que Dios, contemplándose a sí mismo, mira al mundo, en cada instante de la noche y del día. Hay ahí una idea que supera infinitamente lo que nuestra época aceptaría tal vez como el papel "social" de los espirituales. Se trata aquí de una función de salvación cósmica. Es porque sus ojos, sus miradas, no se cierran, por lo que nuestro mundo sigue siendo *un mundo que Dios mira*.

Sin duda Rûzbehân no es de aquellos que pueden alcanzar una quietud definitiva; la victoria sobre la duda, sobre la prueba del Velo, debe ganarse cada día. Como todos los maestros del sufismo, discernió bien cómo la pretensión de los negadores se une finalmente con la de los afirmadores que, en su piedad legalista, no se despojan de sí mismos. Termina su *Libro del ennublamiento* con esta exclamación: "¡Oh! Pobre muchacho aquel que ve la luna en la cumbre de la montaña y se imagina que cuando haya escalado su cima podrá coger la luna. ¿Cómo agarrarla si la Luna está más allá de la montaña de

Qâf (la montaña cósmica)? [...] Yo he contemplado la Luna nueva de la Unidad, pero unos celos preeternos me impidieron, mediante una nube, alcanzarla. Entonces quedé en medio, entre la separación y la reunión, y no hay para mí lugar a donde huir ni refugio en el que llorar. [...] He escrito este libro bajo el dictado de una conciencia maltrecha y un corazón herido, lo he sellado por las inspiraciones que la prueba me ha inspirado, en presencia del Misericordioso". Y es que toda la vida de Rûzbehân pasó en alternancias entre lo que él llamaba la "demencia de lo inaccesible", el tormento de la ausencia, de lo eternamente más allá degustado en el encuentro, y la recuperación saludable en la certeza de la "función teofánica" del amor, que confiere al ser amado una investidura preeterna.

Acabamos de evocar las dos formas enfrentadas de *tawhîd*; para la teosofía iniciática, sin duda representan dos estados, dos grados de progreso espiritual. Pero un sufí no deja de permanecer en su vida concreta enfrentado a las exigencias de la Ley religiosa. También él debe pasar entre los dos abismos que han constituido, desde el origen, la pesadilla de la teología en el islam: el *tashbîh*, que es asimilar a Dios a los atributos creaturales, y el *ta'tîl*, que, para salvar su transcendencia, la reduce a una abstracción. Entre los dos pasa la afirmación por la que se debe constatar la solidaridad del sufismo y la imamología chiita, la afirmación de la revelación divina, sin duda, pero que se realiza en el mundo celestial (*Malakût*), muy diferente por consiguiente de la idea occidental de encarnación con todas sus consecuencias, idea que los autores sufíes, Rûzbehân entre otros, rechazan con vigor.

Pues ocurre con la teofanía como con la manifestación de una imagen en un espejo: la imagen no se "encarna" en el espejo, y lo que hay que contemplar es la imagen que muestra el espejo, no el espejo. Si el espejo se rompe, el ser cuya imagen el espejo soportaba no deja de existir en absoluto. Esta conciencia teofánica es la que presupone el célebre *hadîth* (*hadîth al-rûyâ*) en que el Profeta, evocando una visión celestial de gloria completamente juvenil, atestigua: "He visto a mi Dios en la más bella de las formas". Es éste un *hadîth* que Rûzbehân cita con predilección, y todo sufí aspira a alcanzar esta visión. Pero, ¿cómo es posible sin transgredir la ley de la transcendencia (*tanzîh*) y el *tawhîd*? No puede ser más que si, en la mirada del contemplativo, se contempla a sí misma la figura misma que él contempla, es decir, en ese *tawhîd* del amor que formula tanto el enunciado platónico como la tesis del maestro Eckhart. Ni la religión de la Ley ni la dialéctica filosófica pueden abrir su vía. La doctrina desarrollada en el libro del *Jazmín de los fieles de amor* no se comprende más que a la luz de las experiencias vividas en el estado visionario tal como las relata Rûzbehân en su *Diario espiritual*, especialmente aquélla en que se le dirá: "Búscame en la morada mística del amor".

4. "Búscame en la morada mística del amor"

Pero quien se atreva a esta búsqueda se encontrará en la obligación de desafiar las normas y las formas de pensamiento de la religión común y socializada, y sus propuestas sonarán como paradojas (esos *shath* que tanto gustaban a Rûzbehân). Para permanecer fiel, con una sinceridad absoluta, a la presencia de su Dios interior, tal vez le era necesario pasar por una "oveja sarnosa" a ojos de los musulmanes bienpensantes. Ése fue el caso de aquellos que se denominan *malâmatî*. Hâfez era uno de ellos. Ahora bien, Rûzbehân nos cuenta un detalle sobre sí mismo que acaba de subrayar su afinidad con Hâfez. Lo hace con ocasión de una de esas visiones en la que se resuelve para él la contradicción de lo Único y lo Múltiple, esa contradicción que la teología exotérica es impotente para superar, puesto que retrocede ante ella. "En el tiempo de mi juventud -escribe- tenía un shaykh que era un hombre de gran ciencia mística, un shaykh *malâmatî*, cuya verdadera figura era ignorada por el común de las gentes. Una noche, yo contemplaba una inmensa llanura en las llanuras del Misterio, y de pronto vi a Dios con la apariencia de ese shaykh, al frente de aquella llanura. Me acerqué a él. Entonces, me hizo una señal, mostrándome otra llanura. Me adelanté hacia aquella llanura, y de nuevo vi a un shaykh semejante a él, y ese shaykh también era Dios. De nuevo me hizo una señal, mostrándome otra llanura, y así sucesivamente hasta que me hubo desvelado setenta mil llanuras, y cada vez, al frente de cada llanura, veía una figura semejante a la que había visto en la primera. Me dije a mí mismo: Dios altísimo es sin embargo único, uno, indiviso, transciende (*monazzah*) el número sea grande o pequeño, así como los iguales, los contrarios y los semejantes. Entonces se me dijo: éas son las teofanías de los atributos eternos, pues son sin límite. En ese instante, sentí sobre mí la fuerza de las realidades esotéricas del *tawhîd*, desde el mar de la Magnificencia".

El sentido de esta visión es de una claridad perfecta. La multiplicidad de las teofanías sin límite, escollo para la conciencia ingenua que fácilmente vería en ellas politeísmo, se resuelve cada vez como la multiplicación de la unidad por sí misma, cuyo producto es siempre y cada vez la unidad, es decir, la unidad del Contemplador y el Contemplado.

Éste es el modo de visión que permite al místico encontrar en la criatura, sin teología negativa ni dialéctica de lo inaccesible, el secreto del Increado. Luego, en otra visión que le pone al descubierto toda la serie de los atributos divinos correspondientes a la forma humana, es admitido a participar en una misteriosa cena divina; Rûzbehân

exclama: "Dios mío, tú transcienes la acción de comer y de beber. Si las lágrimas de arrepentimiento son la bebida de los ángeles, ¿qué sucede con las lágrimas del deseo y de la intimidad en el momento de la visión?". Y él me dijo entonces: "Ésa es mi bebida".

Los datos del conflicto íntimo que se libra en las profundidades del subconsciente entre la aspiración del místico y la rigidez del *tawhîd* igualitario, emergen, y así se resuelven, en el horizonte de la transconciencia cuando ese horizonte se clarifica en el estado visionario. Son las fases del combate que sostiene la prueba del Velo; se presentan principalmente como los datos del conflicto entre los dos peligros que acabo de recordar, el de la asimilación (*tashbîh*) y el de la abstracción (*ta'tîl*), sobre todo cuando el visionario experimenta, con una frecuencia creciente, la paradoja de la visión de lo Invisible mostrándose a él, como al Profeta, "bajo la más bella de las formas". En el curso de una de sus visiones, Rûzbehân "experimentaba -escribe- una nostalgia, un amor, un deseo, que se incrementaban recíprocamente. Durante mi estado extático quedaba desterrado de mi corazón toda preocupación de *tashbîh* y *ta'tîl*, pues en Su presencia se derrumban las normas de los intelectos y los conocimientos. Pasó cierto tiempo. [...] Permanecí varias horas sumido en mi éxtasis. Luego, Le vi a la aurora. Se mostró en Belleza y Majestad en las soledades del Misterio, en el umbral del Lugar del Misterio, pintando las estrías de la aurora eterna con la sangre de los *Abdâl*". Entonces Rûzbehân se pregunta si es, pues, cierto que él es uno de ellos. Y nosotros ahora sabemos lo que implica ser uno de ellos. Está embargado de alegría, después de temor. Recuerda otra visión; otra visión en la que él mismo era sacrificado como víctima de su audacia amorosa. Su sangre se extendía por los arroyos del mundo del Misterio, pero al extenderse, se transmutaba en luz pura: "Mi sangre tomaba el aspecto de los rayos del sol en el momento de la aurora, cuando se muestra más inmenso que los cielos y la tierra. Y multitudes de ángeles tomaban de mi sangre (es decir, de esta luz) y pintaban con ella su rostro".

No es exagerado decir que este *Diario espiritual* de Rûzbehân es un documento extraordinario, y que si no fuera por él, el secreto de su vida y de su experiencia interior se nos escaparía en gran medida. Encontramos a nuestro shaykh meditando cierta noche, agitado por alguna duda en cuanto al sentido de sus predicaciones en la mezquita. El incidente ocurrido en el momento de su primera predicación en Shîrâz nos sugiere que se trata de su doctrina de la implicación del amor humano en el amor divino, en virtud del pacto preeterno establecido entre el amor y la belleza. Entonces, Dios se muestra a él con una belleza que sobrepasa todas las que le habían maravillado: "Bajo una forma -dice- *apropiada al secreto de mi amor*". Y en esta confesión se expresa todo el sentido de la experiencia mística para una conciencia teofánica como la de

Rûzbehân. Luego se le dice: "No lo dudes. Es a la medida de mi secreto lo que has predicado para guiar a las criaturas y hacerlas conocer los favores divinos preparados para ellas".

Citaré todavía otras dos visiones, porque subrayan esta confesión con un testimonio más explícito. Cierta noche, Rûzbehân camina por las llanuras del Misterio. Por su conciencia secreta, se le pregunta: "¿Dónde vamos? -Hacia la preeternidad, responde-. ¿Qué buscas, pues? ¿Mi aniquilación en la violencia de las realidades preeternas, pues no puedo quedar satisfecho con la visión de la anfibolía (*iltibâs*)? -Es un largo viaje, se le dice; yo voy contigo, seré tu compañero en el camino"-. A medida que avanza, Dios se le vuelve invisible; se siente aniquilado en el mundo del *Jabarût* (el mundo de las potencias y los nombres divinos). "Entonces -escribe- mostrándome una graciosa dulzura, me dice: *Búscame en la morada mística del amor*, pues, mira, ni el mundo ni nada de lo que hay en el mundo puede hacer frente a los asaltos de mi Majestad".

En estas últimas palabras se anuncia el desenlace de la prueba a la que nos ha iniciado el *Libro del ennublamiento*. En la "morada mística del amor", el Testigo (*shâhid*) no es ya el *ojo distinto* que mira a Dios, sino el *ojo, el espejo, por el que* Dios mira y se muestra a sí mismo bajo las infinitas variantes de "la más bella de las formas". Una noche, con los asaltos del *tawhîd* y de lo Inaccesiblemente Sublime golpeando con violencia contra su corazón, Rûzbehân escucha esta pregunta: "¿Quién eres tú para decirte mi servidor?". Me sentí completamente avergonzado. Dije: "¿Qué atributo podré nombrar, puesto que soy una cosa entre las cosas que te pertenecen?". Pero él me dijo: "No eres un verdadero unificador si no te olvidas de ti y de todo lo que es distinto de mí, desde el Trono hasta las Pléyades". Yo permanecía como pasmado en el seno de un Velo inmenso, cuando las grandes llanuras del Misterio se iluminaron, y he aquí que señalándose a sí mismo, me dijo: "Soy yo quien te pertenece" (*anâ laka*). Luego, aproximándose a mí bajo la forma de un Jovencito divino (contemplado por el Profeta), me dijo: 'Aquí, tu corazón no está ya angustiado por el enunciado del *tawhîd*, pues aquí el *tawhîd* es artimaña y engañifa, ya que tú eres mi Testigo ocular y yo me muestro a ti bajo la forma de la gracia y la belleza'." Así pues, es el *tawhîd*, la profesión de fe unitaria, la que encierra la forma más sutil y temible de la Prueba del Velo. De ella sale triunfante aquél que busca al Único en la morada mística del amor, pues allí el Contemplador (*shâhid*) y el Contemplado (*mashhûd*) dejan de ser dos para no ser más que uno. Ésa será toda la enseñanza, toda la pedagogía mística del libro que Rûzbehân tituló *Jazmín de los Fieles de amor*.

5. Majnûn, el "espejo de Dios"

Este libro, como nos informa el capítulo primero, fue emprendido con ocasión de una conversación con una persona, una muchacha o una mujer joven, cuyo nombre silencia discretamente el autor. No sabemos de ella más que dos cosas: su extrema belleza, que Rûzbehân celebra con todos los recursos de su vocabulario, y su grado de cultura espiritual, que se manifiesta por las preguntas muy pertinentes que dirige al

autor y que motivaron la composición del libro. Las preguntas convergen hacia ésta: ¿qué significado puede tener el amor humano para un sufí? Rasgo curioso, no desprovisto de humor, ella comienza por dirigirse a Rûzbehân en el lenguaje de la ortodoxia más estricta, ortodoxia que fue siempre más que reticente respecto de las apasionadas expresiones del sufismo.

En primer lugar, ¿se está autorizado y tiene verdaderamente sentido emplear la palabra amor respecto de Dios (amor a Dios, amar a Dios, etc.)? Es el punto en el que vacilaron, por temor de la absoluta transcendencia divina, los devotos ascetas de Mesopotamia que, en un principio, fueron designados como sufíes. En cambio, Rûzbehân puede ya apelar a toda una estirpe de célebres maestros que habían aprobado este uso de la expresión, con la concepción que implica y cuyas consecuencias para la historia religiosa se pueden entrever. Pero, una vez admitido esto, la hermosa interlocutora se encuentra todavía con más razón para pregunta: "Oh, sufí, en el amor divino, ¿qué tiene que hacer el amor humano?". Rûzbehân evoca entonces el testimonio de la sura 12 del Corán (la historia de José y Zulaica), y junto a frases atribuidas a los maestros del sufismo, la autoridad de célebres *hadîth*, en especial aquél que enunció el Profeta: "Quien ama, permanece casto y muere sin haber traicionado su secreto, ése muerte como testigo verídico (*shahîd*)". En realidad, la respuesta de Rûzbehân está íntegramente contenida en la pregunta que él plantea a su vez a su interlocutora: "Tal como tú eres a la mirada de Dios, es decir, tal como Dios se contempla a sí mismo en ti, ¿quién entonces eres tú? ¿Tú?". Formular esta pregunta es suponer la iniciación espiritual que inviste a la belleza humana de un sentido sagrado, como manifestación divina, como teofanía por excelencia. Por eso finalmente su interlocutora pedirá a Rûzbehân que componga un libro que sea para todos los adeptos de la religión del amor un guía, un *Imâm*, que les lleve por una Vía en la que el amor humano, en lugar de plantearse como antagonista del amor divino, sea por el contrario su iniciación y, cuando llegue al límite de su perfección, se manifieste como su eclosión.

Lo que precede nos pone ya en condiciones de entrever los fundamentos de la mística del amor característica del sufismo de Rûzbehân y del sufismo iraní en general. Las etapas de la peregrinación interior por las que nos hacen pasar los capítulos del libro del *Jazmín* implican, en efecto, el siguiente postulado: el misterio de la divinidad, del Tesoro oculto que se revela a sí mismo, es representado y experimentado por el místico como el misterio mismo del amor preeterno, y es a partir de esta intuición inicial cuando la relación entre el amor divino y el amor humano es experimentada como una relación entre dos formas de un solo y mismo *Eros*. En razón de esta implicación, la forma humana del amor (*'ishq insâni*) deviene la iniciación necesaria a su forma divina (*'ishq rabbâni*), lo que quiere decir que es la sola experiencia del amor humano lo que lleva a descubrir el secreto divino, tal como lo enuncia el *tawhîd* esotérico, el que profesa "la elite de la elite" de los sufíes. Ahora bien, ese secreto se enuncia como una identidad que para la conciencia común no puede tener sino una apariencia paradójica. Nuestros espirituales conocían muy bien su enunciado por la *Teología atribuida a Aristóteles*. Rûzbehân lo formula a su vez: "Desde antes de que existan los mundos y el devenir de los mundos, el Ser Divino es el amor, el amante y el amado". O también: "El amor del Ser Divino, sábelo, es tal como es su Conocimiento. Él no deja de ser el amante de sí mismo, igual que no deja de estar conociéndose y contemplándose a sí mismo por sí

mismo". Sólo el *tawhîd* que cumple y realiza esta unidad es el auténtico *tawhîd* que triunfa en la prueba del Velo, mientras que la fe común y la conciencia exotérica, proclamando un existente que transciende a todos los *demás* existentes, permanecen de hecho presa en la trampa de una dualidad irremisible.

La distancia entre los dos mide toda la distancia que separa al *homo religiosus* y al *homo mysticus*. Éste se sitúa en un plano de conciencia anterior (o posterior) a la oposición sujeto-objeto, es decir, un estado en el que no son posibles ni objetivación ni socialización del *objeto* religioso porque es un estado en que el Ser Divino es experimentado como Sujeto absoluto que activa cada caso, cada existencia. Puesto que éste es para sí mismo el objeto de su conocimiento, y puesto que se revela a sí mismo en su Imagen, la Forma humana primordial, para que el *Anthrōpos* o Adán celestial se conozca en ella siendo conocido por ella, es necesario que el conocimiento que la Imagen tiene de él no sea distinto al conocimiento que él tiene de ella.

Consecuentemente, el amor experimentado por esta criatura que es su imagen y su teofanía (*tajallî*) no puede ser un acontecimiento extraño, extrínseco, a la nostalgia divina y al éxtasis de amor que la divinidad experimenta en sí misma por sí misma.

Esta metafísica del sufismo que resumo al extremo, fundamenta la doble idea esencial de Rûzbehân: si el amor humano es la iniciación a la tri-unidad del misterio divino es porque el *tawhîd* esotérico se enuncia en los mismos términos que expresan la suprema perfección del amor humano; si tal es su esencia, sólo entonces la experiencia del amor humano puede llevar a descubrirla. Es el fruto de la admonición percibida en el estado visionario: "Búscame en la morada mística del amor. Pues ni el mundo, ni nada de lo que hay en el mundo, puede hacer frente a los asaltos de mi majestad". Por eso Rûzbehân distingue con cuidado entre aquellos sufíes cuyas primicias espirituales no han conocido la experiencia del amor humano, y aquéllos a los que esta experiencia ha marcado la entrada en la Vía espiritual. Designa a los primeros como los "ascetas piadosos" o "devotos" (*zohhâd*), mientras que los segundos son propiamente los '*ashiqân*', que traducimos por "Fieles de amor" para distinguirlos de los primeros, acercándolos a sus homólogos de Occidente, los *Fedeli d'amore*, compañeros de Dante.

Por supuesto, esta espiritualidad de Rûzbehân, característica también de todo el sufismo iraní, es la antítesis de la idea corriente del ascetismo, para el que la belleza sensible se presenta como una trampa diabólica, en tanto el *eros* humano y el amor divino se presienten como dos términos excluyentes entre los que el asceta debe escoger de entrada. Pero no nos equivoquemos: así como no basta salir de lo individual para alcanzar lo divino, tampoco la individuación radical que postula esta religión mística de la belleza excluye una ética rigurosa, tanto más rigurosa cuanto que se trata de una ética completamente individual, a veces heroica y secreta, tipificada en la persona del *javânmard*, el "caballero del alma". Rûzbehân lo afirma: es necesario haber franqueado el puente que está suspendido sobre el infierno de la naturaleza sensual, para poder decir como él dice a aquella a la que estaba dedicado el *Jazmín*: "Imposible franquear el río torrencial (el *jayhûn*) del *tawhîd*, sin el puente de tu amor". O, por emplear otras imágenes queridas a Rûzbehân: "Por tratarse de un solo y mismo amor, es en el libro del

amor humano donde hay que aprender a leer la regla del amor divino". Sí, se trata de un solo texto, pero hay que aprender a leerlo, y este ejercicio es difícil. El mensaje de la belleza es un mensaje profético que implica un doble sentido (*iltibâs*). Como todo texto profético, postula un *ta'wîl*, una hermenéutica espiritual. Invita a pasar de una forma impropia, inauténtica y "metafórica" del amor ('*ishq majâzî*), que es el amor en el sentido "literal", el amor sensual, al amor en el sentido verdadero y auténtico ('*ishq haqîqî*). Pero aquí la exégesis del texto es una *exégesis* del alma, es decir, un *éxodo* del alma que sale de sí misma para hacer en ella un lugar al Único.

Ésta es la dolorosa peregrinación del amor, peregrinación que reproduce las *tres* fases del *tawhîd* en un paralelismo tan sorprendente que sus enunciados, en última instancia, se confunden.

La *primera* fase del *tawhîd*, la del común de los seres humanos, va simple e ingenuamente del mundo sensible a Dios, de un *objeto* natural a un *objeto* transcendente. Una *segunda* fase, en la que se detienen algunos místicos, va del *yo* personal a Dios, en el que sumergen y en el que se aniquila la personalidad de ese *yo* personal. La *tercera* fase va de Dios a Dios, no sale de él. Aniquila a su vez esa aniquilación a la que sucumbe el místico en la segunda fase. El místico resurge entonces, emergiendo del mar de la sobreexistencia (*baqâ'*); aniquilado en su propia nada, no deja subsistir más que la triinidad del amor, el amante y el amado. Ese *tawhîd* se cumple en la divinidad misma y, por tanto, no sale de ella; por eso el secreto del amor humano, tal como entonces se experimenta, está implicado en el misterio del amor divino. En una fórmula de una concisión extrema, Rûzbehân declara: "En adelante el místico, ausente, ve a Dios por Dios" (*bî-khwôd Haqq-râ be-Haqq bînad*). Él ve, sin duda, pero al mismo tiempo no es él quien ve. Es Dios quien ve por él: él es el ojo por el que Dios se contempla a sí mismo, lo que quiere decir también: "El arriba ha devenido el abajo, y reciprocamente". Ahora bien, en el límite extremo de su perfección extática, la experiencia del amor se enuncia en los mismos términos. Por eso la pareja ejemplar de Majnûn y Layla, los Tristán e Isolda del "romanticismo" persa y árabe, se ofrece inagotablemente a la meditación de los Fieles de amor entre los sufíes.

Para ilustrar el caso del amante místico, que totaliza en sí mismo, por la perfección de su amor, los dos modos de ser, el del amante (*'ashiqî*) y el de la amada (*ma'shûqî*), introduce aquí dos célebres versos atribuidos ora a Majnûn, ora a Hallâj: "Yo soy aquella (o aquél) que amo; aquella (o aquél) a la que (o al que) amo soy yo; somos dos espíritus inmanentes en un solo cuerpo". "Entonces -dice- cuando ese estado espiritual llega al límite de su perfección, es *Dios mismo quien, por su propia mirada eterna, contempla su propio rostro eterno*. El amante místico, Majnûn, es el *ojo* por el que Dios se ama a sí mismo en el objeto de ese amor. "Todo lo que no sea ese instante indivisible -decía Rûzbehân-, no es más que el mundo de la dualidad de los objetos. Medita este hecho singular: soy yo mismo quien, aunque ausente, soy el amante de mí mismo (*man bar man bî-mân 'ashiq-am*). No ceso de contemplarme a mí mismo, aún estando ausente. Entonces, ¿quién soy yo?". La única respuesta posible viene sugerida por este poema alusivo:

A la búsqueda del Graal de Jamshîd recorri el
mundo,
ni un día descansé, ni una noche dormí.

Pero cuando escuché al maestro describir al Graal
de Jamshîd,
el Graal que revela el mundo, era yo mismo.

Como vemos: el paso del amor humano al amor divino no consiste en pasar de un *objeto* a otro. Es una metamorfosis del *sujeto* lo que se realiza, de tal modo que la noción de objeto lo que se realiza, de tal modo que la noción de objeto periclitante, pues Dios *no* es un objeto. Dios es el propio *sujeto* del amor que es el amante y el amado.

El Ser Divino encuentra ahí su Testigo-de-contemplación (*shâhid*), porque el Contemplador (*shâhid*) ha devenido el Contemplado (*mashhûd*); los patéticos celos divinos surgidos de su propia nostalgia, tal como nos ha evocado el *Libro del ennublamiento*, están en adelante redimidos. También para Rûzbehân, Majnûn es mucho más que un modelo cuyo ejemplo proponer y trasladar para uso de los sufíes piadosos en busca del amor divino. Esta manera de comprender el caso de Majnûn es la que estaba al alcance de los ascetas piadosos, pero no está hecha a la medida de los Fieles de amor. El estado de Majnûn hace de él el "espejo de Dios"; ser ese espejo, ¿es entonces algo distinto a realizar el amor divino, que es unidad del amor, el amante y el amado? Si Majnûn no hubiera realizado esa unidad, ¿cómo le sería posible murmurar en su estado de total absorción sus célebres palabras: "Yo soy Layla. Mi nombre es Layla"?

Por eso otras palabras de nuestro anónimo glosista ruzbehaní anónimo nos hablan de un triple espejo de contemplación: 1º) el espejo donde contemplar lo invisible, lo *absconditum*, lo esotérico del Ser Divino, son los tres órganos sutiles de percepción: el corazón, el secreto (*sîrr*) y el espíritu. 2º) el espejo donde contemplar lo aparente, lo manifestado, la forma visible de Dios, el fenómeno de lo divino (*sûrat-e Haqq*), son los sentidos externos, las facultades de percepción sensible iluminadas por los tres órganos sutiles. 3º) el espejo donde contemplar el Rostro eterno de Dios son los ojos humanos iluminados por el amor.

Así pues, si el pensamiento fundamental de Rûzbehân nos ha recordado cierta tesis no menos fundamental del maestro Eckhart (la mirada con la que yo le conozco es la misma mirada con la que Él me conoce), tendríamos que añadir que Rûzbehân de Shîrâz podría ser un maestro Eckhart que hubiera escrito además algo así como la historia de Tristán e Isolda. Reunir ambas cosas es tal vez incurrir en una paradoja, para nosotros, occidentales, pero probablemente es caracterizar de forma inmejorable el genio místico iraní tal como se expresa en sus epopeyas místicas y en una vasta región de su sufismo, de Sanâ'î a Nûr 'Alî-Shah. Shaykh Rûzbehân se inscribe en el linaje que

incluye a Ahmed Ghazalî, Aymol-Qazât Hamadânî o Fakhroddîn 'Erâqî, uno de los trovadores más ilustres del sufismo iraní (m. 688/1289).

Si hago especial hincapié en el último es porque hay, entre otros, un poema de Fakhroddîn 'Erâqî que resume de manera óptima toda la inquietud de esos buscadores de Dios en el amor, ya que dicho poema repite con obstinación la pregunta que esos autores no han dejado de plantear uno tras otro en el curso de los siglos, pues son gentes a quienes "esta pregunta mira". Antes de terminar, quisiera citar un intento de traducción de este breve poema. Hélo aquí, en la tonalidad simple y patética del mismo tema obstinadamente repetido: *¿kojâ'i? ¿kojâ'i?, "¿dónde estás?"*.

Fuera de mis sentidos estoy, de amor por ti.

¿Dónde

estás?

Con el alma te busco, a ti que eres mi alma.

¿Dónde

estás?

Hacia ti corro a través del mundo,

por todas partes te busco. ¿Dónde estás?

El mundo no puede contener tu belleza,

¿podré saber entonces cómo eres y dónde estás?

Allí donde estás nadie puede llegar,

¿a quién, pues, preguntaré? ¿quién puede saber
dónde estás?

Eres manifiesto, y sin embargo oculto a todos.

Y si no estás oculto, ¿dónde te muestras? ...

A mi corazón asustado y perplejo

haz un signo en el Camino. ¿Dónde estás?

El pobre Eraqî está fuera de sí por tu causa,

¿no le dirás finalmente: oh, loco de amor, tú, dónde
estás tú?

En la pregunta que, al invertirse, se resuelve, percibimos en Eraqî una enseñanza idéntica a la de Rûzbehân. Pues el momento en que el Contemplador descubre, en el acto mismo de su contemplación, que es el Contem-plado, es el momento en que aquel que plantea la pregunta: "¿Dónde estás?", escucha finalmente cómo se le plantea a su vez. Pero en ese momento, penetra el arcano de la célebre máxima del sufismo: "Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor", y también al mismo tiempo penetra el sentido de la exhortación emitida en el versículo coránico: "Oh alma pacificada, regresa a tu

Señor, aceptadora y aceptada". Pues entre la célebre máxima y el versículo coránico hay un lazo profundamente meditado por el sufismo, un lazo que los garantiza recíprocamente, con una garantía secreta, la que afirma este admirable verso de Hâfez de Shîrâz, el ilustre compatriota de Rûzbehân: "Jamás gustará la muerte aquel cuyo corazón esté vivo por el amor". En ese dístico vibra la tonalidad profunda del sufismo.

Teherán, 25 de noviembre de 1958.

IV

Maniqueísmo y religión de la belleza¹

No es mi intención proponer una nueva hipótesis respecto de los orígenes del catarismo, ni responder a la pregunta de si existe o no una filiación histórica, de huellas material e indiscutiblemente reconocibles, entre el maniqueísmo y el catarismo, por una vía o por otra. Sea cual sea la discreción que de manera relativa se impone a la discusión histórica, no es por ello menos oportuno elevar la cuestión a otro plano: el de los hechos espirituales como tales. Ahí, los problemas de causalidad y de influencia exterior pierden su importancia, si no su sentido. Pues lo que desde ahí se considera son los tipos espirituales y lo que del mundo suprasensible nos revelan los rasgos que dichos tipos tienen en común. Desde ese punto de vista, aquellos que desde hace ya tiempo consideraron el catarismo como la forma extremo-occidental del maniqueísmo no se equivocaron.

Por esa razón le está permitido al investigador profesionalmente comprometido en la exploración del universo espiritual iraní decir lo que le sugieren y en qué le hacen pensar algunos problemas que nos plantea la religión y la concepción del mundo de los cátaros. Entre esos problemas, hay especialmente uno sobre el que tuve ocasión de oír hablar a varios amigos vinculados fervientemente con los estudios cátaros, y que plantea ciertas dificultades, especialmente a aquellos que no comparten el mismo fervor. El problema es éste:

¿Cuál es la relación de los trovadores con el catarismo? Cuanto más se señala el lazo entre maniqueísmo y catarismo, más urgente parece la pregunta: ¿es que la mística del amor, el éxtasis de adoración de la belleza humana, puede tener algo que ver con la ascensis rigurosa del maniqueísmo?

Que la respuesta negativa parezca a muchos evidencia nos revela que, en general, el conocimiento del maniqueísmo no pasa de un nivel de opinión que altera hasta la caricatura de la visión y el sentido de esta religión. Ahora bien, disponemos de textos árabes y persas de comienzos de la época islámica, es decir, de una época en que el

1 El presente texto es una comunicación presentada en la R.T.F. en el curso de un ciclo de emisiones consagradas al catarismo por Jacques Magne. Su destino original nos servirá para justificar su extrema concisión. Añadirle todo lo que hubiera sido deseable nos habría obligado a modificar su estructura, y sin duda también a alterar la densidad alusiva que se nos imponía. Que el lector atraído por la cuestión aquí tratada y en busca de un contexto ampliado, se remita a nuestras tres obras recientes: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, Destino, Barcelona, 1993; *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996; *El hombre de luz en el sufismo iraní*, cit.

maniqueísmo estaba todavía vivo en Asia central, que nos dan testimonio explícito de esta religión de la belleza profesada por los maniqueos.

En presencia de esos textos, cuyos autores conocían sin duda mejor que nosotros aquello de lo que hablaban, se han repetido en nuestros días las mismas objeciones banales e inoperantes.

A estas objeciones se les puede hacer frente mediante consideraciones que valdrían igualmente en el caso de los trovadores, y que son corroboradas por sus homólogos y contemporáneos iraníes, sea por los adeptos de la teosofía de la luz de Sohravardî, sea por la larga estirpe de sufíes que, desde Rûzbehân de Shîrâz en el siglo XII, han profesado la misma religión que nuestros Fieles de amor.

Ya el heresiógrafo 'Abdol-Qâdir Bagdâdî nos informa de la existencia de una escuela denominada *Holmânîyâ*, según el nombre de su fundador, Abû Holmân, un iraní originario de Fârs (m. 340/951). Esta escuela profesaba que Dios se estableció en los seres de belleza, y en su fervor, se nos dice, sus adeptos se prosternaban ante toda aparición humana de esta belleza² (creo que Gérard de Nerval consignó algo semejante a esto en su *Voyage en Orient* [Viaje a Oriente].

Mejor aún, un escritor del siglo V de la hégira, es decir, de nuestro siglo XI, Abû Shakûr Sâlimî, nos remite expresamente a los maniqueos de China, de Khotán y del Tibet. Ellos adoran, nos dice, todo lo que a sus ojos manifiesta la belleza: luces, aguas que corren, árboles, animales, porque en todo ser bello, en todo objeto hermoso, la divinidad de luz ha hecho su morada. El autor emplea aquí un término característico del sufismo, diciendo: en cada *shâhid*, es decir, en cada testigo de contemplación. Subraya su relación con la escuela antes citada, e insinúa naturalmente que los chiitas participan de esta doctrina.³

Por último el gran teólogo Ghazâlî (m. 1111) nos transmite los mismos datos, precisando que se trata de los turcos de Extremo Oriente, es decir, turcos uigures. Sabemos en efecto que los turcos uigures habían adoptado el maniqueísmo y hay que subrayar en su honor insigne que su Estado, de duración desgraciadamente efímera, ha sido históricamente el único en que el maniqueísmo no fue perseguido. En cuanto a ellos, nos dice Ghazâlî, no tienen una *shari'at* (es decir, una ley religiosa en el sentido islámico del término), pero tienen un Dios, un Señor, que es el más bello de los seres, y por eso se prosternan ante todo ser cuya belleza es perfecta, diciendo: es nuestro Dios. Teólogo islámico estrictamente ortodoxo, Ghazâlî evoca estas cosas no sin cierto malestar, pero admite que están más cerca de la visión de la Luz que los idólatras, porque veneran la belleza absoluta, no una cosa determinada con exclusión de otra, y porque veneran la belleza natural, no una belleza fabricada por sus manos.⁴

Es posible, es incluso probable, que los heresiógrafos, en sus prejuicios, hayan exagerado las cosas. Sin embargo, hay un rasgo fundamental que se discierne, y que nos

2 Cf. el texto citado por Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Attâr*, Leiden, 1955, p. 452.

3 Cf. el texto de este autor poco conocido, *ibid.*, p. 453.

4 Cf. el texto de Ghazâlî, *ibid.*, p. 454.

será confirmado por otras fuentes. Es sin embargo significativo que, hace poco todavía, se haya pretendido contra esos textos perfectamente explícitos que nada podría ser menos maniqueo que esa veneración o adoración de la que hablan, profesada respecto de todos los seres que manifiestan la belleza. Pues, se nos dice, los seres humanos hermosos, las plantas hermosas, los animales espléndidos, son también cuerpos, seres materiales, y, como tales, enteramente demoníacos (*daêvik*).

La luz divina que impregna el mundo es bella, ciertamente, pero es incorpórea y espiritual, y no se manifiesta en las substancias materiales.⁵ Nos parece que éste es el tipo de objeción que, siendo completamente marginal, enreda irremediablemente problemas e investigación, pues toma como base de sus afirmaciones lo que precisamente está en discusión.

En efecto, el argumento pierde totalmente de vista un modo de percepción simultánea del mundo sensible y suprasensible que, por no ser el de la conciencia racional de nuestros días, no por eso es menos dispensable para percibir el fenómeno de la belleza que estamos tratando. El argumento confunde implícitamente la física maniquea y la percepción maniquea de la luz con una física cristiana de la encarnación que tiene presupuestos completamente distintos. Un primer síntoma que hay que retener precisa, en efecto, la diferencia respecto de la cristología oficial de los concilios; se anuncia en el esquema conocido en virtud del cual la cristología del maniqueísmo es indisociable de su antropología. Esta cristología y esta antropología presuponen, a grandes rasgos, una estructura triple del hombre -cuerpo, alma y espíritu-, contraria, pues, a la dualidad reduccionista de alma y cuerpo. Es muy posible que nuestra confusión actual, igual que todo materialismo, ingenuo o científico, tenga su origen en esta mutilación.

En cualquier caso, sin esta triple estructura, es imposible comprender la relación que la visión maniquea establece, por una parte, entre aquel que denomina Jesús-Resplandor, el Yo de luz, el Espíritu salvador (cuya figura alterna en el maniqueísmo oriental con la de la Virgen de Luz, es decir, la Sofía), y, por otra, el alma sufriente que es su *miembro* y que es la parcela de Luz retenida prisionera en las Tinieblas. Una mezcla, sin duda, pero que no es una fusión similar a la de los cuerpos materiales, pues la substancia de luz no puede materializarse. Y son todas esas parcelas de luz prisioneras, que esperan con impaciencia tras la aparición de su miembro salvador, lo que los maniqueos occidentales, es decir, africanos, designaban como *Jesus patibilis*, Jesús sufriente, clavado por toda la duración de este Eón en la cruz de la materia. En todas partes donde se presentan luz, resplandor, color agradable, perfume o sonoridad deleitosa, hasta en los minerales, los metales y las plantas, sobre en las flores y los frutos, los maniqueos veían al *Jesus patibilis*, el alma de luz prisionera.⁶ Existe un acuerdo sorprendente con el testimonio recogido en nuestros escritores islámicos. Jesús es a la vez la psique sufriente y el Yo celestial, el Espíritu Santo del que aquella es miembro: la forma de aparición de la naturaleza luminosa.

5 Véase la extraña carta de W. Henning reproducida *ibid.*, p. 454.

6 Cf. K. Kessler, en *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. XII, p. 208.

Precisamente esta noción de "forma de aparición" caracteriza de manera inmejorable el contraste entre *teofanía* y *encarnación* en el sentido corriente de la palabra, y es ese contraste, señalado por un mismo término técnico (*mazhar*), el que se encuentra en el Islam, en toda la teosofía del chiismo y el sufismo. En cuanto a nosotros, podemos sin duda admirar, por ejemplo, la materia roja de un cuerpo rojo. En cambio, si admiramos una imagen en un espejo, no es la materia del espejo la que se encuentra hermosa y se admira, sino la imagen que allí se muestra. El ejemplo del espejo es la comparación a que recurren tradicionalmente todos nuestros autores para explicar cómo perciben el fenómeno.

La belleza es la luz que transfigura a los seres y las cosas, sin incorporarse a ellas ni encarnarse en ellas; está en ellas a la manera de la imagen irradiante del espejo, que es el lugar de su aparición. Por eso la adoración de la belleza es la adoración de la luz manifestada a través del velo de carne perecedero, sin ser nunca un atributo inherente a la materia ni una cualificación de la carne o de la materia.⁷ La belleza es de esencia espiritual; el fenómeno de la belleza es una aparición de lo suprasensible. La teosofía ismailí ha insistido especialmente en este punto, y esto nos ayuda a entender más correctamente las intenciones atribuidas a los maniqueos del Asia central u oriental.

Es notable que aquel sufí iraní que es tal vez el más representativo de la religión de la Belleza, Rûzbehân de Shîrâz, en el siglo VI/XII, multiplique las alusiones a esas aldeas de Asia central, algunos de cuyos habitantes tenían, en la época, reputación de una belleza extraordinaria y sobrehumana.⁸ Una de sus obras en persa, el *Jazmín de los Fieles de amor*, es una especie de diálogo autobiográfico en el que se transparenta en cada página lo que él denomina el sentido profético de la belleza; el sufí es de alguna manera el profeta de la Belleza absoluta. Y por ello nos es dado comprender cómo y por qué, para Rûzbehân y sus discípulos, el amor humano, lejos de contrastar con el amor divino, es por el contrario la pedagogía espiritual indispensable para acceder a éste. Amor divino y amor humano no se presentan a la manera de un dilema, imponiendo entre ellos una opción, como es requisito indispensable para las vocaciones monásticas en la cristiandad. En realidad no se trata de dos amores diferentes, determinados y cualificados respectivamente por un objeto diferente (pues Dios no es nunca *objeto*), sino que se trata de dos formas de un solo y mismo amor. De uno a otro, no hay transferencia de un objeto humano a un objeto divino, sino que existe una metamorfosis que se realiza en el sujeto, es decir, en el amante. Por eso Rûzbehân distingue expresamente entre aquellos a los que denomina "piadosos devotos", los sufíes ordinarios, y aquellos que son propiamente los Fieles de amor. En estos últimos se realiza una metamorfosis del modo de percepción del ser amado; se hacen capaces de percibir así la entidad omnipresente de la Luz, es decir, de la Belleza: Luz y Belleza que son de orden suprasensible.

Nos encontramos sin duda en presencia de una espiritualidad que marca una ruptura decisiva con nuestras categorías habituales. Hemos tratado de indicar muy sumariamente las raíces de este fenómeno espiritual. Nos parece que la visión maniquea de la Luz, lejos de ser contradictoria con esta percepción de la belleza, es por el contrario su presupuesto. A partir de ahí vislumbramos también el interés de estas

7 Sobre esta intuición fundamental y su contexto iraní, véase principalmente nuestra edición de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (m. 606/1209), *Le jasmin des Fidèles d'amour* (Bibliothèque Iranienne, VIII), París, Adrien Maisonneuve, 1958, p. 6 y 19-20 de la introducción en francés.

8 Cf. *ibid.*, p. 101.

comparaciones para todos aquéllos a quienes preocupa el significado de los trovadores en relación con el catarismo. Un significado que desborda también a la civilización occitana como tal, puesto que hubo igualmente cátaros en el Norte. Y tal vez por eso vean aquí una invitación a repensar todo este tema aquellos que consideren que los problemas espirituales no admiten coartadas ni soluciones que otros han decidido de antemano, pues la urgencia del hombre-espíritu sigue siendo la que es: ni pasada ni superada.

Marzo de 1961.

V

Del sentido musical de la mística persa¹

Quisiera sugerir en algunas páginas cómo se me muestra el hecho de que, entre todas las místicas de las que pueden tener conocimiento nuestras ciencias de las religiones, la mística persa se caracteriza por haber tendido siempre a la expresión musical, y por haber alcanzado en ella su expresión acabada. La suerte de la música en los países del Islam no siguió, a lo largo de los siglos, el mismo curso que en Occidente; sin duda porque aquellos que condenaban su utilización no veían en ella más que un divertimento profano. En cambio, lo que nuestros místicos produjeron es algo equivalente a lo que nosotros denominamos música sacra; y la razón de ello es tan profunda que, si la hemos comprendido, toda música, a condición de que se haya entregado a su finalidad suprema, nos parecerá que no puede ser más que música sacra. Pero, ¿no es ésa una nueva paradoja?

Creo que todo iraní tiene más o menos presente en la memoria el célebre prólogo del *Masnavi* de Djalâ-Ioddin Balkhi Rumi, al que en Irán llamamos más habitualmente *Mowlânâ*. Este prólogo encierra tal vez la justificación de la paradoja que acabo de formular. De ello me ha convencido un descubrimiento reciente, en el curso de mis investigaciones sobre un eminente pensador iraní, casi desconocido del gran público en nuestros días, pero que, llegado el momento, merecerá, estoy seguro, figurar en nuestras antologías de la historia de la filosofía y la espiritualidad; me refiero a Qâzî Sa'îd Qommî, filósofo del siglo XVII. En una de sus grandes obras todavía manuscritas, Qâzî Sa'îd Qommî recuerda y comenta largamente unas palabras de aquel que ocupa

1 Este artículo se publicó inicialmente en *Horizons franco-iraniens*, diciembre de 1967. Curiosamente, éste es -que sepamos- el único texto en que Corbin habla de forma significativa de Rumi, el gran místico persa, llamativamente ausente en la obra del islamólogo francés. (N. de los T.)

igualmente un lugar eminent en los corazones iraníes, el primer Imam de los chiitas, Mowlânâ Ali ibn Abî Tâlib. Según esta tradición, el primer Imam dijo un día ante sus familiares:

Porque había en mi corazón preocupaciones que lo angustiaban y no he encontrado a nadie a quien confiarlas, he golpeado la tierra con la palma de la mano y le he confiado mis secretos, de manera que, cada vez que en la Tierra germina una planta, esa planta es uno de mis secretos.

Ciertamente, no se trata de un secreto agronómico. La Tierra de la que se trata no es la tierra que soporta nuestros pasos y que está hoy en vías de ser devastada por las ambiciones de nuestras desmesuradas conquistas. Es la "Tierra de Luz" que sólo se ve con los ojos del corazón.

Pero depende de nosotros, de cada uno de nosotros, mirar esa tierra con ojos capaces de verla, y, mirándola de ese modo, hacer que la Tierra de Luz nos mire también, nos concierne también a nosotros. Depende de nosotros que, golpeando junto con el Imam el suelo de esa Tierra de Luz, veamos emerger de ella ciertas plantas que nos revelen nuestros secretos apenas presentidos. Y como ocupando un rango preeminente entre esas plantas, el filósofo Qâzî Sa'îd Qommî nombra la caña de la que está tallada la flauta mística, cuyo lamento exhala el prólogo del *Masnavi* y que, como sabemos, está asociada a todos los servicios religiosos de la Orden de Mowlânâ.

Todos hemos oido cantar al menos algunos dísticos de ese prólogo:

Escucha la historia que cuenta la flauta de caña, la
de las separaciones cuyo lamento exhala.
Desde que fui cortada del cañaveral, mi queja ha
hecho lamentarse a hombres y mujeres.
El que es abandonado lejos de su fuente original,
aspira a volver al tiempo de su unión.
Mi secreto no está lejos de mi queja, pero la luz
está ausente al ojo y al oído.
El cuerpo no está velado al alma, el alma no está
velada al cuerpo; sin embargo, a nadie le está
permitido ver el alma.
Es de fuego el sonido de esta flauta, no es un
soplo de viento. Quien no posee ese fuego,
¡morirá asimismo!

Ciertamente, nadie ha visto nunca el alma con los ojos con que normalmente vemos las cosas de este mundo. Sólo se puede presentir por la queja de la flauta mística cortada, en el origen, en la Tierra de Luz. Lo que germina de esa Tierra y de ella fue separado, la historia del exilio y el retorno, ésa es la obsesión de la mística persa, y eso es algo que no puede ser visto ni probado de forma racional, algo que no se puede contar ni se puede ver con la visión directa, sino que sólo el hechizo musical nos puede hacer presentir y ver, en la medida en que la audición musical llegue a hacernos súbitamente "clarividentes". Y eso es, en muy pocas palabras, lo que quisiera sugerir al hablar del sentido musical de la mística persa.

Lo indecible que la mística persa se siente en el deber de expresar es una historia que rompe lo que nosotros llamamos historia, una historia que deberíamos denominar *metahistoria*, pues su acontecer se sitúa en el origen de los orígenes, anteriormente a todos los acontecimientos registrados y registrables en nuestras crónicas. La epopeya mística es la del exiliado que, llegado a un mundo extranjero, está en camino para volver

a su casa, a su mundo. Lo que intenta decir esta epopeya son los sueños de una prehistoria, la prehistoria del alma, su preexistencia a este mundo, sueños que parecen ser siempre para nosotros una orilla prohibida. Por eso, en una epopeya como el *Masnavi*, apenas se puede hablar de sucesión de episodios, ya que todos ellos son emblemáticos, simbólicos. Toda dialéctica discursiva está excluida. La conciencia global de ese pasado y del futuro al que nos invita más allá de los límites de la cronología, no pueden alcanzar más que *musicalmente* su carácter absoluto.

Para experimentar su "Libro santo", ese *Masnavi* que con frecuencia es denominado el "Corán persa", los místicos están, por esencia, en el deber de *cantar para decir*.

Ésa parece también la estructura de toda audición musical que frecuentemente, con sencillez, se improvisa entre amigos en Irán. El instrumentista comienza con un largo preludio cuya sonoridad se va amplificando. La voz humana interviene entonces como en un *crescendo*, empezando con sonoridades sordas, para culminar en un paroxismo patético y descender de nuevo, progresivamente, hacia el silencio. Y el postludio con el que el instrumento acompaña ese silencio parece perderse finalmente como en arpegios de una luz lejana, esa luz cuya nueva aurora todo místico anhela.

Lo que se denomina el *samâ*, el concierto espiritual, el *oratorio*, desborda, por supuesto, el caso de Mowlânâ y de su Orden. Es toda la historia del sufismo iraní la que aquí está presente, pues aunque algunos maestros rigoristas, incluso puritanos, hayan tenido el concierto espiritual por sospechoso, otros por el contrario lo practicaron con la asiduidad de un culto del que cada uno sacaría una impresión conmocionante. Entre estos últimos, quiero citar al menos a un gran maestro, Rûzbehân Baqlî Shirâzî, en el siglo XII, compatriota de Hâfez de Shîrâz, al que precede en unos dos siglos y con el que le unen numerosas afinidades.

Sin embargo, al final de su vida, vemos a Rûzbehân abstenerse de la práctica de la audición musical; no necesitaba ya de la mediación de sonidos sensibles; escuchaba los sonidos inaudibles en una música puramente interior. Es su vida entera la que ejemplifica así esta estructura de la audición musical que evocaba hace un instante. A uno de sus familiares que le preguntaba las razones de esa abstención, Shaykh Rûzbehân respondió: "Ahora, es Dios mismo en persona quien me ofrece su concierto (o Dios mismo en persona quien es el oratorio que yo escucho). Por eso me abstengo de escuchar todo lo que ofrece a mis oídos cualquiera que no sea él (o cualquier otro concierto que no sea él)".

Al término de la experiencia de toda una vida, en el momento en que el oído del corazón, el del hombre interior, se vuelve indiferente a los sonidos del mundo exterior,

he aquí en efecto que escucha sonoridades que jamás escuchará el hombre disperso, fuera de sí, arrancado a sí mismo por las ambiciones de este mundo. Lo que el oído del corazón percibe entonces son unas sonoridades, una música que algunos privilegiados han percibido también en este mundo, desde más allá de la tumba, hasta el punto de que el tabique opaco se convertía para ellos en pura transparencia. Un amigo y discípulo de Shaykh Rûzbehân quedó particularmente inconsolable después de su muerte. Los dos habían adquirido la costumbre, desde hacía años, de salmodiar juntos la recitación alternada del Corán todos los días al amanecer. La tristeza del amigo solitario era tal que, tras la muerte de Rûzbehân, adquirió la costumbre de ir a sentarse, cada amanecer, en Shîrâz, a la cabecera de su tumba, y allí comenzar solo la salmodia del Corán. Pero un día, sucedió que la voz de Rûzbehân se dejó oír desde lo invisible, y desde un mundo al otro, o más bien, en el mismo intermundo, los dos amigos retomaron juntos el canto alternado del Corán. Sucedió así, de aurora en aurora, hasta que el amigo se lo confió a uno de sus compañeros. "Desde entonces -dice- no volví a escuchar la voz de Rûzbehân".

Esto parece sugerirnos que, si bien el místico debe *cantar* para *decir*, si el sentido de la mística es esencialmente musical, ese sentido permanece incomunicable. Desde el momento que se tiene la temeridad de comunicarlo, de revelar el instante fugitivo en que parece que "el alma deviene visible al cuerpo", entonces ese secreto se nos escapa.

Por tanto, no quiero decir más. Pero desearía, para concluir, que esa sacralización de la música que realiza la mística persa nos ayude a presentir el sentido de una "belleza" que es rechazada actualmente en este mundo por una verdadera rabia de negación y destrucción. Desearía que percibiéramos el significado y la presencia permanente de un arte que no es una región de la moda. La obra de Mowlânâ, como la obra de Rûzbehân y de tantos otros que ilustran la historia espiritual de Irán, son esencialmente, en cada caso, expresión de una personalidad que no se verá dos veces entre los hombres. Entonces, a quien verdaderamente lo ha comprendido así, nunca se le ocurrirá pensar que están "superadas".

París, 1967.

Mística y humor¹

Un día u otro, todo buscador comete alguna imprudencia. Así, por ejemplo, yo he cometido recientemente una, en el curso de una conversación que sin embargo no parecía encerrar ningún peligro. Se me ocurrió, pues de mística se trataba, unir dos palabras que, a primera vista, parecían bastante extrañas entre sí. Eso bastó para que su asociación imprevista, algo paradójica, esbozara primero, después precisara y luego terminara por imponer lo que se denomina el tema de una conferencia. Y como no hay que negarse a las solicitudes amistosas, esta tarde debo pagar las consecuencias de mi imprudencia.

Se ha querido que viniera aquí para hablar de mística ... y humor. Para justificar que esas dos palabras pueden tener que ver una con otra, habrá que comenzar por dejar perfectamente claro lo que ambas significan. Eso sería ya una empresa temible, que exige la puesta en acción de grandes medios históricos, filosóficos y técnicos. Prefiero no considerarla sino como una simple charla en el curso de la cual se verá por qué esas dos palabras -mística y humor- se encuentran unidas una con otra.

El por qué no fue sino la vida y la obra, en el siglo VI/XII, de Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, al que toda la tradición iraní saluda como el *Shaykh al-Ishrâq*, el maestro de esa teosofía de la Luz que se da a sí misma el nombre de sabiduría "oriental", en el sentido metafísico y no geográfico de la palabra: "oriental", pues, porque es iluminadora, e iluminadora porque es "oriental". Es de Sohravardî de quien se trataba en la imprudente conversación a la que acabo de aludir; fue pues él, en primer y último lugar, el responsable de mi imprudencia; debería, pues, estar resentido contra él. Sin embargo, no me es posible, porque su obra representa, para el filósofo orientalista que soy, un amor de juventud, y porque finalmente es él quien me ha guiado como de la mano hasta el corazón de ese país, Irán, hace ahora veinticinco años. A cambio, he consagrado algunos años de mi vida a la restitución y la interpretación de sus obras; hay, pues, entre él y yo un lazo irremisible, y espero que ese lazo haya sido un punto de partida para la renovación de los estudios sohravardianos².

1 Este texto se publicó por primera vez en *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Institute of Islamic Studies, Teherán, 1971. (N. de los T.)

2 Para una relación de los principales trabajos de Corbin sobre Sohravardî, véase "Bibliografía" en S.Y. Sohravardî, *El encuentro con el Ángel*, cit., pp. 36-38. (N. de los T.)

Así pues, es a él a quien preguntaremos la razón del acercamiento de las dos palabras: mística y humor. Sin duda hay otros místicos a quienes podríamos preguntar. Pero es a este gran filósofo y místico iraní a quien nos vamos a dirigir principalmente, y esto por tres razones fundamentales. La primera es la importancia de su obra, que ha dominado el horizonte de la filosofía y la espiritualidad en Irán durante varios siglo, y que parece destinada en nuestros días a un renacimiento.

La segunda es que acaba de aparecer como volumen 17 de la "Bibliothèque Iranienne", publicada por nuestro Departamento de Iranología del Instituto franco-iraní de investigación en Teherán, el tomo III de las obras completas de Sohravardî. Este considerable volumen reúne en un *corpus* todas las obras escritas en *persona* por Sohravardî, un persa claro y magnífico del siglo XII. La aparición de ese volumen no es solamente una fecha señalada para la bibliografía iraní, sino, en general, para los estudios filosóficos como tales. Dicho volumen llega a su hora, aunque ligeramente retrasado, y ésta es la tercera razón que planteo. En efecto, el volumen de las obras en persa habría debido aparecer hace ya más de dos años, si no hubiera sido por detalles de impresión, siempre imprevisibles. Pues fue hace dos años y medio, exactamente el 5 Rajab de 1387 en el calendario islámico lunar, que corresponde al 10 de octubre de 1967 y al 18 Mehr de 1346 del calendario solar iraní, cuando habríamos debido celebrar el octingentésimo aniversario de la muerte como mártir del Shaykh al-Ishrâq, a los treinta y seis años, en la ciudadela de Alepo, el 5 Rajab de 587, correspondiente al 29 de julio de 1191. Llevamos pues un retraso de dos años y medio. Ahora bien, cuando se trata de ocho siglos, la desviación es mínima, sobre todo para filósofos y místicos acostumbrados por vocación a no mirar las cosas más que *sub specie aeternitatis*. En cualquier caso la aparición de este volumen nos permite, especialmente esta tarde, conmemorar juntos su octavo centenario, y creo que el sentido de este aniversario se propagará en resonancias lejanas en el corazón de nuestros amigos iraníes.

Estas palabras me obligan ya a decir, o a recordar, algo más de la obra de Sohravardî, puesto que son algunas páginas de su obra las que nos harán comprender la conjunción necesaria y saludable -en un momento dado- entre mística y humor. Tal vez algunos recuerden que, el año pasado, habíamos estudiado esencialmente en la obra de Sohravardî la señal del paso de la epopeya heroica a la epopeya mística. Ese paso es sin duda un hecho capital de la cultura espiritual de Irán; lo verificaremos en un gran número de esas epopeyas místicas tan características del genio iraní; habría que citar demasiados nombres aquí, desde 'Attâr, 'Assâr de Tabrîz, Jâmi y tantos otros hasta Nûr 'Alî-Shâh. Haciendo una confidencia, diré que, desde hace mucho tiempo, espero tener un discípulo a quien poder confiar la tarea de una investigación comparada y profunda entre el ciclo de la epopeya mística iraní y el ciclo de nuestra epopeya mística en el Occidente medieval. Sé bien que ése no puede ser sino un trabajo de madurez, pero profundizando en ello se llegaría realmente al punto de contacto de nuestras dos culturas. Aquí mismo habíamos estudiado el paso en cuestión en algunas páginas que se podrán encontrar precisamente en la edición de las obras persas de Sohravardî³.

Estaba, a propósito del Graal de Kay Khosraw, el magnífico relato del Graal de un místico khosrawaní. Kay Khosraw es para Sohravardî una figura ejemplar de los

3 Sobre este tema, véase H. Corbin, "De l'épopée héroïque à l'épopée mystique", en *Face de Dieu, face de l'homme*, cit., pp. 163-235. (N. de los T.)

soberanos extáticos del antiguo Irán, hasta el punto de que es el héroe epónimo de los *khoswâwânîyûn*, precursores en el Irán preislámico de los *ishrâqîyûn* (los adeptos de la teosofía de la Luz de nuestro Shaykh, aquellos a los que se denomina *ishrâqîyûn-e Iran*, es decir, los platónicos de Persia).

Además, estaban los episodios del *Shâh-Nâmeh*, cuyo sentido místico nos es sugerido por un relato iniciático de Sohravardî, el que lleva el título "El arcángel teñido de púrpura" ('Aql-e sorkh)⁴: el episodio del nacimiento de Zâl, el niño cuya cabellera lleva todavía la huella del mundo de la luz del que viene y que tipifica el alma arrojada al desierto de este mundo; después, el episodio de la muerte d Esfandyâr, el héroe de la fe zoroástrica, ligado al motivo escatológico de Sîmorgh. Pues, ¿se puede ver a Sîmorgh sin morir? Y todo esto hacía lamentar que Sohravardî no viviera lo suficiente para tratar así, de un extremo al otro, el *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî y enseñarnos a leerlo con ayuda de esa hermenéutica simbólica que se denomina el *ta'wil*, de la misma manera que todos los espirituales leen el Corán con la ayuda de esa hermenéutica. Pero ahí mismo vemos surgir una clara indicación respecto del sentido de su obra, y también respecto de la manera en que la elaboró.

El Shaykh al-Isrâq formuló claramente el sentido de su obra en varias ocasiones: resucitar la teosofía mística de la Luz y las Tinieblas de los sabios del antiguo Irán, sabiduría que para él era profundamente diferente de toda filosofía dualista y para cuya restauración él declaraba, explícita y conscientemente, no haber tenido ningún predecesor. Mollâ Sadrâ Shîrâzî, su mayor intérprete, lo saluda todavía en el siglo XVI como "el resurrector de las doctrinas de los sabios de la antigua Persia". Unos tres siglos antes, pues, del gran filósofo bizantino Gemistos Plethon, Sohravardî elabora una doctrina en la que se unen las tradiciones de Hermes, Platón y Zoroastro, el profeta del Irán antiguo. Se puede decir que realizó, de alguna manera, la repatriación a Irán de esos sabios que el encuentro de la sabiduría griega y la sabiduría iraní hizo designar en otra parte como los "magos helenizados". Pero, ¿cómo logró esa repatriación? Justamente, la interpretación mística de los episodios del *Shâh-Nâmeh* a los que he aludido nos lo muestra: con ayuda de esa comprensión espiritual que connota por excelencia el término *ta'wil* como hermenéutica de los símbolos, con los recursos, por tanto, que le ofrecía el Islam espiritual, la espiritualidad del Islam místico. El *ta'wil* consiste en reconducir una cosa a su origen, a su arquetipo: es descubrir bajo la apariencia exterior de la letra, o de todo fenómeno, el sentido esotérico, es decir, el sentido oculto, la verdad interior. Es por la verdad interior como se comunican entre sí los elevados conocimientos de todas las sabidurías. Sin duda hay en Sohravardî algo como el sentimiento de un ecumenismo espiritual, por emplear una palabra muy usada en nuestros días, pero un ecumenismo cuyo fundamento sigue siendo esotérico, es decir, oculto, es decir, interior. Si se debe realizar -pero se realiza ya secretamente- es por las altas cimas, o por las profundidades, no en el nivel de las evidencias exotéricas comunes, siempre vulnerables, pues siendo accesibles a todos y siendo el soporte de intereses inmediatos, son accesibles también a todas las pasiones y a todas las traiciones.

4 S.Y. Sohravardî, "El arcángel teñido de púrpura", en *El encuentro con el Ángel*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 39-66. (N. de los T.)

De ahí que encontremos, en nuestro Shaykh al-Ishrâq, una concepción tan rigurosa de la filosofía que, para él, toda investigación filosófica, si no desemboca en una experiencia mística, es decir, en una realización espiritual personal, es vana y estéril. Inversamente, toda tentativa de alcanzar la experiencia mística en ausencia de una formación filosófica seria, corre el riesgo de extraviarse en el desierto de las ilusiones y la locura. De ahí el punto de partida no menos riguroso de toda investigación filosófica, formulad como conocimiento de sí.

Esto no significa el conocimiento que cada uno pueda adquirir de sus pequeños defectos y sus grandes virtudes. No es eso lo que entiende el filósofo. Lo que quiere decir adquirir conocimiento de sí es tomar conciencia de lo que implica el hecho de un sujeto que se conoce a sí mismo, que tiene conciencia de sí mismo. En otras palabras, es despertarse a sí mismo, a todo lo que implica una expresión como ésta: yo me conozco, tengo conciencia de mí. Ese *yo* que así se expresa es puesto en presencia de un *Sí mismo* que es diferente a ese *yo* que habla en primera persona, puesto que éste le toma como objeto de su conocimiento. Tan diferente incluso, que ese *Sí mismo* le parece de una substancialidad infinitamente más estable y permanente que ese *yo* que lo descubre y que se refiere a él; descubrimiento que, al término de su afloramiento, puede llegar a la visión interior de ese *Sí mismo*, que entonces aparece como el maestro interior, el guía personal. El descubrimiento es tan perturbador y sus efectos se propagan tan profundamente en todas las dimensiones de la vida, que lo que mejor lo recapitula es la célebre frase: "Quien se conoce a sí mismo conoce a su Dios". Es una frase sobre la que se han escrito muchos libros en el islam, pues formula la más elevada experiencia interior del hombre espiritual. Justamente, algunas obras de Sohravardî tienen por objeto describir este encuentro interior y las condiciones que lo preparan.

Constatamos así que esta espiritualidad está orientada hacia una cierta concepción del hombre, cuyo ideal, en el límite, está formulado en la designación del Hombre Perfecto (*al-Insân al-Kâmil*; ya los hermetistas decían *anthrôpos teleios*). El Hombre Perfecto es aquel que en la terminología mística se designa también como el "Polo" (*Qotb*), el polo místico, aquél que la masa de los hombres en general ignora y no puede sino ignorar, por más que sin la existencia de ese polo, aún en secreto, la especie humana no podría perseverar en el ser y se abismaría en n cataclismo final, pues es por él como se comunican todavía el mundo superior invisible y el mundo de nuestra realidad cotidiana. En terminología chiita, sabemos que el término "polo", o la expresión "polo de los polos", designa al Imam oculto. Además, allí donde se utiliza, es raro que no haya al menos algo así como un criptochiismo. Y ése es tal vez el sentido último del

proceso que los *'olamâ* de Alepo entablaron contra nuestro Sohravardî cuando, sin querer entrar en las sutiles distinciones filosóficas que presupone la profetología, le reprocharon sostener en sus libros que Dios podía, en cualquier momento y en cualquier tiempo, crear un profeta. Nuestro Shaykh no les respondió, por desgracia, con el humor que testimonian algunas páginas de sus libros, sino con el ímpetu de su ardor juvenil. Tal vez se sentía protegido por la amistad de al-Malik al-Zahîr, gobernador de Alepo, y del propio hijo de Salâheddîn (el Saladino de las Cruzadas). Pero nos seguiremos preguntando qué motivo le había arrastrado en aquel viaje funesto a Alepo, donde no encontraba ni el clima espiritual de Irán, el de su país natal de Sohravard, ni el que le había acogido entre los príncipes selyúcidas de Anatolia. En tres ocasiones los *'olamâ* de Alepo intervinieron ante Saladino para conseguir su ejecución. En tres ocasiones Saladino debió amenazar con la desgracia a su propio hijo al-Malek al-Zahîr si continuaba protegiendo a su amigo. Y es así como el Shaykh al-Ishrâq murió mártir en la ciudadela de Alepo, el 5 Rajab 587, 29 de julio de 1191. Tenía exactamente, lo recordaba hace un momento, treinta y seis años.

A pesar de su juventud nos ha dejado una obra considerable, obra que, a lo largo de los siglos, ha alimentado la vida filosófica y espiritual de sus discípulos, los *ishrâqîyûn*, aquéllos a los que se llama también "platónicos de Persia". Esta obra nos parece especialmente rica en perspectivas que permanecen desaprovechadas y que podrían estimular en nuestros días cuestiones muy distintas a las que son habituales entre nuestros contemporáneos y que nos empujan hacia un desconcierto y un desorden generalizados en el ámbito intelectual; esas perspectivas podrían permitirnos el acceso a un continente del alma que, para muchos, es hoy un continente perdido.

Diré dos palabras acerca del contenido de esta obra: globalmente podemos diferenciar una tetralogía de obras filosóficas poderosas, cuya cima está constituida por el *Libro de la teosofía oriental*, que contiene la suma del pensamiento de nuestro Shaykh y cuya intuición, según él nos dice, le vino súbitamente, en un día maravilloso, aunque luego necesitara largos meses para redactarlo. Además, hay algunas obras de menor extensión: unas filosóficas, pero en el sentido sohravardiano de la palabra, es decir, donde la filosofía desemboca indefectiblemente en el memento de la vida espiritual; las otras propiamente místicas, algunas de las cuales están redactadas en forma de relatos de iniciación personal, otras en forma de paráboles o de historias simbólicas. Unas están en persa, otras en árabe. Son los tratados redactados en persa los que se pueden encontrar reunidos a partir de ahora en el volumen publicado en conmemoración del octavo centenario de su muerte.

Aquí, llegamos al centro de nuestra charla, pero ese centro no podemos alcanzarlo más que recorriendo los caminos que he intentado trazar a grandes rasgos.

Acabo de evocar la forma que revisten los tratados místicos de Sohravardî, y anteriormente había indicado que en algunas páginas de esos tratados encontramos el testimonio de un humor *sui generis*. Entonces, tal vez habría que comenzar respondiendo a las dos preguntas planteadas al principio: ¿qué es la mística? ¿qué es el humor? Preguntas temibles, a las que ni siquiera estoy seguro de que se pueda dar una respuesta satisfactoria. Señalaré simplemente, en primer lugar, que el término "mística" es una de las palabras más profanadas y mancilladas en nuestros días, empleada con una ligereza y una inconsciencia ridículas, en ocasiones o en ámbitos en los que no pintaría absolutamente nada si se conociera realmente su sentido. Y no creo ser el primero en formular esta protesta. Precisemos, pues, que la empleamos aquí en su sentido riguroso, tal como se puede usar en un contexto religioso o metafísico y tal como implica su etimología griega. *Mystikos* es lo que está oculto, invisible a las facultades de percepción sensible, inaprensible en el nivel de las evidencias comunes y por los órganos de percepción común. *Mística* está, en cuanto a la palabra y en cuanto a los hechos, esencialmente asociada a *misterio*, a lo que en la Antigüedad se denominaba

religiones de misterios, cuyos iniciados recibían el nombre de *mistos* (misterios de Eleusis, de Mitra, etc.). La palabra griega *mystikos* es, pues, equivalente de *bâtin*, *ghayb*, *makhfî*, *mahjûb*, *penhân*, etc.

Pero, entonces, ¿qué es penetrar místicamente en el mundo del misterio? Es una penetración que no se realiza ni por las facultades de percepción sensible, ni por el entendimiento racional, y sin embargo es una penetración que tiene enteramente un alcance noético, es decir, cognitivo (y es a esto a lo que corresponde en persa el empleo de la palabra *'erfân*).

Es una penetración que nos arranca a todas las evidencias en las que se basa la conciencia común; si llamamos a ésta conciencia de vigilia, para el místico, al contrario, esta pretendida conciencia de vigilia no es más que un pesado sueño, el sueño de la ignorancia y la ceguera espiritual. Lo que al común de los hombres le parece el *día* deviene entonces el mundo de la noche, y a la inversa. Los órganos de penetración -se los denomine visión interior, luz del corazón, imaginación activa, centros del cuerpo sutil, etc.- están generalmente atrofiados y paralizados en el hombre ordinario de nuestros días, que ni siquiera tiene ya idea de su existencia. Esta penetración es verdaderamente una entrada en la *cuarta dimensión*, aquella que Sohravardî designa con una expresión persa que él mismo forjó: *Nâ-kojâ-âbâd*, el "país del no-dónde", pero esa expresión no se podría traducir por "utopía" sin incurrir en el peor de los contrasentidos. Es un país (*âbâd*), un país real, pero cuyas coordenadas es imposible fijar en nuestros mapas geográficos, pues existe un hiato entre el mundo exterior o exotérico y el mundo interior o esotérico, el *Malakût*, el mundo del Alma. Es un país donde las relaciones de distancia local son sustituidas por relaciones de distancia entre estados interiormente vividos. Para llegar a ese puro espacio del alma es necesario, como dicen nuestros místicos, salir de la cripta cósmica,emerger al exterior. Ninguna nave espacial, por perfeccionada que esté, nos aproximará nunca a él. Es más, los mundos sutiles, los seres de luz a los que se une el peregrino místico, han estado ahí desde siempre; sólo nuestra ceguera espiritual nos impedía verlos. como dice Sohravardî, si se le devolviera la vista a un ciego de nacimiento y viera el sol por primera vez, tal vez preguntaría al sol: ¿por qué no estabas ahí antes?

Con estas palabras creo sugerir por qué es capital que una cultura espiritual disponga de una metafísica y de una teoría del conocimiento que haga justicia a estos mundos, intermedios entre lo inteligible y lo sensible, y podemos decir que con la filosofía del *Ishrâq* la cultura iraní ha dispuesto de esa metafísica y esa teoría del conocimiento. Ciertamente, nosotros hemos tenido su equivalente en Occidente, pero hace tal vez algo más de tres siglos que la hemos perdido, y ése es un aspecto de la tragedia de nuestra filosofía. Para prevenirse contra un aspecto de esa tragedia Sohravardî quiso establecer una salvaguarda, imponiendo a toda vocación mística una sólida formación filosófica. Pues si el hombre no puede prescindir de un contacto con el *Malakût*, tratar de alcanzar un mundo al que se le ha cortado el acceso implica, en determinadas condiciones culturales, ciertos peligros. Es importante ver cara a cara, para hacerle frente, ese peligro al que está expuesto el místico que se aventura en *Nâ-kojâ-âbâd*. En pocas palabras, ese peligro es el que los psiquiatras de nuestros días designan como "esquizofrenia" bajo sus múltiples aspectos, y que es la imposibilidad del visionario de distinguir entre el mundo interior de sus visiones y el mundo de la realidad cotidiana. ¡Actualmente, no pasa un día sin que las informaciones nos den a conocer lamentables ejemplos de ello! Sin llegar a ese extremo, puede ocurrir que el privilegio de una experiencia supranormal determine en el sujeto lo que los psicólogos

de nuestros días llaman inflación del yo, complejo de superioridad ... En tales casos, la experiencia que debería hacer del sujeto un renunciante, y, por eso mismo, un guía para otros hombres, le despierta a ambiciones mundanas o políticas de las que se convierte en juguete; en resumen, todo lo contrario de lo que hace un *derviche*, un renunciante. Ése es el peligro que se puede denominar *subjetivo* a que se expone el místico cuya preparación es insuficiente.

Hay otro, que podemos denominar peligro *objetivo*. Superado el primer peligro, si el místico quiere describir su experiencia, describir lo que ha visto y oído, los mundos y los acontecimientos de los que ha sido testigo, ¿cómo lo hará sin violar el secreto?, ¿sin exponer ese secreto a la incomprensión, a la burla, al escarnio de los ignorantes?, ¿sin entregar, por consiguiente, el tesoro que le ha sido confiado a las manos de los indignos, de quienes no son sus herederos? En pocas palabras, ¿cómo podrá hacerlo sin violar lo que, en la tradición esotérica occidental, se denominó la *disciplina del arcano*? Y sabemos cómo y por qué, bajo el nombre de *taqīyeh*, esta disciplina está prescrita por los Imames del chiismo; sabemos cómo Sohravardī se preocupó de ello, hasta el punto de que había inventado para su gran *Libro de la teosofía oriental* una escritura secreta. Uno de sus relatos místicos, la *Epístola sobre el estado de infancia*⁵, nos muestra al peregrino novicio hablando atolondradamente de secretos místicos a un desconocido que termina tratándole duramente y tomándole por loco; más grave todavía, esta indiscreción tiene por resultado la pérdida de la presencia de su shaykh, es decir, de su guía interior, al que no volverá a encontrar.

¡Bien! Es el momento de que nos planteemos la pregunta: ¿qué tiene que ver el humor con la mística? En primer lugar, pienso que existe un consenso general en cuanto a que no hay ninguna definición posible del humor, y hace mucho tiempo que se ha renunciado a encontrar una, incluso por parte de nuestros amigos británicos que, sin embargo, están particularmente al tanto de la cuestión. En consecuencia, no lo intentaré yo tampoco. Pero, si no podemos encontrar una definición satisfactoria, tal vez sí podamos constatar algunos de sus efectos. Propondré que el humor implica la capacidad de alejarse, de retirarse, de tomar una cierta distancia, respecto de uno mismo y de las cosas; y esa retirada proporciona la capacidad de no tomarse totalmente en serio aquello que, en el fondo de uno mismo, uno se toma, de forma inevitable, terriblemente en serio; pero se hace entonces sin traicionar su secreto. A falta de esa distancia respecto de las cosas, se corre el riesgo de convertirse en cautivo y víctima de ellas. En cambio, si se es capaz de tomar esa distancia, la crispación del rostro, el gesto patético, la actitud defensiva, incluso agresiva, ceden su lugar a una sonrisa, tal vez apenas esbozada.

Esta breve indicación, sobre la que no quiero insistir demasiado, puede bastar ya, espero, para hacernos entrever que la relación entre la mística y humor consiste en que el humor es tal vez la salvaguarda del místico en el sentido de que le preserva del doble peligro que describía hace un instante como peligro subjetivo y peligro objetivo. Y es al propio testimonio de Sohravardī al que podemos apelar para ello. Más exactamente, para el primer caso, será el doble testimonio de Avicena (Ibn Sīnā) y de Sohravardī, puesto que el ejemplo que voy a proponer lo tomaré del *Relato del pájaro* compuesto en

5 "L'épitre sur l'état d'enfance", en S.Y. Sohravardī, *L'Archange empourpré*, Fayard, París, 1976, pp. 383-412. (N. de los T.)

árabe por el filósofo Avicena y traducido al persa por Sohravardî. Como relato místico, el *Relato del pájaro* es una pequeña obra maestra de Avicena; se puede encontrar una traducción francesa en mi libro sobre Avicena, que tiene ya una decena de años⁶, en el que traté de mostrar su lugar en el ciclo de los relatos avicenianos, situándolo en el contexto de lo que habría sido la "filosofía oriental" de Avicena si el manuscrito de ésta no hubiera sido destruido durante el saqueo de Ispahán y si Avicena hubiera tenido tiempo para reescribirla.

Más todavía, conviene situar ese relato en el ciclo que se desarrolló alrededor de ese símbolo del pájaro desde Ghazâlî hasta la gran epopeya mística de 'Attâr. Sus orígenes son lejanos. La primera referencia que nos viene a la memoria es el *Fedro* de Platón, donde el alma es imaginada a semejanza de una energía cuya naturaleza sería la de un carro alado que lleva un auriga igualmente provisto de alas. Y es también la imagen magnífica de la procesión celestial de las almas tras la de los dioses y de la caída de algunas de ellas. "Pertenece a la naturaleza del ala -escribe Platón- ser capaz de llevar hacia lo alto lo que es pesado, elevándolo del lado donde habita la raza de los dioses, y entre todas las cosas que tienen relación con el cuerpo, es el ala la que tiene mayor participación en lo divino". Esto en cuanto al símbolo del pájaro, del que hay otros ejemplos magníficos, por ejemplo en algunos salmos maniqueos.

Vayamos ahora al relato de Avicena traducido por Sohravardî. Su exordio es patético: "¿No habrá nadie entre mis amigos -pregunta el autor- que me preste un poco de atención a fin de que pueda confiarle una parte de mi tristeza? [...] ¡Hermanos de la Verdad! Despojaos de vuestra piel, como se desprende la serpiente de sus escamas [...] Amad la muerte, a fin de permanecer vivos. Estad siempre en vuelo; no escojáis un nido concreto, pues es en el nido donde se captura a los pájaros". Hay así dos páginas magníficas en este tono. Después, el narrador cuenta su historia: cómo un grupo de cazadores tendieron sus redes y le apresaron con toda una bandada de pájaros de la que formaba parte; cómo en su cautividad lo olvidó todo: su origen, su pertenencia a otro mundo, y, finalmente, perdió incluso la conciencia de los lazos que le trababan y de la estrechez de su jaula. Cómo después vio un día otros pájaros que habían logrado liberarse y terminó por unirse a ellos; cómo juntos emprendieron el vuelo, franquearon las altas cumbres, recorrieron los elevados valles de la montaña de *Qâf*, es decir, de la montaña psicocósmica, al precio de esfuerzos agotadores; cómo encontraron a sus hermanos en los alrededores de la Ciudad del Rey, y cómo allí fueron recibidos por éste, cuya belleza les llenó de estupor; cómo finalmente se realizó su regreso, esta vez en compañía del mensajero del rey, portador de una orden para aquellos que habían atado

6 H. Corbin, *Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona, 1995. (N. de los T.)

el lazo y que eran los únicos que podían desatarlo. No puedo insistir sobre ningún detalle, sino únicamente sobre el repentino cambio de tono que se produce al final del relato.

El lector había sido llevado por la contemplación de "aquel que es todo entero el Rostro que tú contemplas, todo entero una Mano que da", y he aquí que súbitamente el narrador, poniéndose por adelantado en el lugar de los escépticos que acogerán su relato con una dulce ironía, escribe estas líneas: "Más de uno de mis amigos me dirá: 'Debes de tener la mente algo trastornada; incluso es probable que te hayas vuelto completamente loco. ¡Veamos! Tú no has volado nunca. Es sencillamente tu razón la que ha volado. Ningún cazador hizo nunca de ti su presa; es tu sentido común el que ha sido cazado. Además, ¿cómo un hombre puede emprender el vuelo? ¿Y cómo puede un pájaro ponerse a hablar? No, realmente deberías ponerte a régimen: beber infusiones, tomar baños calientes, inhalar aceite de nenúfar, vigilar tu alimentación; nada de cansancio excesivo, ni veladas nocturnas prolongadas. Siempre te hemos conocido como un hombre sensato. Viéndote así trastornado, la preocupación nos embarga, y nosotros mismos nos sentimos por ellos completamente enfermos'."

Creo que las líneas en las que se da libre curso al humor del médico Avicena tienen una virtud ejemplar; el místico ha hablado, ha intentado contar su aventura. Pero sabe de antemano cómo la recibirán las personas razonables; la acogerán como tantos historiadores de la filosofía han acogido a los neoplatónicos, a Proclo, Jámblico y sus émulos. ¿Qué sucederá? Si trata de hacerles frente, oponiendo un argumento a otro argumento, se volverá infinitamente vulnerable; no convencerá a ningún escéptico, pero tal vez se convenza él mismo, cada vez más, de la excelencia de su caso. Y ahí está perdido, frustrado, bueno tal vez como ejemplo de esquizofrénico. Lo que debe hacer es efectuar ese retroceso, formular de antemano, con total claridad de conciencia, lo que los escépticos y los agnósticos le van a oponer; entonces, lo que en estos últimos habría sido una crítica negativa, agresiva, se convierte en él en un triunfo del humor gracias al cual se desliza entre las manos de los escépticos. El humor es su doble salvaguarda, pues al tiempo que le previene contra toda ebriedad y toda inflación del yo, borra los efectos de lo que hubiera podido ser una violación de la disciplina del arcano. Sólo comprenderá aquel que tenga capacidad para ello y que sea digno de comprender; los otros nada verán allí. Pero igualmente, hacia todo y contra todo, *habrá transmitido su mensaje*. Es, pues, simultáneamente como el místico encuentra su salvaguarda contra el peligro subjetivo y el peligro objetivo que le amenazan. Y esta salvaguarda la encuentra hablando el lenguaje de los *símbolos*. Y sucede que este lenguaje está, como en Avicena, como en Sohravardî, inspirado por un humor superior.

Pero entonces, ¿qué es exactamente un símbolo? Para decirlo de forma rigurosa, lo mejor es remitirnos al significado de la palabra griega *symbolon*. El verbo *symbolleîn*, en griego, quiere decir aglomerar, reunir. Por ejemplo, dos hombres se conocen por azar como invitados ocasionales. Antes de separarse, rompen en dos un anillo o un terrón de arcilla; cada uno coge la mitad; cada uno de los dos trozos será entonces el *symbolon* del otro. Podrán pasar años y años, con todos los cambios que ello supone, pero si unen sus respectivos *symbolon* podrán reconocerse como los que antaño se encontraron. En el caso de nuestros metafísicos místicos, cada *symbolon* pertenece a su universo respectivo: el mundo invisible del *Malakût*, por una parte, el mundo visible de la percepción sensible por otra. Los dos juntos, el *symbolon* de uno y el *symbolon* del otro, forman una unidad superior, una unidad integral. Pues el hecho de que aquí un *symbolon* se una con el otro anuncia que el mundo visible *simboliza con* el mundo invisible, si hablamos la lengua que todavía conocía Leibniz. Ahí está la fuente de la célebre frase de Goethe, al final del segundo *Fausto*: "Todo lo efímero no es nada más que un símbolo" (podríamos decir también: nada menos que un símbolo). Captamos así inmediatamente la diferencia entre el *símbolo* y lo que corrientemente se denomina hoy *alegoría*. La alegoría permanece en el mismo nivel de evidencia y de percepción. El símbolo garantiza la correspondencia de dos universos que están en niveles ontológicos distintos: es el

medio, el único medio, de penetración en lo invisible, en el mundo del misterio, en lo esotérico.

Cuando hace un momento hablaba de la importancia que para una cultura tiene el disponer de una filosofía que garantice la función de los símbolos, la validez ontológica, "objetiva", del mundo intermedio entre lo inteligible y lo sensible, es a esto a lo que aludía. La idea de esta región intermedia presupone la triple articulación de lo real con el mundo de lo inteligible (*Jabarût*), el mundo del alma (*Malakût*) y el mundo material, tríada a la que corresponde la tríada antropológica: espíritu, alma, cuerpo.

Desde el momento en que la antropología filosófica lo redujo a una diádica, alma y cuerpo, o si se prefiere espíritu y cuerpo, se ha acabado con la función noética, cognitiva, de los símbolos. Ahora bien, esta tríada, abolida en Occidente desde el siglo IX, no ha subsistido más que en escuelas filosóficas o teosóficas a las que se califica, sin duda, erróneamente, de marginales. El cartesianismo no conocía ya más que el pensamiento y la extensión. No había más que las percepciones sensibles y los conceptos abstractos del entendimiento. Es entonces el inmenso mundo de la Imaginación, en sentido propio el mundo del Alma, el que, identificado con lo *imaginario*, con lo irreal, está abocado a la decadencia.

Es muy sorprendente observar con qué cuidado Sohravardî y los *ishrâqîyûn* se han ocupado de la metafísica de la Imaginación. Precisamente porque reconocían su papel ambiguo, la mantienen sólidamente centrada entre lo inteligible y lo sensible. Al servicio de lo inteligible, es decir, de la Inteligencia (el *Noûs* griego), su función es presentar la *idea velada* bajo la forma de la imagen, es decir, del símbolo. Los personajes y los acontecimientos de una parábola son símbolos, y por eso la parábola es también la única historia verdadera. En cambio, cuando la imaginación se deja cautivar enteramente por las percepciones sensibles, revoloteando de una a otra, está literalmente "descentrada" y se pierde en lo irreal. En el primer caso, la imaginación activa es el órgano de penetración en un mundo real, que debemos designar con su nombre propio, a saber, lo *imaginai*; en el segundo caso, la imaginación no segregá más que lo *imaginario*. En el primer caso, la imaginación es, para Sohravardî, el árbol celestial que emerge en la cumbre del Sinaí, en el que los sabios recogen los elevados conocimientos que son el "pan de los Ángeles". En el segundo caso, es el árbol maldito del que habla el Corán. En nuestros días se habla mucho de la civilización de la imagen; pienso que en este tema nuestros filósofos, *ishrâqîyûn* y otros, tienen mucho que enseñarnos. Sin duda es un asunto muy complejo, a propósito del cual temo parecer oscuro a fuerza de concisión, pero el tiempo no me permite citar más que lo esencial. Nos encontramos aquí en la fuente del genio sohravardiano, en la fuente de una

inspiración que le permite pasar de un registro a otro, como en un gran órgano, y así presentarnos en símbolos y paráboles de relatos iniciáticos lo que expone por otra parte, en sus grandes libros, de forma teórica y sistemática.

Me referiré sólo a tres ejemplos, tomados de un tratado de Sohravardî que no tiene la forma de un relato continuado, sino de una *rapsodia* que encadena uno tras otro varios relatos simbólicos⁷. Vemos aparecer allí al pueblo de las tortugas, el pueblo de las hadas, el pueblo de los murciélagos. Por supuesto, no se trata de zoología, sino de otros tantos símbolos de aquellos que, entre los humanos, son ignorantes espirituales, ciegos del alma. Son reconocibles en su forma simbólica porque su forma interior oculta, por consiguiente, su forma verdadera, *simboliza con aquélla*. Y ahí está toda la diferencia, con relación a la puesta en escena de su vida cotidiana que no da a conocer más que su forma aparente. Al mostrarse bajo sus formas simbólicas, se nos muestran tal y como son en realidad en el mundo *imaginal*, tal como su ignorancia o su ceguera los fija en una relación completamente *negativa* con el *Malakût*, el mundo del Alma. Es su verdad, o más bien su falsedad interior, la que estalla, proyectada sobre el trasfondo de evidencias que los superan, y es ahí donde se da libre curso al humor de un gran místico como Sohravardî.

Un primer ejemplo: lo que está en discusión es *Nâ-kojâ-âbâd*, el país del "No dónde", fuera de las dimensiones del espacio sensible. Se puede escribir a este respecto un sabio tratado de metafísica sobre el hiperespacio. Pero puede suceder también que la doctrina sea vivida hasta el punto de que ya no sea una teoría, sino que se convierta en un *acontecimiento* real del alma. Se tiene entonces al místico en lucha con el pueblo de las tortugas. El pueblo de las tortugas observaba un día desde la orilla las evoluciones de un pájaro multicolor en la superficie del mar: tan pronto se sumergía, tan pronto reaparecía. Una de las tortugas se preguntó: "Este pájaro, ¿es de naturaleza acuática o aérea?". Otra tortuga respondió: "Si no fuera acuática, ¿qué haría en el agua?". Pero una tercera dijo: "Si fuera acuática, no podría vivir fuera del agua". Había entre las tortugas un sabio juez al que preguntaron. El juez les dijo: "Observadlo bien. Si puede vivir fuera del agua, es que el agua no le es necesaria. La prueba es el pez, que no puede vivir fuera del agua". En lo alto, se levanta una gran ráfaga de viento; el pájaro de bellos colores emprende su vuelo y desaparece entre las nubes. ¿Comprenderán las tortugas? No; empiezan por pedir al sabio que se explique. Éste les responde de manera alusiva, citándoles algunas frases de grandes espirituales, culminando con la declaración del místico al-Hallâj relativa al Profeta: "Él guiñó el ojo fuera del *dónde*", es decir, su visión

7 H. Corbin se refiere en las páginas siguientes a diversos pasajes de "La langue des fourmis", en S.Y. Sohravardî, *L'Archange empourpré*, cit., pp. 413 y sig. (N. de los T.)

interior le elevó sobre las dimensiones y orientaciones del espacio sensible. Entonces las tortugas se enfurecen: "¿Cómo -preguntan- un ser que está localizado en el espacio puede salir del *lugar*? ¿Cómo se puede sustraer a las direcciones y coordenadas espaciales? (recordemos el final del *Relato del pájaro*). El sabio les responde: "Precisamente por eso os he contado todo lo que os acabo de decir". Entonces las tortugas, indignadas, le lanzan piedras y tierra: "¡Vete! ¡Te destituimos, no te reconocemos como juez!".

Un segundo ejemplo. Esta vez, lo que está en cuestión es la relación del día con la noche. Lo que les parece día a los ciegos del alma, no son más que tinieblas para quien tiene la visión espiritual; y, a la inversa, lo que es para él el pleno día, no es sino noche peligrosa y amenazadora para quienes no tienen la visión espiritual. Es así como una abubilla (la abubilla es el pájaro del sabio Salomón) se detuvo, en el curso de uno de sus viajes, en el pueblo de las hadas. Ahora bien, como sabe todo el mundo, la abubilla tiene una vista penetrante, mientras que las hadas son completamente miopes. La abubilla pasa la noche charlando con las hadas y, al amanecer, quiere ponerse de nuevo en camino. Pero las hadas se oponen a ello con violencia: "¡Desdichada! ¿Qué es esta innovación? ¿Desde cuándo se pone una en camino cuando se hace de día? La abubilla responde que es precisamente al amanecer cuando conviene ponerse en camino. Las hadas responden: "¡Pero estás completamente loca! ¿Cómo se puede ver algo al amanecer, en la oscuridad del día, cuando el sol pasa por la región de las tinieblas?". "¡Pero es todo lo contrario!", responde la abubilla. La discusión se encona, las hadas presionan a la abubilla para que se explique, y entonces ésta formula la profesión de fe de un gran místico: "Quien ve durante el día, no puede sino testimoniar lo que ve. ¡He aquí que yo veo! Yo estoy en el mundo de la Presencia, en el mundo de la visión directa. El velo ha sido levantado. Las superficies que resplandecen, las percibo como otras tantas revelaciones sin que la duda haga mella en mí". Entonces las hadas, heridas por el comportamiento del pájaro que pretende ver en pleno día, se abalanzan, con uñas y pico, sobre los ojos de la abubilla, gritándole entre burlas: "¡Eh! La-que-ve-durante-el-día". La abubilla comprende finalmente que no tiene salida: lo que es para ella el pleno día de los mundos espirituales suprasensibles, no son sino tinieblas que desorientan a quienes sólo ven lo que ven sus ojos de carne.

Comprende que las hadas la matarán, pues atacan sus ojos, es decir, su visión interior, y un místico no podría sobrevivir en ese mundo si llegara a estar privado de su visión interior. Comprende que es necesario volver a la disciplina del arcano, conforme al sabio precepto: "No hables a las gentes más que en función de lo que son capaces de entender". Entonces, para librarse de sus enemigas, les dice: "Por supuesto, yo soy como

vosotras, como todo el mundo, y no puedo ver nada durante el día. ¿Cómo podría ver con claridad en pleno día?". Entonces las hadas, tranquilizadas, dejan de atormentarla. Hasta el momento en que logra partir, la abubilla finge ceguera, aunque eso le haga sufrir mil tormentos en el alma, pues es duro no poder contar a otros las maravillas que se están viendo. Pero, nos recuerda el autor, es una ley divina que no tiene excepción: "Divulgar el secreto divino ante los indignos es un crimen de impiedad (*kofr*)". Y es esto lo que fundamenta la necesidad del esoterismo. ¡Sorprendente! Este debate del místico persa del siglo XII, en lucha con las fuerzas que quieren encerrarle en las tinieblas de su noche, lo volvemos a encontrar configurado bajo la misma imagen en un escritor ruso de nuestros días, Alexandre Solzhenitsyn, cuando éste dirige a todos aquellos que se niegan a escuchar la melopea del hombre solo, esta adjuración patética: "Limpiad la esfera de vuestro reloj. Ni siquiera sospecháis que, fuera, es de día".

Por último, un tercer ejemplo, cuyo tema enfatiza el relato que acabamos de leer. La parábola de nuestro shaykh pone en escena esta vez a un pueblo de murciélagos y un inocente camaleón. Cómo había surgido la discusión entre ellos, se deja a nuestra imaginación. Lo cierto es que el odio de los murciélagos contra el camaleón es tal que proyectan una expedición aprovechando las tinieblas de la noche a fin de hacer prisionero al camaleón y vengarse de él, matándole de una manera u otra. Así lo hicieron, y lograron llevar a su pobre enemigo a la prisión. Allí le mantuvieron encerrado durante toda la noche; por la mañana, se pusieron de acuerdo: "¿Cómo castigar a este camaleón? ¿Qué género de muerte infligirle?". A juicio de los murciélagos, no puede haber castigo más terrible que tener que soportar la vista del sol. En consecuencia, deciden que ése será el castigo que infligirán al camaleón: obligarle a contemplar la luz del sol. Pero lo que su mentalidad de murciélagos no podía ni siquiera intuir es que ése era exactamente el género de muerte que el pobre camaleón deseaba de Dios. Y el autor corta la deliberación de los murciélagos con dos de los dísticos más célebres del místico al-Hallâj: "Matadme, pues, amigos míos. Al matarme me haréis vivir, pues para mí vivir es morir y morir es vivir". Cuando apareció el sol, los murciélagos arrojaron al camaleón fuera de su prisión, para que fuera castigado por el resplandor del sol. Lo que no podían saber es que lo que a ellos les parecía una tortura para el camaleón era en realidad su resurrección.

Tres parábolas místicas muy semejantes y, a la vez, como se ve, muy diferentes. Ponen en acción los recursos propios del humor sohravardiano, un humor que finalmente es la máscara de una profunda tristeza, la tristeza del "hombre que ha comprendido", ante su impotencia por superar la incapacidad de comprender en la mayoría de los hombres, pues esa incapacidad es el "secreto del destino", y ninguna

criatura humana puede penetrar ese secreto. Tomé antes la precaución de recordar que no hay ninguna definición posible del humor. Queriendo analizar demasiado de cerca el humor sohravardiano, nos arriesgamos a perder su presencia.

Lo que sí podemos hacer, para concluir, es seguir a nuestro shaykh en la vía de los símbolos. Él supo crear algunos maravillosos, porque tenía la visión interior de las figuras con las que simbolizaban. Es necesario tal vez que un hombre llegue a la cima de la madurez espiritual -que no está en absoluto ligada a la edad civil- para que sea capaz de crear sus propios símbolos. Esa cumbre es el conocimiento de sí que, como ya hemos recordado, está en el principio y en el final de la espiritualidad del Shaykh al-Ishraq. Pues el logro de este conocimiento de sí surge en una experiencia visionaria cuyo recuerdo reaparece a lo largo de sus relatos. Y esa experiencia visionaria es configuradora del más hermoso símbolo de ese Sí mismo en cuya *búsqueda* va el filósofo, ese Sí mismo que es su Yo transcendente, su Yo celestial, con el que simboliza el Yo terrenal. Ese símbolo es la figura de luz, de una belleza resplandeciente, con cuya visión se inician o concluyen varios relatos místicos de Sohravardî, a saber, la figura del Ángel que entre los filósofos avicenianos es la décima de las Inteligencias jerárquicas, el Ángel de la humanidad, y que entre los teólogos se denomina el Espíritu Santo. Hecho notable, esta misma figura polarizó igualmente en Occidente la visión interior de aquéllos a los que se denomina "Fieles de amor", principalmente los compañeros de Dante, que habían leído a Avicena y a Averroes; es a esta figura del Ángel del Conocimiento a la que ellos daban el nombre de *Madonna Intelligenza*.

En Sohravardî, esta figura del Ángel encontrada en el curso de los relatos de iniciación es siempre identificada con un shaykh. Ahora bien, uno de los comentadores de esos relatos místicos (Mosannifak) se pregunta: ¿por qué un shaykh? Que así sea nada tiene que ver con la edad, ni la ancianidad, puesto que, casi siempre, se subrayan los rasgos juveniles de la aparición. Y el comentador explicará que shaykh quiere decir *morshed*, guía espiritual, y que los *ishrâqîyûn* (los filósofos y los espirituales de la escuela del Shaykh al-Ishraq) no tienen otro *morshed* que el Ángel del conocimiento. Es eso mismo, dice, lo que les diferencia de los sufíes, los cuales plantean la necesidad de un shaykh o maestro humano; entre los *ishrâqîyûn*, éste no podría ser, en todo caso, más que un intermediario momentáneamente necesario. Pues su shaykh, su *morshed* o guía espiritual, es el propio Ángel, el Ángel de su visión y de su nostalgia. Podemos pues decir que esta experiencia del Ángel, entre los *ishrâqîyûn*, está muy próxima a la experiencia que, en la escuela de Najmuddîn Kôbrâ, es la del guía interior personal, el maestro invisible, aquél al que se denomina *shaykh al-ghayb, ostâd-e ghaybî*. Y por eso también esta figura de luz que domina el horizonte interior del místico es por excelencia el *symbolon*, la figura con la que simboliza su ser personal más íntimo; es el Sí mismo a que accede en el conocimiento de sí el sujeto que no es sino su complemento terrenal. Ahí llegamos a una experiencia interior tan fundamental que podríamos ilustrarla con gran número de textos; toda la gnosis valentiniana podría citarse en su apoyo.

Al mismo tiempo es de alguna manera la "actualidad" de Sohravardî lo que se deja entrever. Me excuso por emplear la palabra "actualidad" en un caso así, pues,

verdaderamente, está demasiado cargada de asociaciones lamentables. Digamos más bien presencia, urgencia ... Al decirlo, pienso en un hombre, dramaturgo y novelista, muerto hace poco, que a primera vista puede parecer tan distante como se pueda imaginar de Sohravardî, pero algunas de cuyas páginas me inspiran una aproximación entre ambos con la que quisiera concluir esta conferencia. Pienso aquí en Audiberti, cuya obra muy diversa tiene admiradores no menos diversos.

Pero, que fuera un místico, y algo visionario, es algo en lo que estará de acuerdo, en una medida u otra, cualquier lector de un libro que lleva por título *Les tombeaux ferment mal*. Sin embargo, es en otro episodio, contenido en otro libro, en el que pienso; el libro se titula *Dimanche m'attend*, y el episodio tiene por escenario una iglesia de entre todas las iglesias de París, un monumento del que se puede no admirar sin reservas la arquitectura, a saber, la iglesia Saint-Sulpice, pero que contiene dos tesoros: sus grandes órganos y, en la primera capilla lateral, según se entra a la derecha, la inmensa pintura de Eugène Delacroix que representa el combate de Jacob con el Ángel. Es sin duda eso mismo lo que le ha sugerido a mi inconsciente el paralelismo, aunque la experiencia del Ángel sea en Sohravardî un combate *por* el Ángel más que un combate *con* el Ángel. Pero, sin haber leído a Sohravardî, Audiberti acostumbraba, cada vez que pasaba por allí, a entrar en la iglesia para meditar unos instantes ante el cuadro de Delacroix, meditación que en él se transformaba fácilmente en una experiencia de visualización. Y he aquí cómo concluye el relato de una de sus visitas:

"Jacob y el Ángel, después de haberse inclinado, irónicos, sobre mi desconcierto, retoman su postura ... El frío me pude, la iglesia se vacía. Fuera, la lluvia da brillo a la plaza. Entre los coches detenidos (detenidos pero no condenados) camina una muchachita alta con botas, cubierta con un gorro, con una capa gris sin mangas, reemplazadas por una especie de alas de tela, los ojos azules muy oblicuos, los cabellos rubios. La miro maravillado. Pero me acuerdo de él ... Créaseme o no, me precipité en la iglesia.

"El ángel estaba todavía allí ...

¡Bien! Tenemos también aquí un ejemplo del humor *sui generis* que es el propio de un místico un tanto visionario. ¿Cómo podía decirnos que había *visto*, y no sólo *creído ver*, sino confesándonos que había vuelto a entrar en la iglesia para asegurarse de que el ángel de Delacroix seguía estando allí? ...

Aquí, la reflexión filosófica se detiene, pues destruiría lo que constituye precisamente lo más válido de ese humor.

No nos queda más que una cosa que hacer al separarnos, y es recordar estos versos de Rimbaud:

"Y yo he visto a veces lo que el hombre ha creído ver".

Teherán, 11 de noviembre de 1969.

VII

De Heidegger a Sohravardî

Conversación con Philippe Némo¹

Philippe Némo: Henry Corbin, usted ha sido el primer traductor de Heidegger en Francia, y ha sido después el primero en introducir la filosofía islámica de Irán. ¿Cómo pueden conciliarse esas dos tareas en un mismo hombre, teniendo en cuenta sobre todo que Martin Heidegger reivindica Occidente como patria? Su filosofía es típicamente alemana, y puede pensarse que hay una cierta disparidad entre dedicarse a traducir a Heidegger y dedicarse a traducir a Sohravardî.

Henry Corbin: Es una pregunta que me han planteado a menudo, y a veces he constatado, divertido, el estupor de los interlocutores al descubrir que el traductor de Heidegger y el introductor de la filosofía islámica de Irán eran un mismo hombre. Y se preguntaban: ¿cómo ha pasado de lo uno a lo otro? Ya traté de decirle, hace algún tiempo, en una conversación que mantuvimos poco después de la muerte de Heidegger, que ese asombro es el síntoma de la compartmentación, de la actitud de poner etiquetas *a priori* a nuestras disciplinas. Se dice: están los germanistas, están los islamólogos, los iranólogos, etc. Pero, ¿cómo se podría ir del germanismo a la iranología? Si quienes se plantean esta pregunta tuvieran una ligera idea de lo que es un filósofo, de la búsqueda del filósofo, si se imaginaran que los incidentes lingüísticos no son para un filósofo más que incidentes del trayecto, que no señalan sino variantes topográficas de importancia secundaria, tal vez quedasen menos sorprendidos.

Aprovecho la oportunidad para decir estas cosas porque he podido encontrar versiones completamente fantásticas de mi biografía espiritual. Tuve el privilegio y el placer de pasar algunos momentos inolvidables con Heidegger, en Friburgo, en abril de 1934 y en julio de 1936, por tanto, durante el período en que yo elaboraba la traducción de la compilación de textos publicados con el título de *Qu'est ce que la Métaphysique?* He tenido oportunidad de enterarme con asombro de que, si me he vuelto hacia el sufismo, ha sido porque me había decepcionado de la filosofía de Heidegger. Esta versión es completamente falsa. Mis primeras publicaciones sobre Sohravardî datan de 1933 y 1935 (mi diploma de la École des Langues Orientales es de 1929); mi traducción de Heidegger apareció en 1938. Un filósofo lleva su búsqueda simultáneamente sobre

¹ Esta entrevista, grabada para Radio France-Culture en junio de 1976, se publicó impresa por primera vez, revisada y completada por Corbin, en *Cahier de L'Herne: Henry Corbin*, cit. (N. de los T.)

varios frentes, si se puede decir así, especialmente si la filosofía no se limita para él al concepto estrechamente racionalista que algunos han heredado de nuestros filósofos del Siglo de las Luces. Lejos de eso, la investigación del filósofo debe englobar un campo bastante amplio para que pueda contener la filosofía visionaria de Jacob Boehme, la de Ibn 'Arabî, la de Swedenborg, etc., en pocas palabras, para acoger los datos de los Libros revelados y las experiencias del mundo *imaginal* como otras tantas fuentes ofrecidas a la meditación filosófica.

Si no, la *filosofía* no tiene ya nada que ver con la *Sofía*. Mi formación es en su origen completamente filosófica, por eso no soy, a decir verdad, ni un germanista ni siquiera un orientalista, sino un filósofo que prosigue su Demanda por todas partes donde el Espíritu le guíe. Si me ha guiado hacia Friburgo, hacia Teherán, hacia Ispahán, esas ciudades son para mí esencialmente "ciudades emblemáticas", símbolos de un recorrido permanente.

1. Lo que me gustaría hacer comprender, desesperando de poder hacerlo en el escaso tiempo de que disponemos -pues sería necesario que escribiera todo un libro- es lo siguiente. Lo que buscaba en Heidegger, lo que comprendí gracias a Heidegger, es lo mismo que buscaba y encontré en la metafísica irano-islámica, en la obra de personajes de los que enseguida recordaré algunos grandes nombres. Pero con estos últimos todo se situaba en un nivel diferente, traspuesto a un registro cuyo secreto explica por qué, finalmente, no es una casualidad que se me haya encomendado, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, una misión en Irán, país con el que, desde hace ahora más de treinta años, he mantenido una relación ininterrumpida profundizando lo que fueron su cultura espiritual y su misión espiritual.

Pero me es agradable y necesario precisar todavía algo, justamente para dar a entender lo que fue mi trabajo, mi búsqueda, lo que debo a Heidegger y lo que de él he conservado a lo largo de mi carrera de buscador.

Ante todo, está la idea de *hermenéutica*, que aparece desde las primeras páginas de *Sein und Zeit*. El mérito inmenso de Heidegger será haber centrado en la hermenéutica el acto propio del *filosofar*. Cuando hace cuarenta años la palabra "hermenéutica" se empleaba entre filósofos parecía extraña, incluso bárbara. Sin embargo, es un término tomado del griego y de uso corriente entre los especialistas de la Biblia. Debemos su uso técnico a Aristóteles: el título de su tratado *Peri hermêneias* fue traducido al latín como *De interpretatione*. Hay una mejor, pues en el uso filosófico de nuestros días, la hermenéutica es lo que se denomina en alemán *das Verstehen*, el "comprender". Es el arte o la técnica del "comprender", tal como lo entendía Dilthey. Un viejo amigo, Bernard Groethuysen, que había sido discípulo de Dilthey, volvía siempre a ello en el curso de nuestras conversaciones. Hay en efecto un lazo directo entre el *Verstehen* como hermenéutica en la "filosofía comprehensiva" de Dilthey y la analítica, la idea de la hermenéutica en Heidegger.

Sin embargo, en Dilthey deriva de Schleiermacher, el gran teólogo del romanticismo alemán, al que Dilthey había consagrado un enorme trabajo, que quedó inacabado. Ahí encontramos los orígenes teológicos, especialmente protestantes, del concepto de hermenéutica del que hoy hacemos un uso filosófico. Por desgracia, tengo la impresión de que nuestros jóvenes heideggerianos han perdido un poco de vista esta relación de la

hermenéutica con la teología. Para recuperarla, sería necesario, evidentemente, restaurar una idea de la teología muy diferente de la que es habitual en nuestros días, en Francia y en otras partes; me refiero a esa teología convertida en sierva de la sociología, cuando no de la "sociopolítica". Esta restauración no se podrá hacer sino con el concurso de la hermenéutica practicada en las religiones del Libro: judaísmo, cristianismo e islam, porque es ahí donde la hermenéutica se desarrolló como una exégesis espontánea y mantiene en reserva las palingenesias futuras.

¿Por qué? Pues porque se tiene entre las manos un Libro del que depende todo. Se trata de *comprender su sentido*, pero de comprender *su sentido verdadero*. Hay tres aspectos: está el acto de *comprender*, está el fenómeno del *sentido*, está el poner al descubierto la *verdad* de ese sentido. ¿Será ese sentido lo que se denomina habitualmente el sentido histórico, o bien un sentido que nos remite a otro nivel distinto al de la historia en el sentido corriente de la palabra? De entrada, la hermenéutica practicada en las religiones del Libro pone en juego los temas y el vocabulario familiares a la fenomenología. Lo que encontré con satisfacción en Heidegger era, en suma, la filiación de la hermenéutica desde el teólogo Schleiermacher, y si apelo a la fenomenología es porque la hermenéutica filosófica es esencialmente la llave que abre el sentido oculto (etimológicamente, lo *esotérico*) bajo los enunciados exotéricos. No he hecho por tanto más que seguir su profundización, primero en el inmenso dominio inexplorado de la gnosis islámica chiita, después en las regiones de la gnosis cristiana y de la gnosis judía que son limítrofes de ella. Inevitablemente, dado que por una parte el concepto de hermenéutica tenía un sabor heideggeriano, y, por otra, mis primeras publicaciones se referían al gran filósofo iraní Sohravardî, algunos "historiadores" se obstinaron en insinuar virtuosamente que yo había mezclado (*sic!*) a Heidegger con Sohravardî. Pero servirse de una llave para abrir una cerradura no es en absoluto lo mismo que confundir la llave con la cerradura. Ni siquiera se trataba de utilizar a Heidegger como llave, sino de servirse de la llave de la que él mismo se había servido y que estaba a disposición de todo el mundo. Gracias a Dios, hay insinuaciones a las que su misma ineptitud reduce a la nada, y, por su parte, el fenomenólogo tendría mucho que decir sobre las falsas llaves del historicismo.

Desde este punto de vista, hay en el conjunto de la obra de Heidegger un libro del que quizás no se habla lo suficiente. Es cierto que es un libro antiguo, uno de los primeros que Heidegger elaboró, puesto que fue su tesis de habilitación. Se trata de un libro sobre Duns Scoto. Este libro encierra páginas que fueron para mí particularmente iluminadoras, porque tratan de lo que nuestros filósofos medievales llamaban *grammatica speculativa*. Obtuve de él un beneficio inmediato cuando fui llamado a suplir a mi malogrado amigo Alexandre Koyré en la Sección de Ciencias Religiosas de la École de Hautes Études, durante los años 1937-1939. Al tener que tratar de la hermenéutica luterana, tuve que poner en práctica lo que había aprendido de la *grammatica speculativa*.

Hay en efecto una noción que domina la hermenéutica del joven Lutero, la de *significatio passiva*, de la que trata precisamente la "gramática especulativa". El joven Lutero afronta el versículo del salmo: *In justitia tua libera me*. ¿Cómo la justicia divina, el aspecto de Rigor opuesto al de Misericordia, podría ser instrumento de liberación? La contradicción no tiene salida, en tanto se hace de esta justicia un atributo que se confiere a un Dios en sí.

Todo cambia cuando se la entiende en su *significatio passiva*. Es, a saber, la justicia por la que *somos hechos* justos. Así sucede para los otros atributos divinos, que no pueden ser comprendidos (nuestro *modus intelligendi*) más que por su relación con nosotros (*modus essendi*), y que deberían ser expresados siempre con la adjunción del sufijo "-fico" (el *único*, el *benefico*, el *verífico*, el *santífico*, etc.). Es este descubrimiento el que hizo del joven Lutero el gran intérprete de San Pablo, cuando había estado cerca de ser su víctima.

Ahora bien, yo he encontrado esta situación hermenéutica en muchos grandes textos de la filosofía mística del islam. Su especificidad tal vez hubiera permanecido cerrada para mí si no hubiera dispuesto de la llave de la *significatio passiva*. Un simple ejemplo de ello lo encontramos en el advenimiento del ser, que en esa teosofía es la puesta del ser en el imperativo: *Kn, esto*² (segunda persona, no *fiat*). Lo que es primero, lo que no es ni el *ens* ni el *esse*, sino el *esto*. "¡Sé!". Este imperativo inaugurador del ser es el imperativo divino en el sentido activo (*amr fi'lî*); pero considerado en el ente que él hace ser, en el ente que somos, es ese mismo imperativo pero en su *significatio passiva* (*amr maf'ûli*).

Se puede decir, creo, que ahí está el triunfo de la hermenéutica como *Verstehen*, a saber, lo que comprendemos en verdad no es nunca más que lo que experimentamos y sufrimos, lo que padecemos en nuestro mismo ser. La hermenéutica no consiste en deliberar sobre conceptos, es esencialmente el desvelamiento de lo que sucede en nosotros, el desvelamiento de lo que nos hace emitir una determinada concepción, visión o proyección, cuando nuestra *pasión* deviene *acción*, un padecer activo, profético-poiético.

El fenómeno del *sentido*, que es fundamental en la metafísica de *Sein und Zeit*, es el vínculo entre el significante y el significado. Pero ¿qué hace este vínculo, sin el cual significante y significado serían también objetos de consideración teórica? Ese vínculo es el sujeto, y ese sujeto es la *presencia*, presencia del modo de ser al modo de comprender. Presencia, *Da-sein*. No quiero volver aquí sobre las razones que, en la época, de acuerdo con nuestros amigos, nos hicieron traducir *Dasein* por realidad humana. Sé lo que tiene de vulnerable, sobre todo cuando, por una negligencia demasiado frecuente, se omite el guión que es esencial por razones que hemos explicado. *Da-sein*: ser-ahí, por supuesto. Pero ser-ahí es esencialmente hacer acto de presencia, acto de esa presencia *por* la cual y *para* la cual se desvela el sentido en el presente, esa presencia sin la que algo como un sentido en el presente jamás sería desvelado. La modalidad de esa presencia humana es entonces ser reveladora, pero de modo que revelando el sentido, es ella misma la que se revela, ella misma la que es revelada. De nuevo la concomitancia *pasión-acción*.

En pocas palabras, el vínculo al que nos hace estar atentos la fenomenología es el vínculo indisoluble entre *modi intelligendi* y *modi essendi*, entre modos de comprender y modos de ser. Los modos de comprender están esencialmente en función de los modos de ser. Todo cambio en el modo de comprender es concomitante con un cambio en el modo de ser. Los modos de ser son las condiciones ontológicas, *existenciales* (no digo

2 *Esto*: imperativo del verbo latino *sum* ("ser"). (N. de los T.)

*existentielles*³) del "Comprender", del *Verstehen*, es decir, de la hermenéutica. La hermenéutica es la forma propia de la tarea del fenomenólogo.

3 El término habitual en francés para "existencial/es" es *existentiel/es*; Corbin acuña aquí el neologismo *existential/es*. al no haber en castellano una posibilidad razonable de diferenciar las dos variantes, las mantenemos en francés. En cuanto a su sentido, debe tenerse en cuenta que *existentiel* tiene como referencia la existencia histórica, y *existential*, la existencia metahistórica; son, pues, homólogos -como Corbin explica más adelante en esta misma entrevista- al par "historicidad"/"historialidad". Desde el punto de vista de la Ontología, podría decirse que *existentiel* se remite al orden de lo óntico, y *existential*, al de lo ontológico (*N. de los T.*)

2. Pasemos al vocabulario extraño ante el que nos pone Heidegger, y que puso duramente a prueba a su primer traductor francés. Pienso en palabras como *Erschliessen*, *Erschlossenheit*, en todos los términos que designan los actos por los que se revelan las modalidades de la presencia- humana; en términos como *Entdecken*, descubrir, desvelar lo oculto, lo *Verbogen*. Ahora bien, experimenté rápidamente que había equivalentes para esas palabras en el árabe clásico de los grandes teósofos visionarios del islam.

Por otra parte, no es difícil encontrar el puente. Evocaba hace un momento el libro de Heidegger sobre Duns Scoto. Sabemos, como nos ha mostrado Étienne Gilson, que Avicena está en el punto de partida del pensamiento de Duns Scoto. Además, en el siglo XII, gracias a los historiadores de la escuela de Toledo, teníamos un vocabulario filosófico común, árabe-latino. Denis de Rougemont recordaba no hace mucho con humor que en la época en que éramos compañeros de juventud había constatado que mi ejemplar de *Sein und Zeit* llevaba en los márgenes numerosas glosas en árabe. Sin duda, creo que me habría sido mucho más difícil traducir el vocabulario de Sohravardî, Ibn 'Arabî, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, etc., si no hubiera estado entrenado previamente en los ejercicios, en las acrobacias que había necesitado realizar para traducir el vocabulario alemán que encontramos en Heidegger. Pienso en términos árabes como *zâhir*, que significa lo exterior, lo aparente, lo exotérico, como *bâtin*, que designa lo interior, lo oculto, lo esotérico. Toda una familia de palabras se organiza alrededor de esos dos términos.

Esta *zohûr*, la manifestación, el acto de revelarse, de aparecer; *izhar*, el acto de aparecer, de manifestarse; *mozhir*, lo que hace manifestarse; *mazhar*, la forma de manifestación; la forma epifánica; *mazharîya*, la función epifánica de un *mazhar*. En persa existen términos como *hast-kardan*, hacer ser; *hast-konandeh*, lo que hace ser; *hast-kardh*, *hast-gardîdeh*, lo que es hecho ser. No voy a esbozar aquí un diccionario. Basta con estos términos para presentir todo el vocabulario de la fenomenología. ¿Es necesario, entonces, insistir en el servicio mutuo que pueden hacerse el conocimiento del vocabulario teosófico islámico y el conocimiento del vocabulario de la fenomenología? Y todo esto, a pesar de la diferencia en la altura de miras que mencionaré enseguida.

Existe en efecto lo que denominamos "niveles hermenéuticos". El término es hoy corriente; en aquella época, lo era mucho menos. Se trata, por supuesto, en todos los casos, de considerar los niveles hermenéuticos (*modi intelligendi*) en función de los diferentes modos de ser (*modi essendi*), que son respectivamente sus soportes. Son precisamente esos modos de ser lo que hay que diferenciar, a fin de evitar toda confusión apresurada entre los modos de comprender, malentendido contra el que no he dejado de prevenir a mis alumnos, en París y en Teherán.

A este fin, es importante que por una y otra parte tengamos un concepto bien definido de la fenomenología y de la hermenéutica. Con frecuencia nos hemos preguntado, por ejemplo, cómo traducir fielmente la idea de *fenomenología*, tanto al árabe como al persa. Un intento de solución, que no es tal, consiste en transcribir simplemente la palabra en escritura árabe. No es mejor camino el obstinarse, como he visto hacer a menudo a mis alumnos o a autores de reseñas, en buscar un equivalente a golpe de diccionario. La mejor solución era comenzar por preguntarse si el vocabulario árabe o persa no nos ofrecía un término que designara un proceso correspondiente. Ahora bien, hay un término de uso corriente en la teosofía mística ('erfân), tan corriente que incluso sirve de título a más de un libro. Es el término *Kashf al-mahjûb*, que significa exactamente "desvelamiento de lo que está oculto".

¿No es exactamente ése el proceso del fenomenólogo, el proceso que, al desvelar y hacer que se manifieste el sentido oculto, ocultado bajo la apariencia, bajo el fenómeno, realiza a su manera el programa de la ciencia griega: *sôzein ta phainomena* (salvar los fenómenos)? *Kashf* es el desvelamiento (*Enthüllung, Entdecken*) que lleva a manifestarse a la verdad ocultada bajo lo aparente, el *phainomenon* (pensemos en todo lo que Heidegger dijo a propósito del concepto de *alêtheia*, verdad). Ese velo somos nosotros mismos en tanto no hacemos acto de presencia, en tanto no estamos ahí (*da-sein*), en el nivel hermenéutico postulado. Parece, pues, que podríamos caminar juntos, aunque sea necesario prever una diferencia de perspectivas, diferencia que se anuncia en el hecho de que por ese desvelamiento nuestros teósofos entienden el desvelamiento de lo *esotérico* oculto bajo la apariencia *exotérica*. En eso mismo, su hermenéutica permanece fiel a lo que es a la vez la fuente y el trampolín: "el fenómeno del Libro santo revelado" que recordaba al comienzo.

Eso es precisamente lo que nos sugiere el término que corresponde en árabe a nuestro término *hermenéutica*, a saber, el término *ta-wîl*. Etimológicamente, la palabra *ta'wîl* significa "reconducir una cosa a su fuente, a su arquetipo". Es la técnica del "comprender" en la que los teósofos chiitas duodecimanos e ismailíes han mostrado su pericia en la hermenéutica esotérica del Corán. Es "ocultar lo aparente y hacer que se manifieste lo oculto", y los propios alquimistas no entendían de otro modo su Gran Obra. En esta vía hay una multitud de niveles hermenéuticos, que corresponden también a numerosos niveles del ser. Por eso el *ta'wîl* auténtico no tiene nada que ver con la inofensiva "alegoría". Pero puede suceder que en la ascensión de estos niveles hermenéuticos tengamos la impresión de dejar atrás a nuestro compañero fenomenólogo de Occidente. Pero, puesto que estamos comprometidos en la misma vía, ¿por qué no unirnos finalmente? Ésa es toda la cuestión de nuestras relaciones futuras,

la cuestión misma que planteábamos hace un momento a propósito de la *significatio passiva*. Bastaba, pero era necesario, prolongar lo que habíamos aprendido en *grammatica speculativa* para seguir los admirables desarrollos del gran teósofo Ibn 'Arabî respecto del *sentido* de los nombres divinos. Simple ejemplo que me permite decir que si no se está ya algo iniciado en el secreto de la *significatio passiva*, se corre el peligro de buscar a tientas y dejar escapar lo esencial. Permítaseme remitir aquí a mi libro sobre Ibn 'Arabî⁴. He aquí, en muy pocas palabras, cuál fue mi idea rectora en los libros que constituyen mi obra de buscador en las ciencias filosóficas y religiosas.

3. Le será fácil, pues, mi querido Philippe Némo, comprender por qué yo no podía ni quería ser un "historiador" en el sentido corriente de la palabra, un erudito que establece el balance del pasado pero que en absoluto se siente responsable de éste; ni siquiera responsable del *sentido* que le da, cuando es él quien da a ese pasado ese sentido u otro y hace funcionar la "causalidad histórica" conforme al sentido que él ha decidido. Y es que, para el historiador, los hechos son pasados, los acontecimientos se convierten en pasado, mientras que él, el historiador, no estaba allí. Pues conviene que el historiador no esté allí, donde y cuando eso ocurrió. Es necesario incluso -se dice- que no esté allí, que jamás haga "acto de presencia" en ese pasado para poder hablar de él con toda "objetividad histórica".

4 *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, cit., (N. de los T.)

Aunque prodigo términos como "pasado viviente" o "presencia del pasado", esa presencia no es sino una inofensiva metáfora de su coartada personal. En cambio, el fenomenólogo hermeneuta debe estar siempre allí (*da-sein*), porque nunca hay nada para él pasado o superado. Es haciendo acto de presencia como hace que se manifieste lo que está oculto bajo el fenómeno aparente. Este acto de presencia consiste en abrir, en hacer surgir el futuro que oculta el pasado supuestamente superado. Es verlo ante sí, y esto es algo completamente distinto a una metafórica e inofensiva presencia literaria del "pasado vivo". Pues es sentirse "responsable del pasado" porque se asume el futuro. Esto implica un cierto modo de ser, sin duda, pero el modo de ser que precisamente condiciona ese nivel hermenéutico. (No se pueden poner en duda dialécticamente los modos de ser. Se los comprende, se los rechaza, pero no se los refuta). Por eso he seguido siendo siempre el fenomenólogo que fui en mi juventud. Sé que esto tal vez ha despistado a algunos de mis colegas orientalistas, más o menos bien informados de las exigencias del filósofo. Pero como el estado de las investigaciones ha exigido que me convirtiera en editor crítico de varios volúmenes de textos árabes y persas, probaba así que un filósofo puede reunir los deberes de la erudición filológica y las exigencias de la comprensión filosófica. Por eso he sido mejor comprendido por parte de los filósofos, que han captado de entrada mi propósito. Pero aquí se dejan sentir las consecuencias de la pobreza de nuestros programas oficiales. Hay que comenzar por dar a conocer los nombres de filósofos lejanos, el desfase de las periodizaciones, la relación de términos técnicos, etc., cosas todas que deberían ser habituales, y que tal vez lo sean un día, cuando filósofos de Occidente y de Oriente han retomado juntos el hilo de su tradición.

Debo decir que el curso de mis investigaciones se originaba en el incomparable análisis que debemos a Heidegger, que muestra las raíces ontológicas de la ciencia histórica y pone de manifiesto que existe una historicidad más original, más primitiva, que lo que se denomina la historia universal, la historia de los acontecimientos exteriores, la *Weltgeschichte*, en pocas palabras, la historia en el sentido ordinario y corriente de la palabra. Para significarlo, forjé el término *historialidad*, y creo que el término se debe conservar. Entre *historialidad* e historicidad existe la misma relación que entre *existential* y *existential*. Ése fue un momento decisivo. Me pareció en efecto que esta *historialidad* motiva y legitima la negativa a dejarnos *insertar* en la historicidad de la Historia, en la trama de la causalidad histórica, y que nos llama a arrancarnos a la historicidad de la Historia. Pues si hay un "sentido de la historia" no está, en cualquier caso, en la historicidad de los acontecimientos históricos; está en esa *historialidad*, en esas raíces *existenciales [existenciales]* secretas, esotéricas, de la Historia y de lo histórico.

Si aquel momento fue decisivo es porque sin duda fue también el momento en que, tomando como ejemplo la analítica heideggeriana, me vi obligado a apuntar a niveles hermenéuticos que su programa todavía no había previsto. Se trata de lo que he designado luego con el término de *hierohistoria*, historia sacra, que no apunta en

absoluto a los hechos exteriores de una "historia sagrada", de una "historia de salvación", sino a algo más original, a saber, lo esotérico oculto bajo el fenómeno de la apariencia literal, la de los relatos de los Libros santos. Acabo de señalar el contraste entre *historialidad* e *historicidad*. Ahora bien, es un contraste ya perfectamente conocido, aunque expresado en otros términos, entre los gnósticos y cabalistas de las religiones del Libro.

Nuestros amigos cabalistas judíos, por ejemplo, hablan de los misterios de la Torá primordial, de la Torá-Sofía, que contiene los arquetipos de la Creación que el Santo-bendito-sea contempló durante milenios antes de crear los mundos. Pero no es la historia del primer hombre, la historia de Coré, la de la burra de Balaam, las que, bajo su apariencia literal, ocupaban su meditación; no es con esto con lo que creó los mundos. Lo que contempló era la *neshama*, el centro espiritual más íntimo de la Torá y del hombre, de la Torá tal como existe en el nivel del mundo supremo, el mundo de *Atsilut*. Y es esto lo que la hermenéutica espiritual enseña a leer en la Biblia. De manera semejante, para los gnósticos chiitas, duodecimanos e ismailíes, lo que nosotros, profanos, llamamos historicidad y sentido histórico, no es para ellos sino la figura y la metáfora (*majâz*) de la verdadera realidad (*haqîqat*) de acontecimientos y personas metafísicas, anteriores a la creación de nuestro mundo. Y es *eso* lo que la hermenéutica espiritual, el *ta'wîl*, enseña a leer en el Corán. Si no existiera exactamente *eso* -y es lo que formuló de forma decisiva el V Imam de los chiitas, el Imam Mohammad Bâqir (siglo VIII)-, si no hubiera más que la apariencia literal relativa a las circunstancias de la revelación de los versículos coránicos, es decir, si no hubiera más que lo histórico, hace tiempo que el Corán sería un libro muerto. Ahora bien, ese libro está vivo hasta el día de la Resurrección, y si está vivo es por la hermenéutica espiritual que desvela siempre de nuevo sus sentidos ocultos. He aquí, de este modo, la hermenéutica fenomenológica remitida a sus orígenes teológicos.

Entonces, ¡colmo de la ironía!, lo que los profanos, los exoteristas, consideran como el sentido metafórico es precisamente lo que los gnósticos consideran el sentido verdadero, pues no degradan nunca el sentido espiritual al rango de una metáfora o de una alegoría. Y lo que el profano toma por el sentido verdadero, el sentido histórico visible, no es para los gnósticos sino el sentido metafórico, la metáfora de la verdadera realidad. Así, nuestra ciencia histórica y nuestros historiadores quedan reducidos a las metáforas y al estado metafórico. Y ¿qué decir de los teólogos exégetas que en nuestros días no quieren saber nada de otro sentido que no sea el llamado "histórico" y destruyen la hierohistoria insertándola a cualquier precio en la historicidad de la Historia, al no haber, para ellos, ninguna otra "realidad"? Todo lo más, se llegará a una tipología tan inofensiva como poco convincente. Tal vez yo no haya tenido muchos precursores para hacer estas comparaciones, pero me parecen indispensables, pues nos permiten juzgar mejor la posibilidad de que la analítica heideggeriana se haya inmovilizado en interrupciones prematuras.

La historialidad de la hierohistoria, arrancándonos a la historicidad de la Historia, nos permite considerar con ironía el furor de lo histórico y de la historicidad que impera en nuestros días. Hay "claves históricas", "coloquios históricos", proposiciones de leyes históricas, "giros históricos", etc. La hierohistoria nos enseña que existen filiaciones más esenciales y verdaderas que las históricas, tan esenciales incluso que el privilegio

concedido a estas últimas por los "ciegos para lo invisible" resulta ridículo. No es por un lazo "histórico" como nos vinculamos con los otros mundos que le dan "sentido" a este mundo. La analítica heideggeriana tiene el extremo interés, entre otros, de llevarnos a comprender los motivos que hacen que la humanidad se aferre en nuestros días a "lo histórico" como lo único "real". Se tiene la impresión de una laicización de la idea de Encarnación, que arrastra incluso a los teólogos en la estela de una sociología generalizada y omnipresente.

Ahora bien, la analítica del acto de presencia, del *da-sein*, en el que aflora el futuro del pasado, al "actuar" lo que en el pasado estaba por venir, debiera tener la virtud de liberarnos del espejismo de esta pasión de historicidad que es la pasión de hacer un "pasado" al que se tendrá la gloria de pertenecer, justamente porque disipa el espejismo de la idea del pasado transfigurándolo.

Pensemos de nuevo en el vocabulario inaudito ante el que nos ha colocado Heidegger para plantear la pregunta: los actos de presencia humana, ¿pasan al pasado puro y simple? ¿O permanecen en el presente, en el sentido de que *son* habiendo sido? Pero si *son*, es que la presencia que hace "acto de presencia" está siempre por venir, un porvenir que no deja de constituirse en presente (*Gegenwärtigendes-Zukunftiges*). El habiendo-sido no puede presentemente *ser*-habiendo-sido (*Gewesenheit*) más que naciendo sin cesar del porvenir. No hay presente sino porque el porvenir no deja de devenir habiendo-sido (*Gewesend*). El presente es esto: es el porvenir habiendo-sido-porvenir, pero porque el porvenir *es* habiendo-sido, mantiene en el presente todas sus virtualidades y posibilidades. Todo depende del "acto de presencia" (*da-sein*) por el que habiendo-sido *está* ahí (*da-gewesen*). Ése es el proceso de la temporalización del tiempo. Pero entonces habría que establecer una comparación con las intuiciones profundas de los teósofos iraníes respecto de este proceso. Y habría que empezar con el Irán preislámico: todo lo que se vincula con el zervanismo. En el Irán islámico, Semnânî (siglo SIV) distingue entre el *zamân âfâqî*, la "temporalidad de los horizontes", es decir, el tiempo del macrocosmos, del universo físico, y el *zamân anfûsî*, la temporalidad de las almas, es decir, el tiempo psicoespiritual. Qâzî Sa'îd Qommî (siglo XVII) distinguirá entre una temporalidad opaca y densa (*zamân kathîf*), una temporalidad sutil (*latîf*) y una temporalidad absolutamente sutil (*altaf*). He tenido ocasión de tratar de ello en mis libros⁵.

5 Véase especialmente *En Islam iranien*, cit., vol. I, págs. 135-185 y vol. IV, Index général, S.V. (*N. de los T.*)

Lo que acabo de sugerir me permite explicar cómo la empresa del joven filósofo Sohravardî, en el siglo XII, al proponerse deliberadamente en pleno Irán islamizado "resucitar la teosofía de la Luz de los Sabios de la antigua Persia" no se me habría aparecido con su *aura* fulgurante si yo no hubiera sido formado e informado por esta fenomenología. A ojos del historiador como tal, el proyecto sohravardiano puede parecer una "especulación mental", según el término en uso, un proyecto arbitrario sin fundamento histórico. Pero el propio Sohravardî ni actuó ni pensó como "historiador". No delibera sobre conceptos, influencias o huellas históricas discernibles o discutibles. Simplemente *está* allí: hace acto de presencia. Asume el pasado del antiguo Irán zoroastriano, poniéndolo así en el presente. No es ya un pasado sin futuro, interrumpida toda filiación material. Devuelve su futuro a ese pasado, un futuro que comienza por ser él mismo porque se siente responsable de ese pasado. Desafiando toda ruptura de lo histórico, el nexo espiritual es bastante fuerte para constituir sólo por sí mismo una filiación legítima. En adelante, los sabios de la antigua Persia, los *khosrovânîyûn*, son en verdad los precursores de los *ishrâqîyûn* (los platónicos) del Irán islámico. "No he tenido precursor -escribe el Shaykh al-Ishrâq- para esta tarea".

Sin duda la intrepidez de un joven pensador de treinta y cinco años, cuyo acto de presencia (*da-sein*) provoca y legitima la transformación del pasado en futuro, porque es todo el futuro de ese pasado lo que se constituye de nuevo como presente, en el presente de su "acto de presencia". Y esto es lo *historialmente verdadero*.

El joven Shaykh al-Ishrâq, Sohravardî, es desde hace mucho tiempo, a mis ojos, el héroe ejemplar en filosofía. Es toda la cultura espiritual de Irán la que me he esforzado en comprender según su ejemplo, para darle toda su dimensión todavía por descubrir. Tal vez haya ayudado a más de un amigo iraní, conocido o desconocido, a encontrarse a sí mismo. Más de una vez he recibido algún testimonio de ello, y esos testimonios siempre me han impresionado. Pero estoy convencido de que ese acto de presencia debe ser realizado por cualquiera que quiera transmitir a Occidente un mensaje como el de los espirituales iraníes. Creo que no puedo aportar un testimonio más claro en apoyo de lo que antes decía en cuanto a lo que he conservado de Heidegger a lo largo de toda mi carrera de buscador. Y esto debería bastar para disipar definitivamente el grave malentendido que ya he denunciado, al menos en la medida en que ese malentendido fuera de buena fe.

4. La observación se ha formulado desde hace tiempo: en realidad, la analítica, la puesta en práctica de la hermenéutica heideggeriana, postula, pues, tácitamente una opción filosófica, una concepción del mundo, una *Weltanschauung*. Esta opción se anuncia en el horizonte bajo el que se despliega la analítica del *Da* del *Dasein*. Pero no es en absoluto necesario adherirse a esa *Weltanschauung* tácita para poner en práctica todos los recursos de una analítica de ese *Da-sein*, que traducía hace un momento por "hacer acto de presencia". Si la *Weltanschauung* no coincide con la de Heidegger, eso se traducirá en el hecho de que se dará al *Da* del *Dasein* otro *situs*, otra dimensión, distinta a la de *Sein und Zeit*. Lo comparaba antes con la llave que se utiliza para abrir una cerradura. Esta llave es la hermenéutica. Nos toca a nosotros dar a esta llave la forma que se adapte a la cerradura que se quiere abrir. Los ejemplos que he recordado hace unos instantes nos muestran que, así adaptada, esta *clavis hermeneutica* abre todas las cerraduras que cierran el acceso a lo velado, a lo ocultado, a lo esotérico. Es con la *clavis hermeneutica* como Swedenborg abre las cerraduras de los *Arcana coelestia* de la Biblia.

Esta llave es, si se puede decir así, la herramienta principal que equipa el laboratorio mental del fenomenólogo. Pero servirse de esta *clavis hermeneutica*, porque Heidegger ha mostrado cómo se puede utilizar y cómo se puede adaptar, no exige ni quiere decir en absoluto que haya que estar de acuerdo con la concepción del mundo, con la *Weltanschauung* de Heidegger. Ahora bien, quienes han insinuado que yo había "mezclado" a Heidegger con Sohravardî, no se referían a esta *clavis hermeneutica* de la que por otra parte no tenían conocimiento; se ha querido insinuar que yo había

realizado no sé qué sincretismo entre la *Weltanschauung* de Heidegger y la de los filósofos iraníes. La insinuación es tan absurda que he puesto en duda su buena fe. Precisamente, he hecho uso de la *clavis hermeneutica* y he escrito páginas y páginas para mostrar las diferencias de lo que abría. ¿Para qué? Los críticos superficiales no las leen y perseveran en su ineptitud.

Como ejemplo de mis esfuerzos por resaltar las diferencias y prevenir toda confusión me referiré a la obra de uno de los mayores filósofos iraníes, Mollâ Sadrâ Shîrâzî (siglo XVII), gran hermeneuta del *Ishrâq* de Sohravardî. He tratado de Mollâ Sadrâ en varios de mis libros; he publicado y traducido enteramente un tratado suyo y he realizado varios cursos sobre sus obras, tanto en París como en Teherán⁶. Mollâ Sadrâ es autor de una verdadera revolución como metafísico en la filosofía tradicional islámica. Fue el primero en socavar la venerable metafísica de la Esencia para sustituirla por una metafísica que da al acto de existir, a la existencia, prioridad y primacía sobre la Esencia. No hacía falta nada más para que yo escuchase en Teherán, a estudiantes e investigadores, proclamar con convicción ¡que Mollâ Sadrâ era el verdadero fundador del existencialismo! Otros, impresionados por la cosmogonía y la psicología grandiosa de Mollâ Sadrâ, encontraban allí con orgullo lo que habían asimilado mejor o peor del evolucionismo. Ahora bien, la reminiscencia joánica que se encuentra en Mollâ Sadrâ y tantos otros filósofos islámicos -"Nada sube al cielo sino lo que ha bajado del cielo"- es completamente extraña al evolucionismo. La filosofía de la Imaginación activa como potencia puramente espiritual, en Mollâ Sadrâ, autorizaría tal vez alguna comparación con el Bergson de *Materia y memoria* y de *La energía espiritual*. Pero el horizonte escatológico de nuestros filósofos iraníes no es un horizonte bergsoniano.

Entonces, tuve que desplegar cada vez mayores esfuerzos y volver a la carga para evitar estas confusiones que arruinan todo intento serio de filosofía comparada. Y lo hice sirviéndome de la *clavis hermeneutica*, es decir, mostrando que, a pesar de alguna consonancia, subsistía una diferencia fundamental como aquella a la que aludíamos en los modos de comprender (*modi intelligendi*) procedentes de modos de ser (*modi essendi*) enteramente diferentes. Había que mostrar que las perspectivas respectivas correspondían a niveles hermenéuticos distintos. Además, al publicar y traducir una obra de Mollâ Sadrâ, *El libro de las penetraciones metafísicas*⁷, había tenido ocasión de insistir ampliamente en las particularidades del vocabulario del ser en griego y latín, en árabe y persa, en francés y alemán. Sin duda los traductores de Toledo del siglo XII, que antes evocaba, nos han dado los elementos de un vocabulario filosófico árabe-latino donde figuran las palabras *mâhiya* (*quidditas, essentia*), *wojûd* (*esse, existere*), *mawjûd* (*ens*), etc. Basta con remitirse a él para comprender que no hay en Mollâ Sadrâ ninguna huella de lo que se ha denominado en Francia "existencialismo", quiero decir, nada de la filosofía de la existencia que ha adoptado ese nombre, pues en una y otra parte los modos de ser que son los soportes de la primacía conferida al "existir" son radicalmente distintos. Esto, independientemente del juicio expresado por el propio Heidegger

6 En cuanto a textos de Corbin sobre Mollâ Sadrâ, véase especialmente *En Islam iranien*, cit., vol. 4, pp. 54-122; *La philosophie iranienn islamique aux XVII et XVIII siècles*, Buchet-Chastel, París, 1981, pp. 49-82; *Historia de la filosofía islámica*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 303-306; así como la traducción anotada e introducida por Corbin de Mollâ Sadrâ, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Verdier, Lagrasse, 1988. (N. de los T.)

7 Véase nota precedente. (N. de los T.)

respecto del "existencialismo", palabra que los heideggerianos de primera hora no habrían pronunciado jamás.

Así llegamos a la diferencia fundamental de la que resulta el paso, "mi paso", de Heidegger a Sohravardî, diferencia con la que quisiera concluir.

Acabo de indicar cómo el uso de la *clavis hermeneutica* que Heidegger nos ha puesto en la mano no implica en absoluto una adhesión a su *Weltanschauung*. La hermenéutica procede a partir del acto de presencia significado en el *Da* del *Dasein*; tiene por tanto como tarea iluminar cómo, comprendiéndose a sí misma, la presencia-humana se sitúa, circumscribe el *Da*, el *situs* de su presencia y desvela el horizonte que hasta entonces le estaba oculto. La metafísica de los *ishrâqîyûn*, por excelencia la de Mollâ Sadrâ, culmina en una metafísica de la Presencia (*hozûr*). En Heidegger se ordena alrededor de ese *situs* toda la ambigüedad de la finitud humana caracterizada como un "ser-para-la-muerte" (*Sein zum Tode*). En Mollâ Sadrâ, en Ibn 'Arabî, la presencia tal como ellos la experimentan en este mundo, tal pues como se la desvela "el fenómeno del mundo" vivido por ellos, no es una presencia cuya finalidad sea la muerte, un ser-para-la-muerte, sino un "ser para más-allá-de-la-muerte", digamos: *Sein zum Jenseits des Todes*. Se percibe de entrada que la concepción del mundo, la opción filosófica pre-existencial, sea en Heidegger, sea en nuestros teósofos iraníes, es un elemento constitutivo del *Da* del *Dasein*, del acto de presencia al mundo y de sus variantes. A partir de ahí, no hay más que ceñir tan ajustadamente como sea posible esa noción de Presencia. ¿A qué está presente la presencia humana?

La investigación comenzará como es lógico por la gnoseología de los *ishrâqîyûn*. Según éstos hay un conocimiento formal (*'ilm sûrî*) que es el conocimiento habitual; se produce por medio de una *re-presentación*, de una *species*, actualizada en el alma. Y hay un conocimiento que designan como conocimiento *presencial* (*'ilm hozûrî*), que no pasa por la mediación de una *representación*, de una *species*, sino que es presencia inmediata, aquella por la cual el acto de presencia del alma suscita la presencia de las cosas y se hacen presentes a ella misma, no ya objetos, sino presencias. Es el conocimiento que denominan también conocimiento "oriental" (*'ilm ishrâqî*), que es a la vez el nacimiento del Oriente del ser sobre el alma y el nacimiento de la iluminación matutina del alma sobre las cosas que ella revela y se revela a sí misma como copresencias. Es importante conservar siempre la significación primera de la palabra *Ishrâq*, la de la salida y el levante del astro, el astro en su Oriente. Pero se trata aquí de un Oriente que no hay que buscar en nuestros mapas geográficos, es la Luz que se eleva, Luz anterior a toda cosa revelada, a toda presencia, puesto que es ella la que las revela, la que *hace* la Presencia.

Entonces, toda la diferencia estará ahí cuando se plantea la pregunta: ¿qué presencias se hace presentes la presencia humana a sí misma al hacer acto de presencia? En otras palabras: ¿de qué constelaciones de presencias se rodea el *Da* del *Dasein* al revelarse a sí mismo? ¿A qué mundos está presente al estar *ahí*? ¿Debería limitarme yo al fenómeno del mundo que analiza *Sein und Zeit*? ¿O bien presentir, aceptar y amplificar mi presencia en todos los mundos e intermundos tal como me los descubre y revela la Presencia "oriental" de nuestros teósofos islámicos de Irán? Al plantear esta pregunta, no hago sino ilustrar la diferencia que planteaba hace un momento. Si

Heidegger nos enseña a analizar el *Da* del *Dasein*, el acto de presencia, esto no implica en absoluto, como se ve, que haya que imponer a este acto de presencia los límites del horizonte heideggeriano, ni que se deba inmovilizar prematuramente. Por eso evocaba el momento decisivo en que yo fui arrastrado hacia niveles hermenéuticos no previstos por la analítica heideggeriana de que disponía entonces.

Me refiero a una dimensión del acto de presencia en la que nos sentimos en compañía tanto de las jerarquías divinas del gran neoplatónico Proclo como de las de la gnosis judía, de la gnosis valentiniana, de la gnosis islámica. Desde ese momento también son el porvenir y la dimensión del porvenir los que se deciden. Si el acto de presencia es el porvenir que no cesa de constituirse en el presente, si depende de este acto de presencia constituirme en el presente mi siempre por venir, ¿cuál es ese porvenir? Aquí no se puede esquivar la elección, la opción filosófica latente desde antes del trayecto hermenéutico, pues esa elección es decisiva: la hermenéutica no hace más que desvelarla.

En efecto, por una parte se hace oír el patético adagio de la analítica heideggeriana: ser *libre para la muerte*. Por otra, la firme invitación a una *libertad más allá de la muerte*. Quedémonos con la palabra *Entschlossenheit*: la decisión resuelta. Se traduce hoy por decisión *sin retirada*. Y es todavía mejor. Pues se trata de saber en qué medida esa resolución no sería un movimiento de *retirada* ante la muerte, una impotencia para ser *libre para más allá de la muerte*, para hacerse presente *a* y *para* más allá de la muerte. Temo en efecto que, convertida en víctima del agnosticismo generalizado, la humanidad de nuestros días se sienta incapaz ante la *libertad para más allá de la muerte*. Hemos acumulado con gran ingenio todas las murallas posibles: psicoanálisis, historicismo, etc., todo ha sido puesto en práctica para prohibirnos toda mirada y todo significado más allá. Incluso una humanidad infinitamente evolucionada, al término de los cientos de milenios que imagina Franz Werfel en su patética e inmensa novela, *Stern der Ungeborenen* (*La estrella de los que no nacieron*⁸), no deja de caer fuera de los iniciados de siempre, los "cronósofos", *del lado de acá*, demasiado frágil y demasiado vieja para llevar el peso de su futuro más allá. Y ése es finalmente el sentido metafísico de la palabra *Occidente*: el ocaso, el poniente, el sentido que Sohravardī tipificó en su breve y patético *Relato del exilio occidental*⁹. Tal vez diga un día cómo ese *Relato del exilio occidental* fue precisamente el momento decisivo en que rechacé el peso de las finitudes que pesan bajo el cielo sombrío de la libertad heideggeriana. Tuve que darme cuenta de que, bajo ese cielo sombrío, el *Da* del *Dasein* era un islote de perdición, precisamente el islote del "exilio occidental".

Las gentes se tranquilizan repitiendo que "la muerte forma parte de la vida". No es cierto, a menos que se entienda la vida sólo en el sentido biológico. Pero la vida biológica deriva de otra vida que es su fuente y que es independiente de ella, que es la Vida esencial. En tanto la decisión resuelta quede simplemente "libre-para-la-muerte", la

8 Publicada en castellano con el título *Los que no nacieron* (N. de los T.)

9 "Relato del exilio occidental" en S.Y. Sohravardī, *El encuentro con el ángel*, cit., pp. 113-134. (N. de los T.)

muerte se presenta como una clausura, no como un *exitus*, una *salida* de este mundo hacia otros mundos. Pero son los vivos, no los muertos, quienes salen de este mundo.

En el curso de esta breve conversación espero haber conseguido explicar cómo el filósofo puede ser a la vez el primer traductor francés de Heidegger y el hermeneuta de la *res religiosa* iraní. Quiero decir, haber explicado todo lo que debo al instrumental que me había proporcionado la hermenéutica de Heidegger, y cómo y por qué me he servido de él para llegar a perspectivas situadas en otros niveles. Creo que fue una experiencia completamente diferente de lo que han representado los cruces, con más o menos éxito, entre la filosofía de Heidegger y la teología.

Hay que comprender también cómo después de mis largos años de peregrinación a Oriente, lejos de Europa, me era difícil volver a enlazar con la persona y la filosofía de Heidegger.

P.N.: Justamente acaba de hablar usted de Heidegger, al que tradujo en 1938. Ha subrayado el contraste entre la hermenéutica heideggeriana del *Dasein* y la que le permitieron descubrir los filósofos y místicos de Irán. Da usted la medida de ese contraste refiriéndose al sentido de las palabras "oriente" y "oriental", tal como esos filósofos las emplean. Pero, ¿habría que entender que después de 1938 la continuación de las obras de Heidegger testimonia una detención y una fijación en las posiciones entonces adquiridas? ¿Habría que entender que la segunda parte de la obra de Heidegger, después del período de *Sein und Zeit* y *Qu'est ce que la métaphysique?* no ha cambiado nada de ese cierra que usted comprobaba en la primera parte de su obra?

H.C.: ¡Cuidado! ¡A ningún precio quisiera emplear la palabra "cierre" respecto de un filósofo que nos ha enseñado a abrir tantas cerraduras del Ser! Pero la pregunta que usted me planteaba se refería a mi propio caso: qué han representado la obra y el pensamiento de Heidegger para un buscador conocido al mismo tiempo, o desde entonces, como intérprete de la filosofía islámica iraní, que sigue siendo *Terra incognita* en Occidente. Yo he procurado responder lo mejor que he podido a su pregunta, y por supuesto en relación con la obra de Heidegger tal como disponíamos de ella en 1938 y que tenía ya un cierto peso. La pregunta que usted me plantea ahora apunta a la totalidad de su obra. Para responder a ella sería necesario todo un estudio comparativo de esa obra con el conjunto de la filosofía islámica iraní. Tal vez esa tarea sea pensable algún día, pero reconozco que, por el momento, me sobrepasa. Me queda todavía mucho por hacer en el campo de los filósofos iraníes, precisamente para que esa

investigación comparada sea posible algún día. Esta tarea deberán abordarla nuestros jóvenes colegas filósofos; por una parte, aquellos que hayan mantenido el contacto con la producción ulterior de Heidegger, contacto que inevitablemente yo he perdido en el curso de mis largos años de Oriente; por otra, los jóvenes filósofos, alumnos mío o no, a los he animado a estudiar por su propia cuenta árabe y persa, a fin de poder actuar como filósofos para sacar a la filosofía y la teosofía islámica del gueto de lo que se ha convenido en denominar "orientalismo".

El despliegue de la obra de Heidegger fue, como se sabe, considerable. Se nos anuncia una edición integral que, textos de seminarios incluidos, comprenderá unos setenta volúmenes. Muy acorde, pues, con los infolios de nuestros filósofos orientales. Hay, en consecuencia, buenas perspectivas de trabajo, de posibilidades, de ilimitados "poder-ser" que comprender. Es el momento de repetir: ¡filósofos, a vuestra tarea! En todo caso, creo útil aportar un testimonio pensando en una pregunta que a menudo he oído formular y que plantea tal vez un enigma. La pregunta se refiere a la suerte de lo que hubiera sido la segunda parte de *Sein und Zeit*, segunda parte sin la cual la primera es como la curva ascendente de un arco arquitectónico, privado de la curva descendente, y que sin duda hubiera culminado el edificio ontológico de la *historialidad*.

Ahora bien, pude ver con mis ojos el manuscrito de esa segunda parte en la mesa de trabajo de Heidegger, en julio de 1936, en Friburgo. Estaba contenido en una gran funda. Incluso Heidegger me dijo que lo cogiera para sopesarlo y realmente pesaba mucho.

¿Qué sucedió después con ese manuscrito? Ha habido respuestas contradictorias; yo mismo no puedo dar una.

Vuelvo a su pregunta. Así como no se puede hablar de un "cierre" en la trayectoria filosófica de Heidegger, tampoco el desarrollo de su obra nos permite hablar de una parada, de una fijación. En realidad, la cuestión no es esa. La cuestión es si, a lo largo de ese despliegue, la analítica heideggeriana, puesta en práctica bajo múltiples aspectos, mantiene subyacentes los presupuestos tácitos de una *Weltanschauung* discernibles desde el comienzo. Analizar el ser-para-la-muerte como la anticipación de la posibilidad para el ser humano de formar un todo acabado, ¿implica o no una filosofía de la vida y de la muerte? Creo que para los filósofos "orientales" que he evocado, la idea de un *acabamiento* así considerado revela por el contrario la aceptación del *inacabamiento* de un ser condenado a caer *hacia atrás de sí mismo*. Por eso he preferido hablar de una hermenéutica de la existencia humana que se inmoviliza prematuramente sobre un acabado que es en realidad siempre inacabable sin un impulso-haciaadelante (*vorlaufen*) que es un impulso *más-allá*.

P.N.: Quisiera plantearle una última pregunta. Usted ha señalado el contraste entre el horizonte de la analítica de Heidegger y el horizonte "oriental". Sin embargo, si es cierto que en Heidegger no hay lugar para la noción de Dios, puesto que Dios es asimilable para él a un concepto metafísico, el del Ente supremo, existe sin embargo en Heidegger un lugar para la dimensión de lo sagrado, para una diferencia que él llama diferencia ontológica entre el Ser y el ente, es decir, para la diferencia entre dos mundos, el mundo eterno que está arriba y un mundo provisional que está abajo. Entonces, ¿no estaría ahí el medio para la confluencia entre el pensamiento de Heidegger y un pensamiento religioso?

H.C.: Tengo la impresión, mi querido Philippe Némo, de que la pregunta, tal como usted la plantea, tendería a hacer de Heidegger un gran platónico. Se introduciría usted así por una vía escabrosa, donde habría que vigilar cada uno de sus pasos. No estoy seguro de poder seguirle por ahí. Recordemos primero que se podría decir que la dimensión "oriental" fue al menos presentada por Heidegger, aunque no se trate exactamente del "Oriente" en el sentido en que lo entienden los *ishrâqîyûn*, los "platónicos de Persia". Usted mismo ha debido tener conocimiento de las declaraciones sorprendentes de Heidegger respecto de las *Upanishads* que nos permiten presentir que era en el fondo algo así a lo que él buscaba. Dicho esto, reconocemos que la relación entre el Ser y el ente no equivale a la relación entre el mundo de arriba y el mundo de

abajo. No basta con oponer un mundo del Ser al mundo del ente para acceder a lo sagrado. El mundo del ente no significa *eo ipso* el mundo caduco y provisional, pues todos los universos de los Dioses y los Ángeles son universos eternos del ente. En cambio, usted pone el dedo en algo esencial al recordar que para Heidegger el concepto de Dios es el concepto metafísico del Ente supremo (*Ens Supremum, Summum Ens*), y que él, como otros, veía su dificultad al preguntarse qué relación podía tener ese *Summum Ens* con el *non-ens*, el *nihil*, la nada, cuando se dice que el *ens creatum* es creado *ex nihilo*, de la nada, por el *Ens increatum*.

Topamos aquí con una dificultad fundamental, tan radical incluso, que pone en cuestión todo el sentido del monoteísmo. Fue observada por los teósofos islámicos con una atención superior, creo, a cualquier otra, puesto que todo el horizonte del pensamiento y de la espiritualidad del Islam está dominado por el *tawhîd*, la afirmación del Único.

¿Qué para entonces con ese Único?

Se puede producir una confusión catastrófica. Ha sido denunciada con lucidez por nuestros teósofos místicos de Irán, al poner de manifiesto la confusión cometida por muchos sufíes y, tras ellos, por más de un orientalista. Es la confusión entre el *Esse* o el Ser (en árabe *wojûd*) y el *ens* o el ente (en árabe *mawjûd*). Sin duda aquí lindamos con Heidegger. En la teosofía islámica, Ibn 'Arabî (siglo XIII) planteó con fuerza la diferencia entre el *tawhîd* teológico (*olûhî*) y el *tawhîd* ontológico (*wojûdî*). El *tawhîd* teológico, exotérico, afirma en efecto la Unicidad de Dios en tanto que *Ens supremum* como el Ente que domina todos los demás entes. El *tawhîd* ontológico, esotérico, afirma la unicidad transcendental del Ser. El Ser o el *esse*, en su esencia, es uno y único. Los entes que el Ser actualiza en su acto de ser son, por esencia, múltiples. El Ser uno y único es la Divinidad una y única, incognoscible en lo más recóndito de su misterio; es el *Absconditum* que sólo puede ser perfilado, y de lejos, por la teología apofática o negativa. No es cognoscible positivamente más que en sus teofanías: la teofanía es pues esencial para que sea posible una teología afirmativa. Precisamente por eso, si la Divinidad es una y única, los dioses, es decir, los nombres divinos, las figuras divinas, las figuras teofánicas, son múltiples. Ninguna puede cumplir las funciones de la Causa suprema. Confundir una de esas figuras necesarias con la Divinidad una y única equivale a instaurar un ídolo único en el lugar de los demás, y el monoteísmo perece en su victoria. Afirmar la unidad del *Esse*, siendo el *Esse* único la divinidad misma, es afirmar su esencia, pero esto no equivale nunca y de ningún modo a afirmar la unidad del Ente. Sería monstruoso decir que no hay más que un solo ente. Sería un nihilismo metafísico que la realidad se encarga de desmentir¹. Si se hace de Dios como *Summum Ens*, el *Ens unicum*, el Único ente, todos los demás entes se abisman en la indiferenciación y la nada, toda la ordenación del Ser en la jerarquía de los entes desaparece. Ésa es tal vez la ilusión con la que se han embriagado muchos pseudomísticos, y lo que algunos intérpretes en Occidente han designado como "monismo existencial", sin darse cuenta de que ese término implicaba una *contradictio in adjecto*, pues lo existencial es esencialmente múltiple. En cuanto a la relación entre el *Esse unicum* y los *entia* (trascendiendo en realidad ese *Unicum* al *Esse* que él hace ser en los entes), fue formulada originalmente de manera óptima por el gran filósofo Proclo: es la relación entre la Hénada de las

¹¹⁰ Sobre este tema, aquí sucintamente tratado y que preocupó profundamente al autor, véase H. Corbin, "De la teología apofática como antídoto del nihilismo", en *La paradoja del monoteísmo*, Losada, Madrid, 2003, pp. 233-289, (N. de los T.)

hénadas y las jerarquías de los entes que monadiza al hacerlos-ser. No hay en efecto ser-ente más que cada vez como *un* ser (se trate de *un* Dios, de *un* Ángel, de *un* hombre, de una especie, de *una* constelación, etc.) *Ens et unum convertuntur*. Por eso nuestros grandes teósofos especulativos ("especulativos" en el sentido de la palabra *speculum*, "espejo") han planteado siempre que el sujeto agente del *tawhîd* era el Uno mismo. Él es el Unífico. Es él quien hace de cada ente, de cada uno de nosotros, un ente, un único del que él es respectivamente el Único. Es lo que el místico Hallâj formulaba diciendo: "La aspiración del Único es que el Único le haga único".

De este modo, tal vez hemos llegado bastante lejos del Ser y del ente en Heidegger. Pero de forma sólo aparente, pues es la pregunta que usted me ha formulado la que nos ha llevado a evocar este aspecto teosófico de la metafísica del Ser para el que Ibn 'Arabî sigue siendo nuestro gran maestro. Veamos, acabo de decir que la teofanía (*tajallî ilâhî*) es esencial, la teofanía en figuras múltiples que corresponden a cada uno de aquellos a quienes y para quienes ella se *teofaniza*. Pero el Dios personal teofánico no tiene que asumir las funciones de la Causa suprema que es el *Absconditum*. De esta confusión, con su trasfondo político, el monoteísmo sólo se salva por la paradoja esotérica del Uno-múltiple. Existencialmente, diremos tal vez que es el hombre quien se revela a sí mismo algo (alguien) como Dios. Teológicamente es Dios quien se revela al hombre. La teosofía mística especulativa supera el dilema haciendo inseparable la verdad simultánea de los dos términos. Revelándose al hombre, el Dios personalizado de la teosofía personal revela el hombre a él mismo, y revelando el hombre a él mismo se lo revela a sí mismo y se revela él mismo a sí mismo. De una y otra parte, el ojo que mira es simultáneamente el ojo mirado. Toda teofanía (desde el grado mínimo de la visión mental) se cumple en la simultaneidad de esos dos aspectos. Tal vez tengamos aquí algo como un neoplatonismo superado, pero la superación es obra de Ibn 'Arabî más que de Heidegger. Sin duda quedan muchas investigaciones importantes que realizar en este camino. Pero mientras tanto, la impresión que yo guardo es la formulada por uno de nuestros colegas, creo que Pierre Trotignon: la hermenéutica heideggeriana nos deja la impresión de una teología sin teofanía.

P.N.: Por supuesto, es necesario llevar más adelante las investigaciones, porque está, por otra parte, esa temática de la Palabra que en el fondo fue inaugurada en la época moderna por Heidegger, pero que tan bien concuerda con la tradición, especialmente la tradición bíblica, de la Palabra de Dios, y ahí estamos en la tradición de lo sagrado. Que ese elemento sagrado tome el nombre de Dios o solamente el de Ser, lo que importa en el fondo es la diferencia ontológica en sí misma, la diferencia entre el Ser y el ente, igual que para las religiones hay una diferencia entre un mundo de arriba y un mundo de abajo. Si se toma entonces esa diferencia en sí misma y por sí misma, ¿no se encuentra una unidad de inspiración entre Heidegger y lo que queda del mundo de las religiones?

H.C.: Comprendo perfectamente su preocupación. Su pregunta nos lleva a interrogarnos sobre la relación entre el *Logos* de la onto-logía y el *Logos* de la teo-logía, o, mejor dicho, el *Logos* de todas las teologías de las religiones del Libro. Recordaba anteriormente ese adagio común a nuestros teósofos místicos y que no es otra cosa que una reminiscencia del Evangelio de Juan (3, 13): "Nada sube al cielo, sino lo que bajó del cielo". El *Logos* de la analítica heideggeriana, ¿ha bajado del cielo para poder subir a él? Pues creo que así simboliza su búsqueda de una inspiración común entre Heidegger y

lo que queda del mundo de las religiones. Pero, si podemos analizar sin demasiado esfuerzo los procesos de laicización que han desacralizado lo sagrado, apenas tenemos testimonios de una re-sacralización de lo laicizado. Sin duda constatamos una promoción frecuente de lo laicizado, concediéndole los privilegios y prerrogativas de lo que fue sagrado. Eso no es en realidad sino una caricatura demoníaca.

La laicización metafísica no se acomoda más que con la muerte de los Dioses, no con su resurrección. Es necesario entonces que concentremos todo nuestro esfuerzo en la palabra "resurrección". Todos los sentidos que lleva consigo implican la ruptura de un sistema de cosas bien ordenado: un arrancamiento, una salida de la tumba. La resurrección nos es anunciada después: por el misterio de la tumba vacía. En cambio, las laicizaciones de nuestros días, caricaturizando lo sagrado, se complacen en el pseudoculto de la tumba habitada. Y yo pienso que el heraldo de toda resurrección es, por excelencia, el Verbo, el Verbo de sonoridad divina soberana.

Por otra parte, es de forma muy pertinente como su pregunta nos lleva al tema de la Palabra, a la tradición bíblica del Verbo divino. Sin duda hay en Heidegger una temática de la Palabra. Pero no olvidemos que en ese dominio, nuestros amigos cabalistas judíos, así como los cabalistas de la cristiandad y del islam, fueron y siguen siendo desde hace siglos nuestros mejores maestros y nuestros guías. Ellos han analizado admirablemente el fenómeno de la Palabra: cómo la Palabra deviene Libro, cómo la Palabra escrita resucita en Verbo vivo. En comparación, la temática de la Palabra, en Heidegger, me parece afectada de una ambigüedad: ¿es un crepúsculo -¿un crepúsculo que sería la laicización del Verbo?- o bien es una aurora que anuncia la palingenesia, la resurrección del Verbo de la tradición bíblica? La respuesta dependerá de unos y otros, y las opciones discernibles en esas respuestas me hacen pensar que, si la filosofía de Hegel dio nacimiento a un hegelianismo de derechas y a un hegelianismo de izquierdas, la pregunta que usted plantea puede llevar a una filosofía de Heidegger, *volens nolens*, a dar nacimiento a un heideggerianismo de derechas y a otro de izquierdas.

Pero lo que por el momento me parece esencial, y me parece también que atestigua la coherencia de nuestra conversación, es que su pregunta nos lleva a lo que fue nuestro punto de partida. En efecto, yo he partido de la idea de hermenéutica en Heidegger, recordando sus orígenes teológicos. He aquí que su pregunta sobre el Verbo que está en el centro de la hermenéutica nos reconduce a esos orígenes. Cerramos así juntos el círculo hermenéutico, y ésa es una buena señal.

Creo que mi propia experiencia, tal como he intentado describirla, concuerda con la preocupación que denota su pregunta, en la medida en que la hermenéutica heideggeriana, salida lejanamente de Schleiermacher, había sido para mí el umbral que se abría sobre una hermenéutica integral. Precisemos más los trazos. No creo que los cuatro sentidos inofensivos que aceptaba la exégesis medieval corriente tengan la virtud de llevarnos, hasta un nivel de ser no presentido, a una aventura hermenéutica "sin retirada" ni retorno. En cambio, hay una hermenéutica del Verbo, otorgada a las religiones del Libro, que siempre ha tenido, y por esencia, la virtud de producir una elevación, una salida, un *ek-stasis* hacia esos otros mundos invisibles que dan su *sentido*

verdadero al nuestro, a nuestro "fenómeno del mundo". Pienso, en el cristianismo, en el gran gnóstico Valentín, en Joaquín de Fiore, Sebastian Franck, Jacob Boehme, Swedenborg, F.C. Oetinger y tantos otros; testigos que corroboran con sus cofradías esotéricas del judaísmo y el Islam que el fenómeno del Libro Santo, lejos de inmovilizar el desarrollo y la iniciativa de los pensamientos, es su estímulo más vivo.

Ahora bien, lo mismo que otros han hablado de la necesidad de una "necesidad permanente", preconizaré la necesidad de una "hermenéutica permanente". Por supuesto, entiendo por ello no una acomodación a los descubrimientos históricos y arqueológicos, que llevan con gran frecuencia a reducir el "relato histórico" del Libro santo a las dimensiones banales de sucesos de los que se tiene preparada una explicación sociológica, eliminando algunas palabras superfluas de sacralidad algo molesta. No, la hermenéutica permanente no altera ninguna palabra de la Tradición, cada palabra debe conservarse, pues contribuye a un nuevo encuentro fulgurante entre la Imagen y la Idea.

Pero, ¿nos habría seguido Heidegger en esta operación que pretende convertir el Logos de su ontología en Logos teológico? cuando le tocó confrontar filosofía y teología (un artículo suyo lleva este título), ¿en qué sentido realizó tal conversión? Y, antes de nada, ¿quién debe ser el *Theos*? Yo he tratado de decirlo. Pero la incertidumbre en que nos podemos encontrar acerca de su respuesta eventual es secundaria. Una "ortodoxia" heideggeriana está fuera de lugar, y debemos proseguir nuestra tarea tal como la vislumbramos. Tal vez en el conjunto de su obra inédita o en alguna conversación grabada se encuentre la indicación de una respuesta. Pero, tal vez también, se haya llevado para siempre el secreto con él.

Por eso prefiero decir hoy, simplemente, como se dice en árabe: *Ramat Allâh 'alay-hi*: ¡Que la Misericordia divina sea con él!

VIII

Post-scriptum biográfico a una conversación filosófica¹

Al releer el texto de mi conversación con Philippe Némo tengo la impresión de que la mayor parte de las cuestiones esenciales que han ocupado mi vida de buscador han sido abordadas, siquiera sea sucintamente. No faltan fisuras, por supuesto, por las que habrían podido pasar muchas prolongaciones y explicaciones no superfluas. Pero tal vez entonces la conversación todavía continuaría ...

Entre esas fisuras están aquellas en las que se habrían podido y debido intercalar algunas precisiones sin las cuales las etapas del itinerario espiritual, las fases de la "curva de la vida", no aparecen tal vez con suficiente claridad. He hecho alusión a mi formación original de filosofía. Que un joven estudiante de filosofía se encuentre con la filosofía alemana, no tiene nada de imprevisto. Que tome el camino de la filosofía islámica, en árabe y persa, es mucho más inesperado. Que conjugue las dos vías, es ya un caso bastante raro. ¿Cómo tuvieron lugar esos encuentros?

Nadie se asombrará de que un estudiante de filosofía, habiendo examinado concienzudamente los autores del programa de licenciatura, pueda estar ávido de explorar continentes nuevos que no figuran en los programas. Entre esos continentes poco explorados estaba la filosofía medieval, cuyo estudio sería completamente renovado por las investigaciones y las publicaciones de Étienne Gilson. Una aurora se levantaba sobre ese continente olvidado, cuya luz bastaba para atraer a un estudiante ávido por amplificar su aventura filosófica. Fue en el curso 1923-1924, si mis recuerdos son exactos, cuando Étienne Gilson comenzó su incomparable enseñanza en la Sección de Ciencias Religiosas de la École Pratique des Hautes-Études. En cualquier caso, fue a partir de ese curso cuando me convertí en su alumno.

Quisiera fijar de una vez por todas el recuerdo deslumbrante que me dejaron los cursos de Étienne Gilson que seguí entonces durante varios años. Su método no consistía en hacer traducir a unos alumnos algunas líneas de texto y pedir el parecer de los otros, para ofrecer finalmente su comentario. ¡Ni mucho menos! Era una época en la que los estudiantes iban a escuchar al maestro, no a sus compañeros, porque no ponían en duda que el maestro sabía algo más que ellos. Gilson leía los textos latinos, los

¹ Este texto fue especialmente redactado para el *Cahier de l'Herne: Henry Corbin*, cit., (N. de los T.)

traducía él mismo y hacía entonces surgir todo el contenido, explícito o latente, en un comentario magistral que iba al fondo de las cosas. Me produjo tal impresión y tal admiración que decidí tomarle como modelo, y, mucho más tarde, yo mismo intentaría aplicarlo a la filosofía y la teología islámicas tratando de ofrecer los cursos que me habría gustado seguir entonces como alumno pero que nadie daba.

Entre los textos abordados por Étienne Gilson, a lo largo de aquellos años fecundos, estaban los textos traducidos del árabe al latín por la Escuela de Toledo, en el siglo XII, y en primer lugar el célebre libro de Avicena: *Liber sextus Naturalium*, al que el comentario de Gilson daba una singular amplitud. Ése fue mi primer contacto con la filosofía islámica. Descubrí en ella la connivencia entre cosmología y angelología, y me preguntaba si no habría lugar para profundizar otros aspectos de esta última; creo que esa preocupación angelológica no me ha abandonado ya a lo largo de mi vida².

Pero entretanto, una primera tarea parecía ineluctable. Para llegar más lejos era necesario ir por uno mismo a los textos. Y para ir por uno mismo a los textos, era necesario ponerse a estudiar árabe. Por otra parte, el propio Gilson me animó a ello. Por eso, desde el comienzo del curso 1926-1927, dando la espalda a la agregaduría, tomé el camino de la Escuela Nacional de Lenguas Orientales. Ésta no era en absoluto entonces la gran "máquina" en que se ha convertido en nuestros días. El pequeño inmueble de la calle de Lille presentaba el aspecto íntimo de una Escuela, casi tal como la había dejado Silvestre de Sacy. No éramos más que un puñado de estudiantes para cada lengua, y con mi colega y amigo Georges Vajda éramos casi los únicos filósofos extraviados en el venerable establecimiento. Fue esa entrada en la Escuela de Lenguas Orientales la que preparó mi entrada en la Biblioteca Nacional, donde fui requerido como orientalista desde noviembre de 1928. Y fue ese paso por la Biblioteca Nacional lo que me debía llevar paradójicamente a mi escapada definitiva hacia Oriente.

Sin embargo, exactamente en el curso de esos mismos años había otra enseñanza capaz de desviar a un joven y ardiente filósofo de la vía común de los programas oficiales. Era la enseñanza de Émile Bréhier. Incluso a unos cincuenta años de distancia se tiene la impresión de que el acercamiento del nombre de los dos maestros produce chispas. Émile Bréhier, más o menos heredero en este punto de las concepciones filosóficas de la *Aufklärung*, profesaba que no existe filosofía cristiana. Toda la obra de Étienne Gilson le infligía un desmentido, y nos era difícil salir de un curso de Duns Scoto, el *doctor subtilis*, y aceptar que no había filosofía cristiana. Pero, ¿cómo convertir a un racionalista perfecto a la idea de que los datos de los Libros santos pueden ser soporte para la meditación y la investigación filosófica? Si se niega esto, no habrá ya ni filosofía judía ni filosofía islámica. Ni se sabe ya siquiera si el maestro Eckhart y Jacob Boehme se mantendrían todavía en la historia de la filosofía alemana. La paradoja va un poco más lejos, pero no hace más que traducir uno de esos "modos de ser" de los que

2 Aunque las referencias a la angelología son omnipresentes en la obra de Corbin, especialmente relevante como planteamiento global sobre el tema puede ser: H. Corbin, "Necesidad de la angelología", en *La paradoja del monoteísmo*, cit., pp. 105-232. (N. de los T.)

decíamos en la entrevista que precede a este texto, que ninguna fuerza humana exterior puede hacerlos ceder.

Sea como fuere, Émile Bréhier estaba entonces sumergido en las *Enéadas* de Plotino, cuya edición y traducción estaba preparando. En 1922-1923 había impartido en la Sorbona un curso magistral sobre Plotino y las *Upanishads*, y los cursos de los años siguientes recogían sus consecuencias.

Planteamos de nuevo la pregunta: ¿cómo un joven filósofo ávido de aventura metafísica se habría resistido al llamamiento de profundizar en las influencias o las huellas de la filosofía india en la obra del fundador del neoplatonismo? Ahora bien, para esto era necesario "hacer" sánscrito. Pero yo ya había decidido "hacer" árabe. ¿Cómo conciliar ambas cosas? Había que escoger uno u otro, es lo que aconsejaban de manera imperativa todos los filólogos o lingüistas consultados. Pero el filósofo tiene razones que el filólogo no siempre comprende. Al filósofo correspondía optar, a escondidas, por supuesto, por la solución heroica: comenzar a la vez el estudio del árabe y del sánscrito. Fue un famoso período de ascetismo mental, puedo asegurarlo. No se pudo prolongar más allá de dos años. Guardé de él el beneficio de que si tengo que leer hoy un libro de filosofía india o budista, los términos técnicos sánscritos interpolados no me son completamente extraños. Pero al cabo de dos años yo debía encontrar en la vía de Oriente el "mojón indicador" que me señalaba la dirección decisiva de un camino sin retorno; en adelante, mi vía pasaría por los textos árabes y persas.

Hay que decir que el filósofo, convertido en estudiante de árabe extraviado entre los lingüistas, pensó morir de inanición al no tener como alimento más que gramáticas y diccionarios. Más de una vez, al recordar los alimentos sustanciales que dispensaba la filosofía, me pregunté: ¿qué hago yo aquí? ¿Dónde me he metido? Había sin embargo un refugio, en el que se dispensaba la más fina substancia de la espiritualidad islámica. Ese refugio se llamaba Louis Massignon, que, a partir de 1928, debía aunar su enseñanza en el Collège de France con la dirección de los estudios de islamismo en la Sección de Ciencias Religiosas de nuestra École des Hautes-Études. No podía entonces presentir que estaría llamado a sucederle un día en su cátedra. Pero el contraste entre los cursos metódicos y rigurosos de Étienne Gilson y los de Louis Massignon era "fabuloso". Ciertamente, el maestro distribuía al comienzo del año un programa repartiendo un tema general en cierto número de lecciones. Pero ¡para qué los programas! Una clase comenzaba con algunas de esas intuiciones fulgurantes en las que el gran místico Massignon era pródigo. Y luego se abría un paréntesis y luego otro, y otro ... Finalmente el auditorio se encontraba aturdido y extraviado en pleno enredo del maestro con la política británica en Palestina ...

Pero había que ver allí, y todos nosotros lo veíamos, un aspecto necesario de la pasión en la que ardía Massignon. No era posible escapar a su influencia. Su alma de fuego, su penetración intrépida en los arcanos de la vida mística del Islam, donde nadie había penetrado todavía de esa forma, la nobleza de sus indignaciones ante las villanías de este mundo, todo esto marcaba inevitablemente con su huella el espíritu de sus jóvenes oyentes. Ciertamente, con el transcurso de los años, era imposible no ver en algunos lados vulnerables, algunas brechas. En el ocaso de su vida, quedó desolado cuando sus amigos no pudieron seguirle en sus opciones políticas. Pero esto no altera en

nada la veneración con la que yo evoco el recuerdo de Massignon. Ciertamente, él reservaba sorpresas para el filósofo, pues su formación original no era en absoluto filosófica, de ahí a veces algunas vacilaciones en el vocabulario, cuando no en la adopción de ciertas posturas. Algunos días pude conocer a un Massignon ultrachiita, y le debo mucho en este punto; sus estudios sobre Salman Pâk, sobre la *Mobâhala*, sobre Fátima, reservan todavía minas de intuición que explorar, conjugándolas con los resultados de las investigaciones realizadas desde entonces.

Pero otros días lo encontraba vituperando al chiismo y a los chiitas, cuyos grandes textos le eran entonces, por otra parte, extraños. Yo asumía la defensa del chiismo, oponiéndole que su concepción del Imamato no era en absoluto "carnal", pues el lazo familiar terrenal entre los Imames no era sino la imagen de su lazo pleromático eterno. Massignon se sorprendía entonces de "mi" ultrachiismo. ¿Acaso no había abordado yo un vasto estudio de los textos de la gnosis ismailí? Pero él supo afirmar valerosamente que el Islam iraní había librado al Islam de todo apego racial, étnico o nacional, aunque me confesaba que nunca se había sentido allí completamente "en su casa". Por otra parte, cuando yo seguía simplemente la línea inscrita en el proyecto establecido y en las obras de Sohravardí, "resurrector de la teosofía de la Luz de los sabios de la antigua Persia", Massignon se alarmaba. No "mazdeanice" demasiado, me recomendaba. ¿Qué hacer entonces? En primer lugar, no había que equivocarse de día en cuanto al tema que se abordaba con él. Luego, no había que olvidar por qué se le había ido a ver, y mantener firmemente controlado el hilo de la conversación. Entonces había muchas oportunidades de que se saliera completamente satisfecho.

Fue así como cierto día -fue, creo, el curso 1927-1928- yo le hablaba de las razones que me habían arrastrado como filósofo al estudio del árabe, de las preguntas que me planteaba sobre las relaciones entre la filosofía y la mística, de lo que sabía, por un resumen en alemán bastante pobre, de un tal Sohravardí ... Entonces Massignon tuvo una inspiración del cielo. Había traído de un viaje a Irán una edición litografiada de la obra principal de Sohravardí, *Hikmat al-Ishraq, La teosofía oriental*. Con los comentarios, formaba un grueso volumen de más de quinientas páginas. "Tenga -me dijo- creo que en este libro hay algo para usted". Ese algo fue la compañía del joven Shaykh al-Ishraq, que ya no me ha dejado en el curso de la vida. Siempre he sido un platónico (en el sentido amplio de la palabra, por supuesto); creo que se nace platónico, como se puede nacer ateo, materialista, etc. Misterio insondable de las elecciones preexistentiales. El joven platónico que yo era entonces no podía más que enfervorizarse en contacto con quien fue "el Imam de los platónicos de Persia". He hablado tanto de él en mis libros, o publicando y traduciendo sus obras, que no añadiré nada aquí, sino para señalar el rasgo decisivo.

Por mi encuentro con Sohravardí, mi destino espiritual para la travesía de este mundo estaba sellado. Ese platonismo se expresaba en los términos de la angelología zoroastriana de la antigua Persia, iluminando la vía que buscaba. No había ya que quedar cruelmente dividido entre el sánscrito y el árabe. Persia se encontraba allí, en el centro, mundo mediano y mediador, pues Persia, el viejo Irán, no es solamente una nación ni un imperio, es todo un universo espiritual, un foco de la historia de las religiones. Ese mundo estaba dispuesto a acogerme, y me acogió. Desde entonces, el filósofo pasaba a las filas de los orientalistas. Dirá más tarde, instruido por una larga

experiencia, por qué le parece que en lo sucesivo son los filósofos, no los orientalistas, los únicos capaces de encargarse de la "filosofía oriental".

Comenzaba la gran aventura. Normalmente, después de la licenciatura y el diploma de estudios superiores de filosofía, hubiera tenido que seguir los cursos para convertirme en profesor agregado. Era la vía de la sabiduría, sin imprevistos, tan normal que un venerable profesor de la Sorbona al que veía ocasionalmente en casa de algunos amigos y al que informaba del curso de mis decisiones, me preguntó paternalmente: "Pero, ¿dispone de fortuna personal o de tiempo para perder?".

Yo no tenía, a Dios gracias, ni lo uno ni lo otro. Pero, ¿cómo sufrir los cursos y las perspectivas de la agregaduría cuando se ha tenido en la cabeza este gran propósito: hacer por la filosofía iranía, cuyos grandes nombres aparecían a través de los comentadores de Sohravardî, lo que Étienne Gilson había hecho para "resucitar" la filosofía medieval de Occidente? Una apuesta, quizá, contra los avatares del Destino. Pero creo que el cielo me concedió el favor de mantener la apuesta y ganarla.

He aquí, en pocas palabras, el encuentro decisivo en la "carrera" del filósofo orientalista con la tierra "color del cielo" de Irán, "patria de filósofos y de poetas". La conversación con Philippe Némo se interesaba ante todo por la confluencia, en la misma persona, del filósofo iranólogo y el traductor de Heidegger. Así que este *post-scriptum* deberá evocar otro encuentro, el encuentro con la vieja Alemania que fue antaño, también ella, "patria de filósofos y de poetas". Dos encuentros, esencialmente complementarios uno del otro. ¿Cómo se produjo este último?

Tal vez no quedamos ya más que algunos supervivientes entre los amigos de la pareja fraternal, asombrosa, inimitable de los hermanos Baruzi: Joseph, el mayor, autor de *La Volonté de métamorphose*, del *Rêve d'un siècle*, el musicólogo que entrega regularmente a la revista *Le Ménestrel* artículos de un profundo pensamiento musical. Jean, el menor, que pasó veinte años realizando su voluminosa tesis sobre san Juan de la Cruz, trabajo que tuvo sus admiradores y sus críticos. Jean Baruzi, que suplió a Alfred Loisy en el Collège de France antes de convertirse en titular de la cátedra de Historia de las religiones. Sus cursos eran seguidos con una fidelidad apasionada por una pléyade de estudiantes, contando entre ellos un buen número de alumnos de la Facultad de Teología protestante de la época. Fue él quien nos reveló la teología del joven Lutero, de la que tanto se hablaba entonces en el contexto de las investigaciones teológicas en Alemania: después, tras él, los grandes espirituales del protestantismo: Sebastian Franck, Caspar Schwenkfel, Valentin Weigel, Johann Arndt, etc. El maestro no disimulaba ninguna de las dificultades que encontraba su lectura directa, pero una oleada de vida espiritual se las llevaba todas. Era completamente nuevo, cautivador. Yo comenzaba a percibir ciertas consonancias, como la llamada de un carillón lejano invitando a explorar las regiones que cubren lo que yo debía denominar más tarde "el fenómeno del Libro santo". Era la vía de la *hermenéutica* que ya se abría en las brumas matinales. Si yo había decidido, al escuchar a Avicena interpretado por Étienne Gilson, ir allí a ver por mí mismo poniéndome a estudiar árabe, era imposible oír hablar de la vía de los espirituales interpretados por Jean Baruzi sin tomar la decisión de ir a su lugar de origen. Fue Jean Baruzi quien me mostró el camino de la Alemania de los

filósofos y las "grandes individualidades" de la espiritualidad mística. Mi primera etapa fue Marburgo³.

Fue así como Irán y Alemania fueron los puntos geográficos de referencia de una búsqueda que proseguiría en realidad por regiones espirituales que no están en nuestros mapas. Los recuerdo aquí, en apoyo de lo que decía al comienzo de mi conversación con Philippe Némo. El filósofo sigue su búsqueda respondiendo con toda libertad a la inspiración del Espíritu.

³ Sobre el pensamiento y las actividades de Corbin en los años treinta, a los que el autor se refiere ampliamente en las páginas siguientes, es particularmente interesante el trabajo de María Soster, "Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années trente", Mémoire de D.E.A. d'Histoire de la Philosophie, Université Paris I, Panthéon-Sorbonne, 2002. (N. de los T.)

Mis amigos iraníes saben muy bien que no puedo aislar mi amistad por Sohravardî y los suyos de mi amistad por Jacob Boehme y su escuela. Creo que es la unión de lo que ellos simbolizan lo que ha hecho de mí lo que ahora soy.

El círculo de amigos agrupados alrededor de los inseparables hermanos Baruzi era una invitación a intentar las aventuras del Espíritu. Por su inmensa cultura, su sentido de los valores más delicados, más sutiles, del arte y de la vida, los dos hermanos eran los testigos de otro siglo, eminentemente representativos de una Europa y de una sociedad europeas desaparecidas con las dos guerras mundiales y que nosotros no hemos logrado rehacer, ni siquiera de lejos: tan obstinada y profunda es la influencia de los demonios y poseídos que profetizó Dostoyevski. Había en su casa, en la plaza Víctor Hugo, reuniones frecuentes, además de las sesiones de "seminario" que Jean Baruzi celebraba en su casa y que se prolongaban hasta muy tarde por la noche. Se podía encontrar entre los participantes a todo tipo de personalidades europeas inesperadas. La presencia de nuestros camaradas alemanes era siempre importante. Jean Baruzi daba a las reuniones el carácter que habrían tenido si se hubieran celebrado en el Weimar de Goethe. Fue por excelencia el profesor que abolía toda distancia oficial entre el maestro y el estudiante. Sólo subsistía la de la amistad deferente, una amistad que iba creciendo de año en año. Aquellos que, como yo mismo, tuvieron el privilegio de conocer ese tipo de relaciones en que el maestro comunica su saber infinitamente mejor que en cualquier curso, se quedan estupefactos actualmente, cuando oyen que los estudiantes se quejan de la lejanía inaccesible de sus maestros. Miden la triste mutación de los tiempos.

¡Marburg an der Lahn! Jean Baruzi supo guiarme hacia aquel alto lugar, al que él me había precedido y donde había entablado amistad con Rudolf Otto o con Friedrich Heiler. ¿Cómo expresar el deslumbramiento de un joven filósofo al desembarcar en Marburgo a principios de julio de 1930? El hechizo de los lugares, de esa "colina inspirada" que sólo vive por y para la Universidad, los magníficos bosques que lo rodeaban ... Permanecí allí más de un mes. Mi primera visita fue para Rudolf Otto, que ya entonces era *emeritus* pero cuya presencia no era por ello menos activa, pues seguía siendo una figura de primer orden en la Alemania protestante liberal. Sus libros sobre "lo sagrado", sobre "la mística de Oriente y Occidente", su profundo conocimiento de las escuelas filosóficas y religiosas de la India era impresionante, y más impresionante todavía la simplicidad con la que este sabio eminentemente conversaba, en un francés admirablemente clásico, con un principiante como si fuera un joven colega, simplemente porque éste era arabista.

Dos coincidencias que quiero señalar. La primera fue que, durante mi estancia en Marburgo, se produjo la llegada de Rabindranath Tagore. Nunca olvidaré la belleza diáfana del venerable rostro de los dos ancianos, Rabindranath Tagore y Rudolf Otto,

sentados uno al lado del otro sobre el estrado del *Aula Magna* de la Universidad de Marburgo. Segunda coincidencia: fue exactamente en esa época cuando Olga Fröbe-Kapteyn acudió a Marburgo para hablar extensamente con Rudolf Otto sobre un proyecto al que éste dio su forma y su sentido. El proyecto tomó forma y se convirtió en el círculo *Eranos*, en Ascona, cuya importancia en mi vida de buscador recordaré más adelante. Más de una vez hemos evocado con Olga cuáles fueron nuestras emociones respectivas, al tocar el timbre de la residencia de Rudolf Otto.

Había en Marburgo, entre los estudiantes que conocí entonces, una vida filosófica y teológica intensa. No insistiré demasiado sobre algunos aspectos; tendría que evocar la agitación que comenzaba a provocar la teología de Rudolf Bultmann. Pero estaba Friedrich Heiler, citado anteriormente, profesor de la Facultad de Teología. Figura dolorosa, autor de un gran libro sobre la oración que aspiraba a la formación de un cristianismo sin vínculo confesional. Estaba mi llorado amigo Albert-Marie Schmidt, que era entonces lector de francés. Cosa extraña, fue él quien me regaló la traducción francesa del primer libro de Swedenborg (*Du ciel et de l'Enfer [Del cielo y del infierno]*) que cayó en mis manos. En el fondo, Swedenborg inspiraba un cierto temor al piadoso calvinista, y sin duda pensó al pasarme este libro que estaría en mejores manos que las suyas. Fue, pues, en Marburgo donde me sumergí por vez primera, con admiración, en la lectura de Swedenborg, cuya obra inmensa iba así a acompañarme durante toda mi vida. Más todavía, fue el primer lazo de mi amistad con Ernst Benz, que luego llegó a ser profesor de la Facultad de Teología de Marburgo. Él mismo era un eminente especialista de los estudios swedenborgianos, y fue en *Eranos* donde nos conocimos, hace ahora veintiocho años, como si de Marburgo a *Eranos* hubiera una vía permanente.

Otra paradoja. Fue a través del profesor Theodor Siegfried, que había sido habilitado por Otto, por quien oí hablar por primera vez de Karl Barth. Incluso me envió un ejemplar del compacto comentario a la Carta a los Romanos. Aunque Siegfried me había advertido contra el formalismo puro al que se condenaba la "teología dialéctica", me zambullí con ardor en la lectura de aquel libro, en el que presentía un montón de cosas formuladas por primera vez. Sus consecuencias se prolongarían durante varios años. Heidegger había dejado ya la Universidad de Marburgo por la de Friburgo, pero había en filosofía dos eminentes *Privatdozent*: Karl Löwith, con quien tuve largas conversaciones sobre Hamann y las corrientes que se vinculan con su obra, y Gerhard Krüger, experto en fenomenología, en cuyo seminario presentí todos los problemas que estaban a la orden del día en Alemania. Cuando dejé Marburgo, para dirigirme en peregrinación a Weimar, después a Eisenach y a la Wartburg, tuve la impresión de que debía reiniciar toda mi educación filosófica. Era a la vez entusiasmante y abrumador.

Este primer contacto con la filosofía alemana me llevó a estancias repetidas en Alemania, entre los años 1931 y 1936. Evocaré, no sin emoción, pensando en todos los desaparecidos (entre ellos Landsbert y tantos otros), una estancia en Bonn en la primavera de 1932. Allí estaba, por supuesto, Karl Barth y la potente cohorte de sus discípulos y adeptos. Las discusiones teológicas iban a buen paso, tanto más cuanto que se presentía la catástrofe cercana. Fue en aquella época cuando traduje un opúsculo de Karl Barth: *Die Not der evangelischen Kirche* (*La tristeza de la iglesia protestante*, pero que se tituló finalmente, según el parecer de Pierre Maury: *Misère et Grandeur de l'Église évangélique* [*Miseria y grandeza de la Iglesia evangélica*]). Entre los colegas de Karl Barth,

estaba Fritz Lieb, figura impactante en su amor místico por la Rusia ortodoxa, amor tan ilimitado que parecía que no se hubiera dado cuenta de que por el momento la Santa Rusia ortodoxa había ... subido al cielo. Nuestro lazo fue nuestra común amistad con Nicolás Berdiaev, hacia el cual he tenido ocasión de expresar en otro lugar mi deuda espiritual. Estuvimos juntos, Fritz Lieb y yo, en casa de Nicolás Berdiaev, manteniendo los tres una conversación escatológica cierta noche dramática de la primavera de 1939.

He citado aquí a Fritz Lieb como caso representativo: era a la vez seguidor de Karl Barth y enamorado de Weigel, de Paracelso, de la sofiología del padre Sergei Bulgakov. Más de una vez le pregunté: "¿Cómo concilia todo esto, querido Lieb?". "¡Oh! Es difícil, es difícil!", me respondía. Y tenía lágrimas en los ojos.

Tendría que evocar aquí dos estancias en Hamburgo, donde enseñaba Ernst Cassirer, el filósofo de las formas simbólicas, que ampliaba mi vía hacia lo que buscaba y presentía todavía oscuramente y que debía convertirse más tarde en toda mi filosofía del *mundus imaginalis*, cuyo nombre debo a nuestros platónicos de Persia. Cassirer conocía muy bien a los platónicos de Cambridge y me descubría así a otros miembros de mi familia espiritual. Estaba también el instituto Warburg, con todos los fondos de su biblioteca. Fue en la primavera de 1934 cuando realicé mi primera visita a Heidegger, en Friburgo. Esbozamos entonces el plan de recogida de opúsculos y extractos que yo traduciría reuniéndolos bajo el título: *Qu'est ce que la métaphysique?* Había que comenzar con un proyecto limitado. Después, la generosidad de Julien Cain, administrador de la Biblioteca Nacional, me concedió una agregaduría que me permitió pasar el curso universitario de 1935-1936 en Berlín, en nuestra *Französisches Akademikerhaus*, cuyo director era mi amigo Henri Jourdan, al que había conocido como lector en la Universidad de Bonn. En julio de 1936 pasamos, mi mujer y yo, una temporada en Friburgo, donde pude someter a la consideración de Heidegger algunas dificultades de la traducción. Pero él confiaba enteramente en mí, aprobaba todos mis neologismos franceses y me dejaba una responsabilidad algo pesada. He recordado esa temporada en la conversación anterior.

Mis experiencias germánicas habían ampliado el círculo de mis amistades de París. Me gustaría decir todo lo que significó para mí la amistad de Alexandre Koyré, una de las más brillantes inteligencias con que haya tenido contacto. Fue inicialmente conocido por su obra monumental sobre Jacob Boehme, después por todo un conjunto de publicaciones sobre la historia de las ciencias, sobre la revolución astronómica. Debido a la obra sobre Boehme y otras publicaciones sobre los espirituales que, por otra parte, estudiaba Jean Baruzi, muchos pensaban que Alexandre Koyré era un gran teósofo místico. Pero era un hombre de un pudor y una discreción totales respecto de sus convicciones íntimas. A menudo, una *boutade* podía hacer pensar en un agnosticismo, incluso en un nihilismo desesperado. En realidad, nuestro amigo Koyré se llevó su secreto con él. Lo digo no sin emoción, pues fui el último de sus colegas de los Hautes-Études en estrecharle la mano, en la clínica, la víspera de su muerte.

Lo que quiero decir como homenaje a su recuerdo es que era, de una manera sin duda diferente de Jean Baruzi, el amigo, el compañero de sus alumnos y de sus oyentes de la École des Hautes-Études. La mayor parte de los cursos terminaban en d'Harcourt,

el café histórico y confortable en la esquina de la plaza de la Sorbona y el Boulevard Saint-Michel. ¡Quien nos devolverá el d'Harcourt que encontré, después de la guerra, transformado en una librería edificante y que ahora es una tienda de confección y calzado! Fue en d'Harcourt donde se elaboró una parte de la filosofía francesa de la época. Hegel y la renovación de los estudios hegelianos ocupaban allí un importante lugar. Alrededor de Koyré estaba Alexandre Kojève (Kojevnickov), Raymond Queneau, yo mismo, filósofos como Fritz Heinemann, muchos de nuestros colegas israelíes que habían elegido el exilio y cuyos relatos desoladores nos informaban del curso de los acontecimientos en Alemania.

El tono se elevaba mucho a veces. Kojève y Heinemann estaban en completo y total desacuerdo sobre la interpretación de la fenomenología del Espíritu. Las confrontaciones entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger se repetían con frecuencia. Después, provocábamos a Queneau: ¿cómo se las arreglaba para escribir una novela? ¿Formaba un plan? ¿Dejaba correr las cosas? No puedo mencionar aquí todos los nombres que me vienen a la memoria, pero no puedo dejar de evocar muy especialmente la figura del viejo amigo Bernard Groethuysen, nuestro incomparable Sócrates, figura central de las inolvidables veladas que Alexandre Koyré y su esposa ofrecían en su pequeño apartamento de la calle Navarre. El humor de Groethuysen parecía dominar las vicisitudes del tiempo y nuestras preocupaciones. Fue él quien inauguró la "antropología filosófica" (su gran obra, que lleva ese título, quedó inacabada), y fue gracias a su tenacidad como pudo aparecer mi traducción de Heidegger, pues éste, filósofo "desconocido", interesaba escasamente a los editores.

En el curso de las veladas de la calle Navarre, ocupaba siempre un destacado lugar el plan del próximo volumen de *Recherches philosophiques*. No tenemos nada equivalente en nuestros días. El animoso editor Boivin llevaba todo el peso de los seis gruesos volúmenes anuales de unas quinientas páginas y que fueron para gran parte de nosotros un precioso laboratorio. Si el investigador de nuestros días se remite a él, constatará que raramente se ha reunido tal pléyade de filósofos y se han abordado tantos temas nuevos, entre los que la fenomenología ocupaba, por supuesto, un importante lugar.

La fenomenología estaba también con mucha frecuencia en el centro de las conversaciones que ocupaban las largas veladas en casa de Gabriel Marcel. Estaban allí los filósofos Le Senne, Louis Lavelle, tan agradable de oír como penoso de leer, y además, como alrededor de Koyré, muchos colegas israelíes huídos de Alemania. "Jaspers y Heidegger": otro tema de confrontación cuyos imprevistos producían la misma exclamación frecuente: "Esto me parece muy grave ... muy grave", oíamos repetir al querido Gabriel Marcel en las elevadas notas agudas de la escala. Y estas gravedades acumuladas pesaban cada vez más sobre nuestras cogitaciones.

Estaba también el grupo de los nuevos teólogos protestantes, que habían establecido su cuartel general en los locales de *Éditions "Je sers"*, situada entonces en la Rue du Four. Por supuesto, en un país como el nuestro, el auditorio era forzosamente limitado, pero tratábamos de responder al imperativo de nuestra convicción íntima. Poníamos toda nuestra esperanza en Karl Barth para una renovación de la teología protestante. En 1931-1932 habíamos fundado (Denis de Rugemont, Roland de Pury, Albert-Marie Schmidt, Roger Jezequel y yo mismo) una pequeña revista titulada *Hic et Nunc*, e íbamos con esa brutalidad juvenil que consterna a los mayores no menos que a los jóvenes cuando a su vez estos últimos se convierten en los mayores a los que la vida ha

enseñado algunas cosas. Compartíamos la convicción de Keyserling al afirmar: "Karl Barth y sus amigos tienen en sus manos el futuro del protestantismo". ¡Ay! Nuestras ilusiones cayeron desde muy arriba, y si el querido Rudolf Otto hubiera estado allí, habría podido decirme, cogiéndome de la mano para reconducirme a Schleiermacher: "¿No se lo había predicho ya?".

Muy pronto, por otra parte, dejé de sentirme cómodo en el "barthismo" y la teología dialéctica. Reivindicábamos como ascendencia espiritual a Kierkegaard y Dostoyevski. Estaba bien, pero eso no bastaba para revolucionar la filosofía como pretendían hacer mis amigos.

Ya Sohravardî me había avisado, advirtiéndome de que, puesto que esa "revolución" se realizaba a expensas de una filosofía que no merecía ya ese nombre, había motivos para intentar recuperar el acceso a la *Sofía* de otra filosofía. Es muy difícil medir la responsabilidad de un hombre y de una obra con respecto a lo que le ha sucedido. Pero es finalmente imposible no constatar el alejamiento entre el comentario de *Römerbrief*, de fulgores proféticos, y la pesada y colossal *Dogmatica* que elaboró el Karl Barth de la madurez. ¿Una nueva "dogmática"? No, realmente no era eso lo que nosotros habíamos deseado y esperado; entonces parecíamos estar en la retaguardia de los "barthianos" de última hora. Yo había facilitado a Karl Barth mi primera publicación de orientalista: la edición y la traducción de *El rumor de las alas de Gabriel* de Sohravardî⁴. Lo leyó y me habló de él más tarde con una sonrisa benévolas, pronunciando las palabras "teología natural". No iba más allá. Yo estaba consternado. Le escribí al respecto (tal vez sea ésa mi carta de 1936 conservada en el Barth-Archiv en Basilea). Entretanto, estuvo el paso memorable de Karl Barth por París (1934). Tuve ocasión de hablarle de mi interés por los "teólogos especulativos" de principios del siglo XIX, aquéllos a los que se ha denominado los hegelianos de derechas y que leían a Hegel de la misma manera que leían al maestro Eckhart. Nombré entre otros a Philipp Marheineke, en el que me interesaba de manera muy particular. Todavía veo el asombro maravillado de Karl Barth y aún escucho su voz: "¿Ha leído usted a Marheineke, Monsieur Corbin?". Descubrí en él una discreta simpatía, que resultó para mí difícilmente explicable, por aquel teólogo "especulativo" injusta pero completamente olvidado, aunque cualquier día pueda convertirse en muy actual. Esta simpatía siguió siendo el secreto de Karl Barth, dejándonos finalmente ante una "profunda brecha" entre su "teología dialéctica" y esta teología hegeliana de derechas, tan vigorosamente dirigida contra el racionalismo, mientras que la rutina de nuestras traducciones ha hecho de "razón" el equivalente de *Vernunft*, aunque la palabra nos remita al *Noûs* griego. Todo el ambiente hegeliano y posthegeliano cambiaría si lo tuviéramos en cuenta.

Por el momento, me encontraba ante una primera y deplorable constatación. La "ciencia de las religiones" habías sido en gran parte obra de teólogos protestantes, pero la teología de Karl Barth profesaba el desdén más profundo por toda ciencia e historia de las religiones. Él oponía ingenuamente las religiones, como esfuerzo del hombre, al cristianismo, que era el descenso y la iniciativa de Dios hacia el hombre, razón por la cual el cristianismo ni siquiera debía ser considerado una "religión". Nada demasiado original, puesto que algo parecido ya se había dicho en el islam mucho antes de Karl Barth. A éste, como a los teólogos legalistas del islam, una misma respuesta: la de Ibn 'Arabî y su escuela. La teología dialéctica barthiana, optando deliberadamente por una completa ignorancia de la *res religiosa*, se revelaba impotente para vislumbrar la tarea de esta "teología general de las religiones" cuya urgencia se hace sentir cada vez más. Permanecía en la retaguardia del inmenso horizonte del ciclo de la religión profética, tal

4 "El rumor de las alas de Gabriel", en S.Y Sohravardî, *El encuentro con el ángel*, cit., pp. 67-112. (N. de los T.)

como la concibe la gnosis chiita, especialmente Haydar Âmolî (siglo XIV). Allí donde habíamos entrevisto con Keyserling la promesa de un nuevo futuro, hemos visto surgir de hecho una "teología de la muerte de Dios", luego una "teología de la revolución", después una "teología de la lucha de clases", identificando con ésta el mensaje evangélico. Ni siquiera en las horas más negras que precedieron a la Segunda Guerra Mundial nadie se habría atrevido a imaginar tal derrumbe.

Tal vez yo mismo me hubiera visto arrastrado a esa debacle si, entretanto, por uno de esos decretos que se toman en lo Invisible por los Invisibles, no hubiera estado apartado, en una completa soledad filosófica y teológica, lo que permitió que una filosofía y una teología completamente distintas tomaran cuerpo en mí. Hay algo que ha permanecido ignorado en el curso de los siglos de todas nuestras dogmáticas y confesiones de fe. Es la solidaridad íntima, secreta, entre lo "esotérico" de las "religiones del Libro", de manera que, si el cristianismo devastado ha sucumbido a los peligros de la Historia, en cambio, una larga peregrinación a través de una de esas "religiones del Libro", en especial la gnosis chiita en sus dos formas (imamita duodecimana e ismailí), conduce de nuevo a redescubrir un cristianismo cuyo lugar es permanente en el ciclo de la religión profética, pero que difiere de tal manera de las formas oficiales del cristianismo de la Historia que resulta difícil hacerse comprender por el profano. Así pues, abordo ahora los largos años de peregrinación que me tuvieron alejado de Europa mientras se cumplía el curso trágico de su historia.

Por supuesto, no es al desarrollo externo de esa historia, tal como se podía vivir en la plataforma giratoria que fue Estambul en el curso de los años negros, a lo que me referiré aquí. Es la sola historia del *Malakût* la que quiero evocar. En la primavera de 1939, se me había encomendado la misión de recoger en fotocopias todos los manuscritos de Sohravardî esparcidos por las bibliotecas de Estambul, con objeto de realizar una edición crítica de sus obras en árabe y en persa. El plazo fijado para llevar a cabo esta misión comenzaba el 1 de septiembre de 1939. En aquella fecha, el objetivo parecía muy frágil en medio de los acontecimientos desencadenados. Sin embargo, después de muchas conversaciones, partimos para Estambul el 30 de octubre de 1939, mi mujer y yo, acompañados de las paternales inquietudes de Julien Cain. La misión era en principio de tres meses. Duró seis años, hasta septiembre de 1945. En el curso de los años, durante los cuales fue el vigilante del pequeño instituto Francés de Arqueología, que estaba como en estado de latencia, aprendí las virtudes inestimables del Silencio, de eso que los iniciados denominan la "disciplina del arcano" (en persa *kutmân*). Una de las virtudes de ese silencio fue dejarme a solas en compañía de mi shaykh invisible, Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, muerto mártir en 1191 a los treinta y seis años de edad,

la misma que yo tenía entonces. A lo largo del día y la noche yo traducía del árabe, tomando como guía únicamente a los comentaristas y continuadores de Sohravardî, y escapando por consiguiente a la influencia externa de toda corriente o escuela filosófica o teológica actual. Al final de aquellos años de retiro me había convertido en un *ishrâqî*, y la impresión del primer tomo de las obras de Sohravardî estaba casi acabada. Ciertamente, apenas tenía ocasión de hablar de ello a mi alrededor, si no era, por ejemplo, con amigos turcos de origen bektashí. El recuerdo de Yahya Kemal permanece inolvidable.

Pero Estambul era Bizancio, Constantinopla. Igual que el Templo de Salomón era el centro de Jerusalén, el templo de Santa Sofía era el centro de la segunda Roma. En el curso de los años anteriores, el estudioso americano Whitemore había consagrado todos sus esfuerzos a la restauración de los mosaicos. Visitar Santa Sofía en compañía de Whitemore era a la vez un privilegio, una aventura y una peregrinación. Allí Whitemore estaba en su casa, era el guardián del templo, y hacía al visitante los honores de la casa, deteniéndose prolongadamente con él ante el brillo de la luz interior de los mosaicos, maravillosamente liberada.

Era necesario estar en su compañía para que él llamara la atención sobre un dibujo tardío, en la parte alta de la pared oeste interior y que "cifra" el secreto del Templo de la Sofía. El dibujo presenta una pequeña cúpula a la que se accede por siete escalones. Evocación del Templo de la Sabiduría de siete pilares (Prov 9, 1). "Dí a Sofía: ¡tú eres mi hermana! Y llama a la Inteligencia amiga" (Prov 7, 4). Un *ishrâqî* es espontáneamente un sofiólogo. El Templo de Santa Sofía fue para mí el templo del Graal, al menos una exemplificación de su arquetipo presentido por muchos buscadores en la gnosis. En una vasta sala que antaño habría podido ser la sacristía, un valioso fondo de manuscritos árabes y persas. Yo iba con frecuencia a trabajar allí, y al atravesar el Templo tarareaba en voz baja los temas del Graal y de la cena mística del *Parsifal* de Wagner. Esta presencia de una caballería sofiánica invisible, conocida igualmente por los platónicos de Persia, ya nunca me abandonó. Se encontrarán los indicios de lo que ella me inspiró en mis investigaciones y proyectos más recientes⁵.

Sin embargo, no podía volver a Francia sin dirigirme a mi país de elección, mi hogar de elección, puesto que era la patria de Sohravardî, mi shaykh invisible. El mes de agosto de 1944 se me encomendó una misión en Persia por parte de lo que era todavía el "gobierno de Argel". Como tenía que esperar a que alguien me relevara en nuestro Instituto de Arqueología en Estambul, debí esperar hasta 1945 para cumplirla. También en ese caso era por tres meses, pero se ha prolongado desde hace más de treinta años. En aquel tiempo, el viaje de Estambul a Teherán era también una aventura. Estaba el ferrocarril "estratégico" hasta Bagdad, donde se descendía al balasto. Después, en coche desde Bagdad a Teherán, a través de la cadena de montañas del Zagreus. Viaje agotador pero exaltante. El Teherán que nos acogió el 14 de septiembre de 1945 apenas tenía algo en común con el Teherán actual. Las dimensiones de la ciudad eran las de una de nuestras prefecturas y tenía unos ochocientos mil habitantes. Hoy, la superficie de la ciudad se ha multiplicado por diez. Lo que estaba al norte ha pasado al sur. Lo que era todavía el desierto es ahora una ciudad inmensa cuadriculada por magníficos paseos con árboles y hay más de tres millones de habitantes. Los pequeños *doroshki* (coches tierados por un caballo) bastaban para el tráfico. Hoy, el tráfico, con más de un millón de automóviles, se ha vuelto un infierno y desafía cualquier previsión cronológica. Todo esto, con la formación de una clase media entonces inexistente, no es sino el síntoma de la prodigiosa mutación vivida por Irán en el curso de una sola generación. Resultó apasionante ser testigo de ello, pero tampoco aquí son los hechos exteriores lo que quisiera evocar.

En el breve texto titulado "De la Bibliothèque Nationale à la Bibliothèque Iranienne", que se reproduce en este mismo volumen⁶ tuve ocasión de contar cuál fue el objetivo de

5 Véase por ejemplo, H. Corbin, "La *Imago Templi* frente a las normas profanas", en *Templo y contemplación*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 259-378. (N. de los T.)

6 Este escrito no se incluyó finalmente en el *Cahier de l'Herne* del que se trajeron los

mi misión y cómo me apliqué a poner en práctica "los grandes proyectos y los vastos pensares". No voy, pues, a repetirme aquí.

textos que componen este libro. El artículo en cuestión figura en *Humanisme actif. Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, Hartmann, París, 1968, pp. 309-320. (N. de los T.)

No haré más que evocar la calurosa acogida dispensada a mis proyectos por mis amigos iraníes, acogida que tuvo una gran peso ante las autoridades francesas en favor de la creación de un "Departamento de Iranología", anexo al nuevo Instituto Francés, creado por la Dirección Francesa de Relaciones Culturales y que fue inaugurado en Teherán después del verano de 1947.

Había llegado el momento de poner en práctica el proyecto que había germinado en mi espíritu después de los cursos de Étienne Gilson. La tarea inmediata: recoger el material, crear un gabinete de trabajo, comenzar a publicar. Las condiciones de trabajo en Teherán no eran las de nuestros días, en que podemos encontrar grandes colecciones de manuscritos provistos de catálogos. Entonces existían bibliotecas, pero pocos o ningún catálogo. Sólo cabía confiar en la suerte; pero es verdad que la suerte favorece habitualmente al buscador obstinado. Comencé la publicación de la *Bibliothèque Iranienne*, y pude proseguirla, durante veinticinco años, con la ayuda de algunos colaboradores hasta el volumen veintidós. Cada volumen, enteramente fabricado en el mismo lugar, exigía un gran esfuerzo. La colección era esencialmente una compilación de textos que permanecían inéditos, en persa o en árabe, incluyendo en cada volumen una traducción integral o al menos una amplia introducción que permitiera al filósofo no orientalista sacar el mejor partido posible del libro. Creo que esta colección, cuyos volúmenes están hoy día casi todos agotados⁷, logró abrirse un camino. En aquel tiempo, sólo podía hablar de Sohravardî, Mollâ Sadrâ y tantos otros con venerables shaykhs. Hoy, es toda una pléyade de jóvenes investigadores la que se toma muy en serio la causa de la filosofía tradicional. No disimulemos las dificultades. Para crear o recrear una tradición filosófica, para proveerla de todo el armamento conceptual y lexicográfico necesario, se necesitan varias generaciones. Otro síntoma, de orden completamente distinto, es cierto: grandes avenidas del Teherán moderno llevan ahora los nombres de nuestros filósofos. Una de las más hermosas es la Avenida Sohravardî. Nadie habría podido imaginar esto hace treinta años. Y por parte occidental, ha habido que rendirse a la evidencia de que la filosofía islámica no se detenía en el siglo XII con Averroes, y de que la filosofía islámica iraní formaba un verdadero continente cuya exploración había sido completamente ignorada. Actualmente, conozco a jóvenes filósofos que comienzan a asimilarla, hasta el punto de que los nombres de Sohravardî y otros figuran en las disertaciones de sus alumnos. He aquí verdaderamente algo nuevo.

Fue en Teherán, en la primavera de 1954, donde recibí la noticia de que la Sección de Ciencias Religiosas me llamaba a suceder a Louis Massignon en la dirección de los estudios islámicos. El querido Massignon no era ajeno a esta elección. Yo conocía sus

⁷ Actualmente, todos los volúmenes de la "Bibliothèque iranienne" están agotados, aunque varios de ellos han sido reeditados por diversas editoriales francesas, prescindiendo casi siempre de los textos en lengua árabe o persa. (N. de los T.)

intereses y, fueran cuales fueran nuestras diferencias de pensamiento, me consideraba el más cercano a él para prolongar la dirección que él había dado a las investigaciones, si no en cuanto a su contenido, al menos en cuanto a su sentido y su espíritu. Pero en el intervalo, exactamente en la primavera de 1949, yo había recibido otro llamamiento cuyas consecuencias se hicieron sentir desde entonces en el programa y el ritmo de mis investigaciones.

Me refiero a la invitación que me envió Olga Fröbe-Kapteyn para participar en el círculo *Eranos* que ella había fundado en 1932, en Ascona (en el Tessin, junto al Lago Mayor); antes recordaba el papel que en esa iniciativa había desempeñado la inspiración de Rudolf Otto. Esta participación debía traducirse en dos conferencias de una hora cada una, en el mes de agosto de 1949. No sospechaba que esta participación iba a repetirse durante más de un cuarto de siglo. He testimoniado en un breve texto que se reproduce en este volumen lo que constituye el espíritu y la realidad única de *Eranos*. Sin duda lo que el círculo *Eranos* ha podido aportar a cada uno de los aproximadamente 150 conferenciantes que allí se sucedieron desde hace casi medio siglo, varía, necesariamente, de forma considerable en cada caso. Están aquellos que no hicieron más que pasar por allí, un año o dos, sin más, porque un indicio indefinible, misterioso, advertía que ni su naturaleza ni su comportamiento lograrían armonizarse con una finalidad en sí misma difícilmente definible. En cambio, estuvo el pequeño grupo de los que de año en año se convirtieron, sin haberlo premeditado en absoluto, en el sostén del concepto de *Eranos*. En cuanto a la función decisiva que *Eranos* haya cumplido para estos últimos, fue, ante todo, además de adiestrarles en el dominio de su especialidad, la de llevarles a una libertad espiritual integral. Cada cual descubría poco a poco y dejaba hablar a lo más recóndito de sí mismo. Toda ortodoxia eclesiástica, académica o universitaria, de cualquier tipo, es completamente al círculo. Este aprendizaje para ser abierta e íntegramente uno mismo se convierte en una costumbre que no se pierde ya, por peligroso que tuviera que ser a veces en su rareza. Las conferencias de cada sesión se publican en un grueso volumen en tres idiomas. La colección alcanzará en 1978 su volumen 45, y constituye una verdadera enciclopedia para uso de los investigadores en las ciencias de los símbolos. Cada uno de esos volúmenes ha representado para los participantes algo así como un laboratorio, donde se tanteaba el primer ensayo de una investigación nueva. Para casi todos, esos ensayos se han transformado en libros.

Ese espíritu de *Eranos* era alimentado y fortalecido por los intercambios de ideas entre quienes componían el círculo, simbolizado por nuestra Mesa Redonda bajo el cedro, y por las amistades que allí se entablaron en el curso de los años. Rudolf Otto, que había ayudado a Olga Fröbe-Kapteyn a definir su concepción, no vino jamás. En cambio, Carl Gustav Jung fue durante años algo así como el genio tutelar, esbozando sus libros en conferencias que atraían a un numeroso auditorio de Zúrich. Las entrevistas con C.G. Jung eran algo inolvidable. Tuvimos largas conversaciones en Ascona, en Küssnacht, en Bollingen, en su castillo, al que me llevaba mi amigo Carl-Alfred Meier. ¿Qué decir de aquellas conversaciones sobre las que no quería dejar planear ninguna ambigüedad? Yo era un metafísico, no un psicólogo. Jung era un psicólogo, no un metafísico, aunque con frecuencia se haya codeado con la metafísica. Nuestra formación y nuestros objetivos respectivos eran muy diferentes, y sin embargo nos entendíamos en el diálogo, hasta el punto de que cuando apareció su *Respuesta a Job*, que fue destrozado ferozmente desde todos los lados confesionales, yo quise dar

una interpretación leal de su trabajo en un largo artículo que me valió su amistad. Este artículo hacía de él, en alguna forma, un intérprete de la *Sofía* y de la sofiología. ¿Me atreveré a decir que la enseñanza y la conversación de Jung podía aportar a todo metafísico, a todo teólogo, un don inapreciable, a condición de separarse de ellas en el momento oportuno? Pienso en el precepto de André Gide: "Ahora, Nathanaël, tira mi libro ...".

Jung se defendía con fuerza y humor de ser "junguiano". Yo mismo fui amigo de Jung, pero jamás fui "junguiano". Lo preciso porque, para muchos lectores superficiales o ingenuos, basta que uno se refiera varias veces a un autor para que hagan de él uno de sus adeptos.

Lo que sorprendía de entrada a un filósofo en el psicólogo Jung era el rigor con el que él hablaba del alma y de la realidad del alma, su insurrección contra la disolución del alma a la que conducían alegremente el psicoanálisis de Freud, los laboratorios de psicología y tantas otras invenciones en las que tan fértil es nuestro mundo agnóstico. ¿No es sintomático que d términos técnicos de Jung como "inconsciente colectivo" o "proceso de individuación", en Francia parezca a menudo no retenerse más que el primero, y eso para poner el acento en la palabra "colectivo"? Es de temer que el malentendido, completo o incompleto, se prolongue. Esta reserva expresa nos pone en condiciones de valorar lo que Jun fue el primero en discernir y expresar mediante los conceptos *Animus* y *Anima*, aunque, desgraciadamente, el uso que de ellos se hizo después se pareciera demasiado al de un pequeño aparato automático que se aplica, valga o no valga, a cualquier caso. Pero la vía en la que nos ponía Jung era la del descubrimiento del *Imago* interior. Reconocer en un rostro los rasgos y el brillo de esta *Imago* es entonces no agitarse más en una vana búsqueda exterior de lo inaccesible, sino comprender que esa *Imago* está en primer lugar presente en sí mismo, y que esta presencia interior la que me permite reconocerla en el exterior. Más tarde, yo debía ser absorbido, y lo sigo estando, por la metafísica de la Imaginación activa (la "Imaginación agente") y lo que mis filósofos iraníes me llevaron a denominar, para diferenciarlo del puro imaginario, mundo *imaginal*, mundo de las formas imaginarias (*mundus imaginalis*, equivalente literal del árabe *'âlam al-mithâl*). Pero tenía que constatar esto. Todo lo que el psicólogo enuncia sobre la *Imago* adquiere, para el metafísico, un sentido metafísico. Todo lo que éste enuncia es interpretado por el psicólogo en términos de psicología. De ahí todos los malentendidos posibles. Por eso decía anteriormente que después de habernos informado uno a otro, había que aceptar la separación inevitable en el momento necesario.

Y esto vale para todas las admirables investigaciones a las que procedió C.G. Jung. Sus trabajos sobre alquimia están basados en una documentación inmensa, y todo investigador en alquimia debe leerlos y beber en ellos. De esas investigaciones, Jung deducía la idea de un "mundo de cuerpos sutiles". La intuición era profundamente justa. Ese mundo de los cuerpos sutiles ha sido definido y situado con rigor por los teósofos tradicionales del islam: el mundo intermedio donde los espíritus se corporifican y los cuerpos se espiritualizan. Es, precisamente, el *mundus imaginalis*, el mundo del Alma, el *Malakût*, primer mundo del Ángel. Desgraciadamente, sea cual sea

su voluntad restauradora del Alma y del mundo del Alma, le falta todavía al psicólogo occidental disponer de esos cimientos o de ese marco metafísico que asegure ontológicamente la función de ese mundo mediador, que preserva lo *imaginario* de los desórdenes y las divagaciones de lo *imaginario*, de la alucinación y la locura. Ha sido por eso por lo que yo he debido diferenciar radicalmente lo *imaginario* y lo *imaginario*. Pero dado que esta diferenciación radical y decisiva apenas se ha admitido todavía normalmente, evito hablar, ante un psicólogo, del Ángel y de la angelología que han ocupado un lugar tan grande en mis investigaciones.

Compárese la interpretación de las visiones de los profetas por un cabalista o por el *ta'wîl* de la gnosis chiita, con el análisis que de ellas ofrece un psicólogo. Hay todavía una "profunda brecha" entre ambas. La pérdida de lo *imaginal* en Occidente nos remite a toda la corriente surgida de Descartes y Mersenne oponiéndose a los platónicos de Cambridge y a todo lo que representan J. Boehme, Swedenborg, Oetinger. Es todo un "combate por el Alma del mundo" el que debemos librar. La psicología junguiana puede preparar oportunamente el terreno del combate, pero la conclusión victoriosa del combate depende de otras armas que las de la psicología.

Acabo de insistir sobre el caso y la obra considerable de C.G. Jung porque la simpatía que hubo entre nosotros no es un misterio, pero también quiero despejar toda ambigüedad que haría de mí el psicólogo que no soy, o me haría sospechoso de un "psicologismo" que siempre he combatido. Dicho esto, las sesiones de *Eranos* fueron ocasión de muchos encuentros memorables y duraderos: Adolf Portmann, el maestro en ciencias de la Naturaleza según el espíritu de Goethe; Gerhard van der Leeuw, el gran fenomenólogo neerlandés de la *res religiosa*; D.T. Suzuki, el maestro de budismo zen; Victor Zuckerkandl, incomparable fenomenólogo del discurso musical; Ernst Benz, a quien ningún movimiento religioso de ayer o de hoy le es extraño; los amigos Mircea Eliade, Gilbert Durand, James Hillman, ¿cómo nombrarlos a todos? Que lo sea en cualquier caso, en un lugar privilegiado, mi amigo Gershom Scholem, a quien los estudios de la Cábala le deben una renovación total. Su obra monumental es para nosotros una mina inagotable. Mejor dicho, nos hace escuchar un imperativo al que ya no nos podemos sustraer, a saber, que a partir de ahora, no podemos desunir ya una de otra las formas del esoterismo en las tres grandes "religiones del Libro".

Recibiendo, pues, en Teherán, en la primavera de 1954, la noticia de que un voto del Consejo de la Sección de Ciencias Religiosas de la École des Hautes-Études me llamaba a suceder a Louis Massignon, me vi dividido en ese momento entre una alegría inmensa, ni que decir tiene, y una penosa inquietud. Mis investigaciones y publicaciones en Teherán estaban emprendiendo el vuelo. Nuestro pequeño Departamento de Iranología comenzaba a afirmar su vitalidad. El relevo no estaba listo. ¿Qué iba a pasar con todo aquello si mi vuelta a París exigía su abandono? Fue entonces cuando se encontró una feliz solución administrativa. Combinando el tiempo de vacaciones con una autorización regular de ausencia, me era posible disponer de prácticamente todo el trimestre de otoño para continuar mis trabajos en Teherán. Fue así como cada año, en el mes de septiembre, cogía de nuevo el avión a Teherán, donde me quedaba hasta diciembre. La perpetuación de mi vida iraní fue decisiva para la orientación y el contenido de mi enseñanza en los Hautes-Études, que no habría sido la que fue si no hubiera podido mantener de este modo el contacto con mis colegas y

amigos iraníes, seguir al corriente de sus publicaciones, proseguir con la *Bibliothèque Iranienne* y continuar enriqueciendo mi material de manuscritos en fotocopias. La mayoría de mis cursos en los Hautes-Études se realizaron a partir de manuscritos todavía inéditos. Cada año di un largo resumen de ellos en el *Annuaire* de nuestra Sección⁸. La secuencia de mis investigaciones es así fácil de seguir.

⁸ Todos esos resúmenes se encuentran reunidos en H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement*, Institut Français de Recherche en Iran, Teherán, 1993. (N. de los T.)

Ciertamente, de vez en cuando me llegaron sordos rumores que deploraban que yo hubiera transformado esta dirección de estudios en una cátedra de chiismo. Si esta crítica fue realmente formulada alguna vez, partía de un punto de vista enteramente falso. Nuestra Sección de Ciencias Religiosas no es una Facultad de Teología, con un programa que imparta una enseñanza de dogmas. Es un foco de investigación único en el mundo, yo creo, en lo que se refiere a las "ciencias religiosas". Cada uno de nosotros orienta libremente sus investigaciones y su enseñanza en la dirección que le parece más urgente, sea porque esa dirección haya estado hasta entonces particularmente abandonada, sea porque una nueva aportación de documentos modifique absolutamente los puntos de vista aceptados. Creo que los estudios del chiismo duodecimano e ismailí, así como de la metafísica del sufismo, presentaban una urgencia de este tipo desde este doble punto de vista.

Por otra parte, no me sentía sorprendido si mis publicaciones provocaban algún asombro, cuando una resistencia escéptica. Nunca se había oído decir que existiera una filosofía propia y originalmente chiita. Se ignoraban los tratados ismailíes recientemente publicados, o los manuscritos que se volvían providencialmente accesibles. Ignorando su puesta en práctica, nunca se había tomado en serio el proyecto sohravardiano de "resucitar la teosofía de los sabios de la antigua Persia", aunque ese proyecto hubiera marcado con su huella una parte notable del pensamiento iraní posterior, pues era todo éste el que se ignoraba sistemáticamente. Se conocía a los piadosos ascetas de Mesopotamia de los primeros siglos de la Hégira, pero apenas se había prestado atención a la diversidad de lo que hay que denominar la "metafísica del sufismo": la de Ibn 'Arabî, Najmuddîn Kobrâ, Semnânî, Haydar Âmolî, etc. SE identificaba mística islámica y sufismo, y se hacía del chiismo un adversario de la mística, porque en ocasiones se había mostrado severo con respecto a un cierto sufismo. Pero se ignoraba que mística islámica y *tasawwuf* no se superponen exactamente, que hay toda una mística y una teosofía chiita (*'erfân-e shî'i*) fuera del sufismo, fuera incluso de las *tarâ'iq* (congregaciones) sufíes expresamente chiitas, por la sencilla razón de que la situación del creyente chiita le pone de entrada, a diferencia del creyente sunnita, en la vía mística (*tarîqa*). Precisemos la situación: los grandes *'orâfâ* (teósofos místicos) chiitas, incluso Mollâ Sadrâ Shîrâzî y muchos otros, estuvieron expuestos a críticas por parte de sus colegas, integrantes de lo que hay que llamar paradójicamente un "clero" chiita. Pero esto no hace sino asociarlos más estrechamente a la suerte común de sus cofrades gnósticos de todas partes y de siempre.

Estas líneas no hacen más que evocar algunos aspectos de la inmensa tarea ante la que me encontraba si pretendía que tomara forma el proyecto surgido anteriormente en el espíritu de un joven estudiante de É. Gilson. No me hice un plan quinquenal, sino un plan de veinte años. Ha sido casi cumplido, y, gracias al cielo, continúo todavía su

realización *in emeritis annis*. En un volumen colectivo publicado por mis colegas de la Sección de Ciencias Religiosas tuve ocasión de decir cómo había concebido y planificado mi tarea. Era a la vez "un programa y un testamento". El texto se reproduce con ese título en el presente volumen⁹. No tengo pues que reproducir aquí sus indicaciones, como tampoco puedo en un *post-scriptum* biográfico resumir las grandes tesis sostenidas en mis libros.

Pero lo que todavía me queda por decir es esto. No se vive durante más de treinta años en contacto con lo mejor que han producido la filosofía y la espiritualidad de una cultura, especialmente las de un universo espiritual como el de Irán, sin quedar teñido por ellas. Ciertamente, yo soy y sigo siendo un occidental (en el sentido terrenal de la palabra), porque es como occidental como he conseguido lo que me ha sido dado conseguir. Pero hay algo, por otra parte, que todo filósofo sabe muy bien: no se puede llevar a término un libro sobre Platón, por ejemplo, más que a condición de ser platónico al menos durante el tiempo en que se lo escribe. Es lo que les resulta muy difícil de comprender a los historiadores de las religiones como tales. Recuerdo que en el curso de un coloquio internacional, hace una veintena de años, un colega de un país lejano, al oírme hablar de chiismo en los términos en que suelo hacerlo, cuchicheó a su vecino: "¿Cómo puede hablar de ese modo de una religión que no es la suya?". Pero, ¿qué es "hacer mía" una religión o una filosofía? Por desgracia, hay quienes no pueden pensar más que en términos de "conversión", lo que les permite adherir a tu persona una etiqueta colectiva. No. Hablar de "conversión" es no haber comprendido nada de lo que es el "esoterismo". Un filósofo sabe muy bien que ser platónico no es inscribirse en una iglesia platónica, y menos todavía verse impedido a ser también alguna otra cosa distinta a platónico. El *'orafâ'*, de Oriente o de Occidente, no puede pensar y pesar las cosas más que en términos de interioridad e interiorización, lo que significa hacer en sí mismo una morada permanente a las filosofías y religiones a que le conduce su búsqueda. Y no puede sino guardar su secreto: *Secretum meum mihi*, el secreto del castillo del alma. No es en una opción exterior de orden sociológico donde se manifiesta exteriormente esta profunda realidad interior; es en la obra personal que produce, y en cuya exteriorización concurren todos los modos de ser vividos. La comunidad, la *omma*, de los esoteristas de todas partes y de siempre, es esta "Iglesia interior" que no impone ningún acto de pertenencia para formar parte de ella.

Pero este lazo interior es el lazo verdadero, porque es imprescindible e invulnerable, y porque es en ese único caso cuando es verdad decir que "de la abundancia del corazón

9 Finalmente, ese texto no se incluyó en el *Cahier de l'Herne* y, por tanto, tampoco figura en *L'Imam caché*. En consecuencia, tampoco aparece en este volumen. (N. de los T.)

habla la boca". Y es eso, creo, lo que pone a mis amigos iraníes en condiciones de testimoniarme, tras largos años de trabajo dedicados a lo que juntos amábamos, una amistad libre de toda segunda intención, una amistad que ha sido y continúa siendo, con el recuerdo de tantos desaparecidos, el tesoro de una larga vida. Esta amistad se manifestó de forma conmovedora cuando alcancé, en 1973, lo que se ha convenido en llamar el "límite de edad". Tenía entonces que decir adiós a Irán. Pero no. He aquí que nace de manera providencial, justo entonces, una "Academia Iraní de Filosofía" que me acogió como miembro. Es una institución que, reuniendo a filósofos, se proponía a la vez formar jóvenes investigadores iraníes en filosofía y ayudar a los filósofos de todos los demás países a emprender investigaciones en Irán. Doble tarea urgente y de largo alcance. Allí, pues, se publican libros, se dan cursos y conferencias. Es así como, habiendo dejado mi Departamento de Iranología del Instituto Francés a su destino, puedo seguir pasando cada año el trimestre de otoño en Teherán para impartir la enseñanza en la Academia de Filosofía. Por otra parte, ya hacía alusión anteriormente al privilegio de poder continuar dando conferencias en la École des Hautes-Études, incluso *in emeritis annis*, hasta el último aliento, si lo deseo. Es así como sigo compartiendo entre París y Teherán una actividad que me permitirá llevar a término, espero, algunas de las grandes tareas emprendidas.

En la primera fila de esas grandes tareas todavía inacabadas, debo poner el proyecto del que habla en este mismo volumen un artículo de mi eminente colega y amigo Sayyed Jalâdoddîn Ashtiyâni¹, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Mashhad. El profesor Ashtiyâni es sin duda el hombre más representativo en el Irán de nuestros días, del linaje filosófico de Mollâ Sadrâ. La amplitud del material que ha recogido es prodigiosa. Consagrado día y noche únicamente a su tarea, es de alguna manera un Mollâ Sadrâ *redivivus* y un prolífico filósofo 'erfâni. Nuestro proyecto fue elaborado en 1964-1965. En respuesta a aquellos que, desde Ernest Renan, han considerado que el destino de la filosofía islámica acababa en el siglo XII con la muerte de Averroes, como anteriormente recordábamos, el proyecto consistía en elaborar una vasta antología de los filósofos iraníes desde el siglo XVII hasta nuestros días. Ashtiyâni se encargará de recoger y de presentar los textos; por mi parte, yo ofreceré su quintaesencia en francés, de manera que los filósofos occidentales no orientalistas puedan por fin tener noticia de ellos. Algunos de esos textos habían sido editados en litografías antiguas, pero la mayor parte estaba todavía en manuscritos inéditos.

Habíamos previsto cinco tomos en octavo mayor. Creemos ahora que serán siete. Los dos primeros han aparecido ya. La impresión de la parte árabe y persa del tomo III está acabada (unas 800 páginas), la del tomo IV está en preparación. A partir de ahora, me voy a ocupar de reunir en volúmenes independientes las respectivas partes en francés que presentarán la filosofía islámica de Irán¹. Son las obras de una cuarentena de filósofos que hacemos así salir a la luz y entrar en el circuito general de la filosofía. Por vastas que sean las dimensiones de la edición, su plan es todavía incompleto, pues en razón misma de su amplitud, ha habido que dejar fuera algunas escuelas independientes. Por eso hemos convencido a nuestros amigos shaykhs para que elaboren por su parte una antología de sus grandes *mashâyekh*. Desde Shaykh Ahmad Ahsâ'i (1826), sus sucesores, a los que podemos agrupar bajo la denominación de "escuela de Kermán", han sido prolíficos, más de un millar de títulos. Todo esto permitirá finalmente apreciar la profundidad, la originalidad y la diversidad de los aspectos de la filosofía y la teosofía mística que el islam chiita ha hecho posible que surgieran en Irán, o, si se prefiere, con las que Irán ha ilustrado el islam chiita.

Lo que puede resultar sorprendente es que solamente ahora se empieza a hablar en Occidente de todo esto. Sin duda, desde hace tiempo, gracias a las traducciones del árabe realizadas en el siglo XII, los especialistas en filosofía medieval se han interesado por estos filósofos del islam a los que, siguiendo a nuestros escolásticos, persistieron en calificar de "filósofos árabes", confundiendo así peligrosamente "islamismo" y

¹¹⁰ Este artículo figuraba en el *Cahier de l'Herne: H. Corbin*, pero no en *L'Imam caché* -donde sólo se incluyeron los textos de H. Corbin, salvo el prólogo de Christian Jambet- y, por tanto, tampoco figura aquí. (N. de los T.)

¹¹¹ Los textos que Corbin llegó a escribir para este proyecto configuran el libro *La philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles*, cit. (N. de los T.)

"arabismo". En la otra vertiente del mundo iraní, los filósofos y místicos de la India han merecido desde hace mucho tiempo no sólo las investigaciones científicas, sino también la esperanza de almas titubeantes en busca de la "Vía". Y el mundo iraní seguía allí, inexplorado, entre el mundo árabe y el mundo indio. Se seguía -y se sigue- repitiendo inepcias monumentales respecto del mundo chiita.

Ahora bien, no es en absoluto fruto del azar que fuera en Irán donde elevadas espiritualidades filosóficas y místicas encontraran abrigo y refugio natural. Nuestra *Antología* da a conocer lo mejor y más profundo que ha producido el islam espiritual. Hay, por ejemplo, un concepto chiita del Primer Emanado que establece con el neoplatonismo un nexo que a la vez presupone y abre las perspectivas de la "filosofía profética" propia del chiismo. Está la insistencia sobre ese mundo mediano y mediador, el *mundus imaginalis* ('ālam al-mithâl), al que aludía anteriormente y del que he hablado tanto en mis libros que no tengo ya por qué hacerlo aquí. Sin la función mediadora de ese mundo que asegura la articulación entre lo inteligible puro y el mundo sensible, nos vemos privados de la *clavis hermeneutica* que nos abre el sentido real, verdadero y concreto, es decir, el "lugar" real de las visiones de los profetas y los místicos; la prueba: nuestras psicologías occidentales incapaces de considerarlas de otra manera que como alucinaciones, desdoblamientos de personalidad, etc. Ese mismo *mundus imaginalis* es el "lugar" de los acontecimientos reales que suceden en el *Malakût*, en el mundo del Ángel que tiene un lugar tan importante en Sohravardî y en su intérprete francés. Sin el *mundus imaginalis*, es imposible hacer justicia a la realidad de los acontecimientos que rodean la parusía del XII Imam, las resurrecciones y las palingenesias futuras. Sin embargo, es gracias a esta misteriosa figura, identificada por muchos pensadores chiitas con el Paráclito joánico, como se comunican las "redes esotéricas" de la gnosis, de las religiones del Libro.

Introduzco así el tema con el que me gustaría concluir este *post-scriptum*, a saber, el surgimiento de un proyecto que significó para mí la floración espiritual de toda mi obra científica, al mismo tiempo que el resultado de un sueño de juventud. Evocaba anteriormente el camino que seguí por el interior del templo de Santa Sofía como interior del Templo del Graal. Me queda mencionar aquí la fundación realizada con algunos amigos y colegas universitarios de un "centro de investigación espiritual comparada" al que hemos dado, puesto que todos nosotros éramos universitarios, el nombre de "Universidad San Juan de Jerusalén". Su espíritu: el de una caballería espiritual definida de manera óptima en el siglo XIV por Rulman Merswin cuando hizo donación de la encomienda de la Isla Verde a los caballeros joanitas (los del gran priorato de Brandeburgo de la Orden soberana de San Juan de Jerusalén). Para Rulman Merswin, como para los "Amigos de Dios" de la época, la caballería espiritual implicaba un estado que "no es ni el del clérigo ni el del laico", porque, pensaba, "el tiempo de los claustros ha pasado". Igualmente hoy, tras la catástrofe que ha acarreado la traición de los clérigos, debemos concebir un estado del hombre espiritual que no es ni el del clérigo ni el del laico. En cuanto a la finalidad de nuestra fundación no es otra que procurar por fin, en la ciudad espiritual de Jerusalén, un hogar común, que no ha existido jamás, para el estudio y la fructificación espiritual de la gnosis común a las tres

grandes religiones abrahámicas fundamentado sobre la puesta en común del tesoro oculto de sus esoterismos, no sobre la acomodación diplomática de relaciones oficiales.

Para explicar el surgimiento de esta empresa, sobre la que no puedo decir aquí todo lo que sería necesario, habría que evocar todas las investigaciones, los pensamientos y tradiciones que finalmente han convergido en nuestro concepto de Universidad San Juan de Jerusalén (jurídica y conceptualmente independiente de cualquier Orden del mismo nombre).

Evocaba hace un momento el caso de Sohravardî, que no se contentó con deliberar sobre las posibles supervivencias del pasado zoroastriano de Irán, sino que asumió resueltamente ese pasado, abriéndole por eso mismo el futuro. Y esta voluntad de resurrección concuerda perfectamente con las concepciones de Sohravardî y sus continuadores, a saber, que una investigación filosófica que no desemboca en una realización espiritual personal, es una vana pérdida de tiempo, y que la búsqueda de una experiencia mística, sin una seria formación filosófica previa, tiene todas las probabilidades de perderse en aberraciones, ilusiones y extravíos. En el fondo, ése es en resumidas cuentas el aspecto que asume para la vida del filósofo la idea de lo que se designa en persa por *javân mardî*, en árabe por *fotowwat*, términos que precisamente tienen su mejor traducción en "caballería espiritual"¹. Todo lo que connota este término es el lugar de las poderosas convergencias que se han impuesto a nosotros.

Dibujar el itinerario de esas convergencias sería esencialmente mostrar, bajo los horizontes esotéricos de las religiones del Libro, el paso de la epopeya heroica a la epopeya mística; el paso de la caballería militar a la caballería mística, o lo que la espiritualidad islámica llama el paso del *jihâd* menor, el combate con las armas en el mundo exterior, al *jihâd* mayor, librándose el combate espiritual en el campo interior de cada hombre, pero también en un campo sobrenatural de dimensiones cósmicas.

Vemos cómo se realiza este paso en Sohravardî y los suyos, herederos de esa ética zoroastriana de la que se ha podido decir con toda razón (Eugenio d'Ors) que lleva a la constitución de una orden de caballería. Se realizó en el Islam chiita en el concepto de "Amigos de Dios" (árabe *Awliyâ Allâh*, persa *Dûstan-e Khodâ*), y se ha podido poner en paralelo la idea de los compañeros del Saoshyant zoroastriano con la de los compañeros del XII Imam de los chiitas. En pocas palabras, está todo lo que se expresa en los términos *javânmardî* y *fotowwat*, como estilo de vida propuesto a cada uno según su estado, pues cada estado implica una "caballería" que le es apropiada. Este paso a la caballería mística lo encontramos en Occidente en el siglo XIV, acabo de mencionarlo, cuando Rulman Merswin (m. 1382) confió su fundación de la Isla Verde a los caballeros joanitas, abriéndoles la vía de una espiritualidad profundamente ligada a Johann Tauler. Ahí vemos reaparecer la expresión "Amigos de Dios" (*Gottesfreunde*) y la idea de caballería espiritual se propaga en la mística renana. Es ese mismo paso el que se efectúa desde la orden militar de los caballeros templarios que toman parte en las Cruzadas, a la Orden Mística de los Templarios Caballeros del Graal, en el ciclo de *Parsifal* de Wolfram von Eschenbach y del *Nuevo Titurel*. Finalmente, si los reconstructores del Templo en torno al príncipe Zorobabel fueron en realidad los primeros caballeros del Templo, es a un servicio de caballería mística a lo que la

^{1¹²} Véase la parte francesa de *Traités des compagnons-chevaliers*, *Bibliothèque Iranienne*, vol. 20, 1973.

cosmogonía cabalística de Isaac Luria convoca a los "Hijos de la Luz", como fueron convocados también por la comunidad esencia de Qumrán, para un combate espiritual cuya idea está en afinidad evidente con la cosmogonía y la ética del zoroastrismo, independientemente incluso de toda filiación o influencia, demostrable o no.

A grandes rasgos, eso es todo lo que quiso recoger nuestra idea de la Universidad San Juan de Jerusalén (y que esbocé al final del tomo IV de mi obra *En Islam iranien*).

Por supuesto, no esperamos que la Orden de esta "caballería espiritual" pueda ser reconocida al lado de órdenes honoríficas e históricas, creadas en el curso de los siglos por los poderes de este mundo. La misma idea de ese reconocimiento sería ridícula, pues la caballería espiritual es un estado orientado hacia más allá de este mundo, mientras que la finalidad de las otras termina con los discursos pronunciados en los funerales. La Orden de los Templarios pudo desaparecer oficialmente en la terrible tragedia maquinada por sus enemigos. Pero la idea de la Orden del Temple, como eje de una tradición esotérica anterior incluso a la orden histórica de ese nombre y perpetuándose después de ella, no ha desaparecido nunca, porque ningún poder en el mundo puede impedir que un alma se dé a sí misma la ascendencia espiritual que elija, y que legitime esta ascendencia por su fidelidad a lo que implica. Como escribió Unamuno, es importante reconocer "que el pasado no es ya y que nada existe en verdad más que lo que actúa; y que una de esas leyendas, como se las denomina, cuando empuja a los hombres a la acción, abrasándoles el corazón o consolándoles la vida, es mil veces más real que la relación de cualquier acto que se pudre en los archivos".

Por eso la única referencia auténtica es aquella que los teósofos cristianos como Eckhartshausen, en el siglo XVIII, denominaron con la expresión que yo mismo formulaba anteriormente, la "Iglesia interior", y que no es sino otro nombre de esta espiritualidad del Templo común a los teósofos místicos de las tres religiones abrahámicas. Esta Iglesia interior es el único lugar en que se puede ubicar una caballería espiritual orientada hacia el Templo místico, la única que puede responder en profundidad a las necesidades de nuestros días, y que el esoterismo (el *ketmân*) debe preservar de variantes y acomodaciones a las modas profanas. Solamente ahí, en la Iglesia interior, puede ser considerada la tarea inaudita y paradójica que se nos impone en nuestros días: de alguna manera, encontrar a nuestro Dios contra Dios. ¿Qué quiere decir esto?

Siglos de certezas teológicas, dogmáticas y perentorias, han confundido la Causa suprema de los universos, el Supremo Principio incognoscible al hombre en su condición presente, con el Dios personal y personalizado. Laicizados, esos conceptos se han convertido en ideologías totalitarias. Más que nunca el Gran Inquisidor reina como soberano absoluto. Y es que esos conceptos teológicos se han asociado con los conceptos científicos de su tiempo, ya fuera con las certezas de la lógica racional, ya fuera, cuando esas certezas vacilaron, con las ciencias llamadas en nuestros días humanas o sociales. Es así como los monoteísmos exotéricos han preparado el gran Vacío en el que ha resonado el clamor: "Dios ha muerto". Pero, ¿qué Dios? La gnosis, ya fuera la de Valentín, la de Ibn 'Arabî, o la de Isaac Luria, se ha mantenido siempre en guardia contra esa confusión entre la Causa suprema y el Dios personal, porque jamás ha transgredido el imperativo de la teología apofática, ni ha perdido el sentido de lo que

son esencialmente las teofanías y su necesidad. Encontrar a nuestro Dios contra Dios es encontrar ese Dios *por el que tú respondes*, es liberar a *nuestro* Dios de las funciones que no son las suyas y cuya imputación a su idea ha permitido a la ciencia positiva, a la que le trae sin cuidado, declarar oficialmente su muerte. No hay liberación para nosotros si no liberamos de ella a nuestro Dios, nuestro compañero de combate. Encontrar a *nuestro* Dios contra el Dios de todos los sistemas, de todas las dogmáticas y de todas las sociologías, es probar que, si *nuestro* Dios personal nos hace existir *para él*, él no puede existir *sin nosotros*.

Nuestra responsabilidad respecto de nuestra propia vida y nuestra propia muerte nos hace por eso mismo responsables respecto de la vida y la muerte de *nuestro* Dios. Que él viva o muerra postula nuestra propia vida o nuestra propia muerte, no siendo comprendidas aquí la vida y la muerte, por supuesto, en su sentido biológico, sino en el sentido gnóstico de la Vida primera, venida del mundo de la Luz.

¿Cómo sugerir mejor el compromiso inaudito del "caballero espiritual" en busca de *su* Dios, compañero de los compañeros que están en la misma búsqueda? En busca de un Dios que no es ni el Omnipotente ni el Gran Justiciero, sino el eterno enamorado, atormentado, angustiado y decepcionado, que los místicos judíos percibieron íntimamente en la persona de Yahveh. El Dios personal no es el Uno de la unidad aritmética. Él es el Único de cada único ($1 \times 1 \times 1 \dots$). Él es el Todo en el cada. Cada único del que él es el Único le libera de la soledad, haciendo que él sea *su* Dios. Tal parece el sentido profundo, el misterio del "Dios de Dioses" (*Ilâh al-âliha*), por retomar esta expresión de origen hermético, de uso corriente en teósofos como Sohravardî. Y ése es el secreto al que se han acercado todas las gnosis, especialmente, quizá, la de Ibn 'Arabî y la del ismailismo.

Se impone entonces con evidencia la urgencia de una tarea apenas esbozada, jamás todavía emprendida, puesto que implica la existencia de un "centro de investigación espiritual comparada". Ése es precisamente el subtítulo con el que definimos a la Universidad San Juan de Jerusalén. La tarea urgente es el estudio comparado del *ta'wil*, es decir, de la hermenéutica esotérica del Libro, profesada y practicada en el interior de las "religiones del Libro". La reunión de la Imagen y de la Idea interior en las hermenéuticas esotéricas de la Biblia y del Corán dan a menudo lugar a encuentros que se pueden decir fulminantes. Tarea inmensa, sin duda, que necesita el concurso de competencias múltiples, tanto más cuanto hablamos de una hermenéutica "profesada y practicada". No se trata, pues, de un simple examen teórico, sino de las consecuencias vividas de una y otra parte. Por eso la Universidad San Juan de Jerusalén no es una

simple "Sociedad de Filosofía". No es tampoco, e incluso menos todavía, una Facultad de Teología, que elabora y dispone un programa al servicio de la dogmática. Además, para marcar todavía mejor la diferencia, hacemos seguir cada conferencia de algunos minutos de música, lo que lleva al oyente a una interiorización inmediata, mucho mejor de lo que puedan hacerlo los aplausos. Acabo de señalar la idea rectora, pero cada uno de los miembros del grupo fraternal de la Universidad San Juan de Jerusalén, conserva íntegramente su libertad espiritual. Existen matices diferenciadores entre todos nosotros, que venimos de orígenes diversos por itinerarios diversos. El vínculo profundo es una voluntad común y una responsabilidad común, en referencia a lo que hemos designado anteriormente como "Iglesia interior".

Cinco volúmenes, totalizando un millar de páginas, han recogido hasta aquí los trabajos de nuestras sesiones anuales: *Sciences traditionnelles et sciences profanes* [“Ciencias tradicionales y ciencias profanas”] (1974), *Jérusalem, la Cité spirituelle* [Jerusalén, la ciudad espiritual] (1975), *La foi prophétique et le sacré* [La fe profética y lo sagrado] (1976), *Les pèlerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident* [Peregrinos de Oriente y vagabundos de Occidente] (1977), *Les yeux de chair et les yeux de feu, ou la Science et la Gnose* [Ojos de carne y ojos de fuego, o ciencia y gnosis] (1978)¹.

Esta última sesión fue particularmente fecunda en resultados. Permitió disipar muchas ambigüedades respecto del concepto de gnosis, sea por parte de filósofos e historiadores que, por prevención o por falta de información, hacen de la gnosis lo que no es, sea por parte de las supuestas cosmogonías neognósticas modernas. La gnosis no es una ideología ni un saber teórico contrastante con la fe. Conocimiento salvífico por sí mismo, su contenido se dirige a una fe. Es sabiduría y es fe, *Pistis Sophia*. No se limita al gnosticismo de los primeros siglos: hay una gnosis judía, una gnosis cristiana que pervive a lo largo de los siglos, una gnosis islámica, una gnosis budista. Y, sobre todo, no merece en absoluto que se haga respecto de ella un empleo abusivo del término “nihilismo”, sino que es más bien su antídoto; pues rechazar este mundo pensando en otro mundo para el que éste es paso, no es nihilismo. En cambio, una filosofía que rechaza a la vez este mundo y la perspectiva de otros mundos es, sin duda ninguna, nihilismo. Pero, ¿tiene la gnosis algo que ver con ella?

Creo que nuestro proyecto, que la abnegación de algunos amigos ha hecho posible, representa algo raro en nuestro país. El que fue su impulsor debe ahora dar gracias al cielo por haber prolongado suficientemente sus días para que este proyecto acabe de madurar y afianzarse, y pueda inscribirse al final de este *post-scriptum*. Hace poco fui el editor y traductor de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz, el incomparable poeta místico, en lengua persa, de la elevada vía del amor humano. En esta elevada vía puedo afirmar que, sin la presencia y la cooperación de la compañía que me preserva de la soledad y los desánimos, nada de la obra aquí descrita habría sido posible. Y al haber sido posible, hace posible a su vez lo que, pasada la travesía del desierto de la juventud, colme los deseos de un buscador y profesor: encontrarse rodeado de hombres jóvenes, de jóvenes filósofos (algunos que me son particularmente queridos están presentes en este volumen¹), y que él sabe que continuarán, a su manera, la obra que él dejará forzosamente inacabada, y que irán más lejos que él en la vía que se propuso abrir. Aquel que así fue colmado, podrá, cuando llegue la orden de la llamada, decir con

1¹³ Aunque H. Corbin falleció antes de celebrarse la sexta sesión, la Universidad San Juan de Jerusalén prosiguió regularmente su actividad hasta 1987, año en que celebró su última sesión. Sus trabajos se encuentran recogidos en catorce volúmenes de los *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, Berg International, París, 1975-1988. (N. de los T.)

1¹⁴ Alusión a los trabajos contenidos en el *Cahier de l'Herne: Henry Corbin*. (N. de los T.)

Simeón: "Ahora, Señor, según tu palabra, dejas irse en paz a tu servidor" (Lc 2, 29). Esperando "mientras es de día" (Jn 9, 4), permanecer a su lado, en la almena en que le ha colocado el destino.

París, junio de 1978

IX

Teología a la orilla del lago¹

Todo es revelación; no puede haber sino re-revelación. Ahora bien, la revelación procede del Espíritu, y no hay conocimiento del Espíritu.

Pronto llegará el crepúsculo, pero ahora las nubes son todavía claras, los abetos aún no están oscuros, pues el lago los alumbría con su transparencia. Y todo es verde, de un verde que sería más rico que una pieza de órgano, en el teclado más alto. Hay que escucharlo sentado, muy cerca de la Tierra, con los brazos cruzados y los ojos cerrados, como si se estuviera durmiendo.

No hay que pasearse como vencedor, pretendiendo dar nombre a las cosas, a todas las cosas; son ellas las que te dirán quiénes son, si escuchas sumiso como un amante; pues súbitamente, para ti, en la paz sin confusión de este bosque del norte, la Tierra ha venido a Ti, visible como un Ángel que será, tal vez, mujer, y en esta aparición, en esta soledad muy verde y muy poblada, sí, el Ángel también está vestido de verde, es decir, de crepúsculo, de silencio, de verdad. Entonces hay en ti toda la dulzura que está presente en el abandono a un abrazo que te vence.

Tierra, Ángel, Mujer, todo en una sola cosa, que adoro y que está en el bosque. El crepúsculo sobre el lago, mi Anunciación. La montaña: una línea. ¡Escucha! Algo va a suceder. La espera es inmensa, el aire se estremece bajo una llovizna apenas visible, las casas que extienden a ras de suelo su madera roja y rústica, su techo de caña, están ahí, al otro lado del lago.

Algo comenzará esta noche, algo prometido, en lo que creo. ¡Ah! ¿Esta noche? ¿Cuándo, pues, esta noche? Si fuera realmente en unas horas, no sería nunca, pues habría que terminar y luego volver a empezar, y acabaría siempre sin comenzar nunca. ¿Sabes tú qué es esperar, y saber lo que es creer?

1 Este texto se publicó por primera vez en *Cahier de l'Herne: Henry Corbin*, cit. (N. de los T.)

El Misterio de la Santa Cena en que serás introducido, donde todos los seres estarán presentes, sí, no lo puedes decir más que en futuro. Pues cuando lees *en verdad*, como ahora, lo que está ahí, delante de ti, cuando escuchas al Ángel, y a la Tierra, y a la Mujer, en ese momento recibes Todo, Todo, en tu pobreza absoluta. Pero en cuanto has leído y recibido, en cuanto miras, en cuanto quieres comprender, poseer, dar un nombre y retener, explicar y encontrar, jah!, no hay más que una cifra y tu sentencia se ha pronunciado.

Pues a cada instante eres juzgado, y debes morir. Entonces mueres, cuando tu existencia decide y realiza, pues entonces se acaba: lo que fue no es, quisiste sin renunciar, renuncia sin querer.

No, tú eres el pobre, tú eres el hombre; y él es Dios, y tú no puedes conocer a Dios, ni al Ángel, ni a la Tierra, ni a la Mujer. Debes ser encontrado, tomado, aprehendido; es necesario que ellos hablen, si no, estás solo, y tal vez está bien así, y será *siempre* así, siempre, es decir, que no habrá eternidad para ti. Pues has nacido en un pecado que era pecado antes de ti, y has tenido miedo, mucho miedo, y has gritado, gritado porque la Tierra era inmensa, gritado porque la Mujer era demasiado bella, gritado porque el Ángel era invisible, y porque tú, eras Adán; y Adán quería vivir.

Adán erigió el Amor, el lirismo, la religión, pues quiso-vivir, es decir, quiso-ser Dios, y luego hablar a su antojo a los otros seres. Preguntar; ¡ay! y él solo responderse. Escuchar; ¡ay! darse a sí mismo un concierto.

Pero entonces, ciertamente surgirá de súbito de este lago un cortejo de seres bellísimos. Cantarán los funerales de Adán; y porque Adán ha muerto, se dirán en una coral, a la que más voces se unirán, que no hubo angustia en todos sus instantes: "¡Cristo ha nacido! ¡Cristo ha resucitado!".

Leksand en Dalécarlie, en la orilla del lago de Siljan,
24 de agosto de 1932, 18 horas.

Transcendental y existencial¹

La explicación que ordena la aproximación de estos dos términos² no pretende comparar pura y simplemente dos léxicos técnicos, ni dos sistemas filosóficos definitivamente cerrados, de los que se habría hecho balance para pronunciar sobre ellos un juicio histórico. Se trata de saber en este caso particular si Heidegger ha "comprendido" realmente a Kant o bien si se ha comportado con respecto a él como un "usurpador". En este caso preciso, la relación que está en cuestión nos invita a considerar en primer lugar lo que hace posible una relación de comprensión como tal, el orden no sólo del conocimiento, sino de la "comprensión histórica". Ahora bien, plantear la cuestión de la "posibilidad", buscar la condición que *hace posible* (*im Bewustsein der reinen Vernunft*), es instituir un problema *transcendental*. Instituirlo a propósito del hecho primario de la "comprensión" es evocar la tarea del análisis *existencial*. La relación personal sobrentendida, si se quiere, en el título de esta comunicación, nos remite así espontáneamente a lo que, anterior en origen, condiciona su esencia. ¿Cuál es pues la estructura del hecho de la "comprensión" (*Verstehen*) para ocultar en ella la realidad de una transcendencia? ¿Cómo se anuncia esta transcendencia para ser designada específicamente como existencial?

En adelante, lo sabemos, este planteamiento es el que propone la "Ontología fundamental". Antes de insistir en ello señalemos que si se ha hablado mucho de ontología en el curso de los últimos años, parece que a menudo se haya sobrentendido como unido a este término un cierto favor hacia el "realismo", como si se quisiera terminar así con el "idealismo" de épocas precedentes, considerado responsable de las decepciones de la filosofía. Alternativa que sin embargo no es en absoluto objeto de discusión; el hecho de identificarla con una solución realista de una "teoría del conocimiento" no puede sino reforzar la habitual desconfianza hacia la propia idea de ontología, pues de hecho ésta no designa entonces propiamente más que el orden "óntico" de las cosas.

1 Este texto es la contribución de H. Corbin al IX Congreso Internacional de Filosofía, "Congrès Descartes", París, 16 de agosto de 1937. Se publicó por vez primera en *Travaux du IX Congrès de Philosophie*, Hermann, París, 1937. A lo largo de este artículo se traduce por "existencial" el neologismo *existential* (véase nota 3 del capítulo VII). El término habitual *existential* sólo aparece en una ocasión, en el último párrafo, y se mantiene en francé para diferenciarlo. (N. de los T.)

2 Las proposiciones siguientes suponen conocida la postura general de Heidegger en *Sein und Zeit*. Derivan de un trabajo de conjunto en preparación sobre las nociones de hermenéutica y antropología.

Hablar de la realidad del mundo exterior (incluso en un sentido "crítico") no es, sin embargo, hacer ontología. En la misma medida en que el discurso ontológico no es rigurosamente comprendido como una investigación *transcendental*, uno se encuentra inevitablemente arrastrado a esta otra confusión, reducir el propósito de la analítica *existencial* al debate tradicional de la relación entre la esencia y la existencia. Se trataría entonces de definir el ser de la existencia, el *esse existere*, y, más particularmente en ese marco, el ser de la existencia humana.

Si el ser de la existencia humana no se distinguiera más que por su predicado de todas las demás existencias, el hecho de ponerla en el centro significaría entonces no ya preparar una antropología filosófica, sino instituir una filosofía antropológica, y acarrear así, tal vez, la ruina de la filosofía como tal. Ahora bien, no es en absoluto a una operación predicativa del juicio a lo que se refiere la tesis de la que la ontología *fundamental* hace su *fundamento*: a saber, que la esencia de la realidad-humana (*Dasein*)³ consiste en su ex-sistencia (*Existenz*)⁴. Pero porque ex-sistiendo, la realidad humana es siempre en adelante trans-cendente, la verdad de esta relación es entonces más originaria que la que sostiene el vínculo del sujeto y el predicado en el juicio lógico. Esta relación es una relación de poder-ser, es decir, una relación con el Ser que es a partir de ahí una cierta comprensión del Ser. La primera cuestión que planteábamos más arriba equivale a preguntarnos en qué sentido ese poder-ser ex-sistiendo como *comprensión* del Ser forma la estructura de la transcendencia. La segunda equivale a preguntarnos cómo esa comprensión esencialmente ontológica, verdad transcendental, no es otra cosa que la realización por la realidad-humana misma de su presencia-real. Y esas dos cuestiones responden juntas al mismo proyecto: desvelar el ser de la realidad humana, la Subjetividad del Sujeto, como realidad-que-transciende.

Las proposiciones que siguen sólo pretenden llamar brevemente la atención sobre el significado que se da al problema de la transcendencia, conforme a las preocupaciones debatidas en este Congreso. A partir de esta clarificación se nos mostrará que, a fin de cuentas, la relación efectiva entre dos filósofos y dos filosofías no se puede buscar ni discutir fuera de lo que *hace nacer* y constituye esa relación: la *repetición* de una pregunta, repetición que no se sitúa *en* la Historia, sino que *efectúa* el Tiempo de la Historia.

I. La repetición de la pregunta referente al ser del Sujeto proyecta esta cuestión sobre el horizonte de la temporalidad como horizonte transcendental. ¿Qué tiene que

3 Téngase en cuenta que este es un "texto de juventud" de H. Corbin. En la entrevista "De Heidegger a Sohravardî", *supra*, el propio autor cuestiona su inicial traducción de *Dasein* como "realidad humana" (N. de los T.)

4 Para las equivalencias francesas de la terminología de Heidegger tal se adoptan aquí, cf. nuestra introducción: *Qu'est-ce que la Métaphysique?*

decir y qué modificación presupone en la interpretación de la "filosofía transcendental" tal como estábamos acostumbrados a entenderla? Habrá ocasión de tener en cuenta aquí todo el conjunto de investigaciones recientes sobre Kant (Heimsoeth, Max Wundt, Gerhard Krüger); se ha resaltado la intención de Kant al trabajar con la filosofía de Christian Wolf en segundo plano, no para destruir, sino para "salvar" la metafísica. La transformación de la ontología (Kant utiliza todavía este término) en filosofía transcendental la sitúa como "antepatio de la metafísica", pero de una metafísica cuyo propósito es fundamentalmente práctico, aquella que "todo hombre debe poseer", y que en las condiciones del imperativo moral descubre una ontología *práctica* de la Creación. El propósito culminaría finalmente con una ético-teología, en correlación con una antropología de la vida moral, es decir, con una experiencia de la vida que supera y *transciende lo dado* comprendiéndolo según principios y *fines morales*.

Si planteamos la cuestión del ser constitutivo del Sujeto, su transcendencia nos aparece entonces aquí bajo esta dimensión teleológica y ética: es el *deber-ser* que supera la realidad-natural, la realidad-dada. ¿Es ésa sin embargo su constitución absolutamente originaria? Ese *deber-ser* significa una superación de la realidad sometida al tiempo; sí, por tanto, ese "deber" no responde a un futuro *dado* en la cronología, como tampoco la anterioridad propia a toda condición transcendental equivale a una anterioridad cronológica, ¿qué decir, sino que la cronología, el tiempo cronológico, no es el fundamento o razón de la temporalidad misma? Descubrir la estructura original de esta temporalidad, ¿no será entonces descubrir la modalidad específica del ser del Sujeto, por la cual el Sujeto, ahora como *poder-ser*, supera el ser de la realidad-dada, de todo existente en el Tiempo, siendo él mismo el Sujeto del tiempo? Así, es mediante un análisis de la temporalidad transcendental como se esboza el análisis del ser del Sujeto; ese análisis mostrará la estructura originaria de la transcendencia en el poder-ser que existe como comprensión del Ser, como engendrando el problema del Ser.

La transcendencia de la realidad-humana como sujeto se anuncia pues en el poder-ser que la constituye; ella es esencialmente el *pro-yecto* del horizonte (o la constitución del *ob-jeto* transcendental) que permite al existente manifestarse como existente. Por eso la relación de la realidad-humana con su *existencia* no es una síntesis predicativa, sino una síntesis veritativa, en otras palabras, una síntesis ontológica o lo que hace previamente posible la inteligencia misma del Ser. La investigación orientada de este modo encuentra su prototipo en la discusión kantiana "del principio supremo de todos los juicios sintéticos", en la revelación del "medio" (*medium*) que hace posible y que constituye el *exitus* (*hinausgehen*) del concepto dado hacia algo muy distinto. No expondremos aquí las etapas del análisis tal como lo desarrolla Heidegger, y nos limitaremos a recordarlo muy brevemente⁵. Sacando a la luz la tri-unidad del tiempo, el "yo pienso" y la imaginación transcendental, este análisis tiene de a descubrir en su ser originario la *res cogitans*: descubrimiento preparado por Descartes, después por Kant, pero todavía no desarrollado, por estar siempre orientado por la noción de *ens* (como *ens creatum*) o por la noción tradicional y popular del Tiempo. Ahora bien, en el sentido kantiano justamente, el Tiempo no puede constituir una especie de marco dado de antemano y neutro en el que la imaginación iría introduciendo como a golpes su actividad, sino que como intuición pura es a la vez intuición y configuración del objeto. El horizonte en el interior del cual contamos con el tiempo se da como una pura sucesión de *nunc*, pero esta sucesión no es en absoluto el Tiempo en su realidad original. Es al contrario la imaginación transcendental la que da origen al Tiempo como sucesión de *nunc*, es ella la que es el Tiempo originario (a la vez visión, previsión y retrovisión de cada *nunc*). Igualmente, la *simultaneidad* de las condiciones de posibilidad de la

5 Cf. *Kritik der Reinen Vernunft* A 154-158 y B 193-197; Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 108 y sig., 165 y sig.

experiencia y de posibilidad del objeto expresa la unidad de estructura de la transcendencia. Hacer que un *objeto* se *ob-jete* en el acto mismo de volverse *hacia él* (síntesis ontológica), es lo que forma como tal el horizonte de la *ob-jetividad*.

Por eso la superación (*hinausgehen*), la transcendencia previa y necesaria para todo conocimiento finito es un continuo *ek-stasis*, "*hinausstehen*" que podemos traducir aquí literalmente por ex-sistencia; ahora bien, este *ek-stasis* proyecta precisamente en el *stasis* un horizonte, y esto responde a nuestra primera pregunta: la existencia que ex-siste como transcendencia es por sí misma reveladora de un horizonte y ek-stática; el conocimiento ontológico es la formación originaria de la transcendencia.

Es una vez así desvelada la temporalidad del Tiempo como puro *ékstatikon* cuando nos podemos preguntar, no ya si hay un Yo que sea *el Sujeto*, ese Yo que piensa, sino más bien si el "Sí mismo", la ipseidad, expresa el *ser* del Sujeto y cómo. El "Yo persistente y permanente", el "Tiempo que no cambia", como dice Kant, deberán entenderse así porque el Yo, como *ser* del Sujeto, no está *en* el tiempo, sino que *es* el Tiempo mismo. El Yo no designa una substancia-alma; su *persistencia* no es una atribución óntica, sino su estructura transcendental, su *objeción* a sí mismo del objeto, constituyendo en una presencia al existente presente. Constitutivo de la existencia, el conocimiento ontológico no es creador como lo *intuitus originarius*; no crea ónticamente, no remite más que a la posibilidad de lo existente, al horizonte que no es un objeto de conocimiento empírico, sino rigurosamente un *sin-sentido*, una nada. Por su misma transcendencia, la realidad-humana es devuelta a su finitud íntima. El "conocimiento" ontológico no se apropiá de un existente, sino que *es* verdad transcendental, verdad que da origen a la verdad, al mantener abierto el horizonte que por adelantado permite a un existente manifestarse. Según la fuerza elemental del término griego *alêtheia* (des-velamiento), la verdad del conocimiento ontológico como trascendencia de la realidad-humana quiere decir *alêtheuein*, descubrir, revelar lo existente; el *logos* de la ontología no es discurso *sobre*, sino "manifestación" (*apophaînesthai*, fenomenología). En tanto que existente, la realidad-humana es realidad-revelante (hermenéutica) y como tal es básicamente "verdadera"; *ex-sistiendo*, la realidad-humana no es nunca sin un mundo, sino que *constituye* la realidad de una presencia en el mundo, pone al descubierto, *verifica* lo que es *in-sistiendo* en este mundo. La respuesta a nuestra segunda pregunta está contenida en esa indicación de la verdad existencial. La transcendencia es más originaria que todo carácter de "espontaneidad"; es libertad fundadora, ella hace que reine un mundo proyectando ese mundo más allá de lo existente, como su poder-*ser*, como el mundo con vistas al cual existe.

II. Se ha reprochado particularmente a Heidegger haber abolido con su exégesis la oposición kantiana fundamental entre Tiempo y Libertad; remitiendo toda "facultad de conocimiento" a la "imaginación transcendental", esta exégesis se vería impedida para reconocer otro plano de relación que el de la existencia temporal y finita; por esa nivelación, el significado del dualismo radical del Ser y el Deber, de la experiencia y la

Idea, sería aniquilada. ¿Se cree verdaderamente sin paradoja que la analítica existencial tiende a reducir la realidad-humana a una realidad-natural? El reproche en cuestión exige dos precisiones: por una parte, la precedencia otorgada a la imaginación transcendental no se dirige a una "facultad de conocimiento"; no lleva a hacer del entendimiento *una* "facultad sensible" por relación a otra que no lo fuese. La dificultad sólo se plantea, al parecer, porque se persiste en hacer de la finitud una consecuencia de la sola sensibilidad; pero la "totalidad en la síntesis de las condiciones", ¿no se constituye ella misma únicamente en la transcendencia, que es finitud?

Por otra parte, y esto es lo más grave, al fundamentar en una yuxtaposición de "facultades" el contraste de "tiempo" y "libertad", se opone justamente temporal e intemporal (o supratemporal) de tal forma que se reduce la temporalidad al modo de la "cronología", es decir, al tiempo que pertenece al existente puesto-al-descubierto *en el mundo*; pero la realidad-humana no puede decaer a ese modo de ser más que en ausencia de su existencia *auténtica*. Como existencia que transciende y que es por eso reveladora del existente, es la realidad-humana la que *temporaliza* el tiempo de ese existente. Su transcendencia que proyecta, revela y fundamenta un mundo, constituye el triple *ekstasis* de la temporalidad. Para designar esta estructura hemos recurrido en otra parte a la antigua palabra francesa *historial*; se reservará etimológicamente a la movilidad específica de la existencia, que no es ni el devenir de una Naturaleza, ni la continuidad de un impulso vital. Esta estructura-historial es la condición *existencial* de la historicidad, la posibilidad de que exista una realidad-histórica (*Geschichte*) que puede ser constituida en objeto por una ciencia-histórica (*Historie*).

El problema de la *Metaphysica generalis* se enraíza, pues, en un problema más primitivo que el del Ser, a saber, ¿para quién y por quién puede haber algo como el Ser? Por este problema, la finitud de la realidad-humana en el hombre, eso por lo cual el hombre es hombre, se anuncia como más original que el hombre; no puede ser una cuestión "antropológica", no hay que empezar por plantear al hombre como hombre. El problema *transcendental* de la fundación de la metafísica se enraíza así en la *existencialidad* como posibilidad constitutiva del Sujeto. Pero si lo *existencial* es propiamente lo posible que hace ex-sistir la realidad-humana, será importante no confundir nunca ese proyecto originario con el poder-ser efectivo, *existencial*, que revela en su esquema inicial. Como revelación auténtica, ese *proyecto* tiene el modo de ser de una decisión-resuelta (*Entschlossenheit*); no se dirige hacia una *cosa situada* delante, sino que es la anticipación que, revelando lo posible, hace que cada realidad-humana *sea* respectivamente su posible. Como tal, ella *es su futuro* y es como futuro como puede ser su pasado, asumir su compromiso, transmitírselo en una *repetición*. Y esto ordena toda relación entre dos filósofos y dos filosofías. ¿Qué es *repetir* un problema? No es restaurar un pasado, sino asumir y *proyectar* eso mismo que lo hace *possible* como problema. La realidad-humana es su *pasado* como *futuro* que ella constituye en *presente*. Su transcendencia, como temporalizando el tiempo por el futuro y por lo posible, es esencialmente superación, *desactualización de lo actual*.

La salida a la luz de la estructura-historial de la realidad-humana "historializando" un mundo, porque no puede ex-sistir más que históricamente, podrá conducir a separar de toda ciencia-histórica constituida el proyecto existencial de esta historicidad, la comprensión que la realidad-humana atestigua ahí de su poder-ser. La ontología fundamental podrá separar el *horizonte* de la temporalidad de una "Historia" incluso

concebida según un modelo muy diferente de lo que en nuestros días entendemos como ciencia-histórica. ¿Cómo, por ejemplo, la historia de los "cronistas" árabes (Dhâhabî, Ibn al Jawzî) es esencialmente la exposición de una relación entre personas? ¿Por qué el cuidado minucioso de la "cadena de testigos", de la relación interhumana para la que y por la que han "existido" los acontecimientos referidos? Por otra parte -y la noción misma de hermenéutica que está en la base de la fenomenología de la realidad-humana lo recuerda espontáneamente- ¿es seguro que el dilema en que se encierran a veces las teologías: mito o historia, no es una simplificación "óntica"?

Pero entonces, ¿cuál es la diferencia "historial" entre la "tipificación" y el "hecho"? Esto confina con la "teología", y no es por casualidad. No ha sido necesario proclamar la resonancia teológica de la filosofía heideggeriana. Sin embargo, ésta no quiere reemplazar ni excluir la teología como ciencia positiva del orden óntico y *existentiel*; se omite con demasiada frecuencia, en este punto, la intención y el límite de la palabra *existencial*. Pero si es de esto de lo que se quiere hablar, evidentemente es inevitable sentirse sorprendido por las similitudes entre las prerrogativas de la realidad-humana como "realidad-revelante", y las que una teología, tal vez del tipo de la del maestro Eckhart, reconocía en la pura subjetividad divina. Ahora bien, en este terreno, una cuestión decisiva queda planteada por la analítica heideggeriana. La ontología tradicional planteaba el *ens creatum* frente al *ens increatum*. Pero nunca se ha explicitado el problema de la relación *positiva* entre el *ens increatum* y la Nada de la que es creado el *ens creatum*, la *Nada que es*. Si ahora, el ser de la subjetividad es reconocido en el *ens creatum* como ser que la nada aniquila, ¿qué pasará con una Subjetividad que *no es la Nada*?

El tiempo de *Eranos*¹

Es posible que en un siglo o dos, poco más o poco menos, algún historiador de las ideas, si todavía existe alguno, o algún estudiante con problemas de tema para su tesis, descubra en el fenómeno *Eranos*, en el siglo XX, la materia idónea para una monografía. Ésta se asemejará tal vez a todas las que desde el advenimiento de la crítica histórica se han consagrado a las "escuelas" y a las "corrientes de ideas" del pasado para mostrar sus "causas", explicar sus "influencias", las "migraciones de motivos", etcétera.

Y así, es de temer que si se contenta con practicar un método científico, que podrá tener todas las virtudes, salvo la virtud inicial de definir su objetivo atendiendo a cómo esa misma realidad lo había definido para sí, es de temer -decía- que nuestro futuro historiador traicione por completo el fenómeno *Eranos*. Tal vez crea haberlo "explicado" mediante una dialéctica de causas, ingeniosa y profunda. En cambio, no habrá presentido que el verdadero problema no era descubrir *lo que* explica a *Eranos*, sino *lo que* *Eranos explica* en virtud de lo que *implica*: por ejemplo, la idea de una comunidad verdadera, que reúne a oradores y oyentes, tan paradójica que no ofrece ninguna de las características por las que se interesan las estadísticas y la sociología.

Por eso, si se evoca aquí la eventualidad de nuestro historiador futuro, no es en absoluto por banidad de una gloria anticipada, sino más bien con el temor de que el alma de *Eranos* se pierda un día en esta aventura. Si no hubiera sido afectado por ese temor, aquel que se presentó para cumplir un papel de solista a la cabeza del presente volumen², habría sentido escrúpulos por destacarse así del coro de sus cofrades. Pero está convencido de una cosa. Todo este volumen está consagrado a la cuestión del tiempo, que cada uno de nosotros ha considerado bajo el ángulo de sus meditaciones habituales. Ahora bien, si es cierto que al explicar las cosas y los seres por su tiempo, los historiadores como tales difícilmente empiezan por preguntarse por la naturaleza del tiempo histórico, tal vez haya en el tema de este volumen la mejor advertencia contra el equívoco de una fórmula que pretenda explicar a *Eranos* "por su tiempo".

Convendría meditar lo que pueden significar estas palabras: *el tiempo de Eranos*. Pues no se explicará *Eranos* diciendo que es un fenómeno "muy de su tiempo", es decir, del tiempo de todo el mundo, según la fórmula que aporta tanto sosiego a los conformismos inquietos o apresurados. No parece en absoluto que *Eranos* se haya

1 Publicado inicialmente en *Man and Time*, Pantheon Books, Nueva York, 1957.

2 Se trata, lo recordamos, del volumen *Man and Time*.

preocupado nunca por "ser de su tiempo". Lo que, en cambio, tal vez habrá logrado es *ser su tiempo*, su propio tiempo. Y es siendo su tiempo propio como habrá realizado su propio sentido, aceptando gustosamente dar la impresión de ser a destiempo. No son ciertas cosas las que dan su sentido a *Eranos*; más bien es *Eranos* el que da sentido a esas cosas.

¿Cómo entonces hay que concebir que no sea "siendo de su tiempo", como dicen tantos, sino "siendo su tiempo", como cada uno explica y realiza su propio sentido? ¿Es posible sugerirlo en un breve recuerdo?

¿Por qué nuestro hipotético historiador futuro, disponiéndose a explicar *Eranos* por las circunstancias, las "corrientes" y las "influencias" de la época, traicionaría su sentido y su esencia, su "razón seminal"? Por la misma razón que hace, por ejemplo, que la primera y última explicación de las diversas familias gnósticas evocadas en el presente libro sean esos mismos gnósticos. Aunque se pudieran suponer todas las circunstancias favorables y se realizaran todas las deducciones posibles, nunca se razonaría más que en abstracciones si no estuviera el *hecho* primero y singular de las conciencias gnósticas. No son las "grandes corrientes" las que las suscitan y las hacen encontrarse; son ellas las que hacen que haya tal o cual corriente y hacen posible su encuentro.

Por otra parte, es probable que la palabra "hecho", tal como se acaba de emplear, no signifique exactamente aquí lo que el lenguaje común de nuestros días entiende habitualmente por esta palabra; significaría más bien eso a lo que el lenguaje común lo opone cuando distingue las personas y los hechos, los hombres y los acontecimientos. Para nosotros, el *hecho* primero y último, el acontecimiento inicial y supremo, son precisamente esas personas, sin las que nunca advendría algo que nosotros llamamos "acontecimiento". Es, pues, necesario invertir la perspectiva de la óptica vulgar, que la hermenéutica de lo individual humano sustituya a la pseudo-dialéctica de los hechos, aceptada actualmente en todas partes y por todos como una evidencia objetiva. Y es que, en efecto, ha sido preciso comenzar por abandonarse a la "coacción de los hechos" para imaginar en ellos una causalidad autónoma que los "explicaba". Ahora bien, "explicar" no quiere decir todavía, forzosamente, "comprender". Comprender es más bien "implicar". No se explica el hecho inicial del que hablamos, pues es individual y singular, y lo individual no puede ser deducido ni explicado: *individuum est ineffabile*.

En cambio, es lo individual lo que nos explica muchas cosas, a saber, todas aquellas que el individuo *implica* y que no habrían sido sin él, si él no hubiera comenzado a ser. Para que nos la explique, es necesario comprenderlo, y comprender es percibir el *sentido* de la cosa misma, es decir, cómo su presencia determina una cierta constelación de cosas, que hubiera sido completamente distinta si no hubiera existido primero esa presencia. Eso es completamente distinto a deducir la cosa de unas relaciones causales presupuestadas, es decir, a remitirla a algo distinto a ella misma. Y sin duda es ahí donde se percibirá naturalmente el contraste con nuestras vigentes costumbres de pensamientos, éas que representan todas las tentativas de filosofía de la historia o de socialización de las conciencias: el anonimato, la despersonalización, la abdicación de la

voluntad humana ante la red dialéctica que ella misma ha comenzado por tejer para acabar cayendo en su propia trampa.

Lo que concretamente existe son voluntades y relaciones de voluntad: voluntad que desfallece, voluntad imperiosa o imperialista, voluntad ciega, voluntad serena y consciente de sí misma. Pero esas voluntades no son energías abstractas. O, más bien, no son y no designan nada más que a los propios sujetos voluntarios, aquellos cuya existencia real postula que se reconozca al individuo y a lo individual como la primera y única realidad concreta.

Admitiré gustosamente estar aquí en afinidad con un aspecto del pensamiento estoico, pues, ¿no es precisamente uno de los síntomas característicos de la historia de la filosofía en Occidente el desvanecimiento de las premisas estoicas³ ante la dialéctica surgida del peripatetismo? El pensamiento estoico es hermenéutico; hubiera resistido a todas las construcciones dialécticas que pesan sobre nuestras representaciones más corrientes; en historia, en filosofía, en política. No hubiera cedido a la ficción de las "grandes corrientes", del "sentido de la historia", de las "voluntades colectivas", de las que tampoco nadie puede decir exactamente cuál es su modo de ser.

Fuera de la primera y última realidad que es lo individual, no existen más que maneras de ser, por relación al individuo mismo o por relación a lo que le rodea, y esto quiere decir *atributos* que no tienen ninguna realidad substancial en sí mismos si se los separa del individuo o los individuos que son sus agentes. Lo que nosotros llamamos "acontecimientos" son igualmente atributos de los sujetos agentes; no son ser, sino maneras de ser. Como acciones de un sujeto, se expresan en un verbo; ahora bien, un verbo no adquiere sentido y realidad más que por el sujeto agente que lo conjuga. Los acontecimientos, psíquicos o físicos, no adquieren existencia, no "toman cuerpo" más que por la realidad que los realiza y de la que derivan, y esta realidad son los sujetos individuales agentes, que los conjugan "en su tiempo", dándoles su propio tiempo, que es siempre por esencia el tiempo presente.

Así, pues, separados del sujeto real que los realiza, los hechos o acontecimientos no son sino *irrealidad*. Ése es el orden que ha habido que invertir para alienar al sujeto real, para dar en cambio toda la realidad a los hechos, para hablar de la ley, de la lección, de la materialidad de los hechos, en pocas palabras, para dejarnos apresar en la red de irrealidades construida por nosotros mismos y cuyo peso recae sobre nosotros en forma de Historia, como la única "objetividad" científica que podemos concebir, como la fuente de un indeterminismo causal cuya idea no habría llegado nunca a una humanidad que hubiera conservado el sentimiento del sujeto real. Separados de éste, los hechos "pasan". Está el pasado, y el pasado "superado". De ahí los resentimientos contra el yugo del pasado, las ilusiones progresistas y, a la inversa, los complejos reaccionarios.

Sin embargo, *pasado* y *futuro* son también atributos expresados por verbos; presuponen el sujeto que conjuga esos verbos, un sujeto *para el que y por el que* el único tiempo existente es el *presente*, y cada vez el presente. Las dimensiones del pasado y del futuro son cada vez medidas y están condicionadas por la capacidad del sujeto que las percibe, por su instante. Son a la medida de esa persona, pues de ella depende, de la amplitud de su inteligencia y de su generosidad de corazón, abrazar la totalidad de la

3 Véase el excelente libro de Víctor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, J. Vrin, París, 1953.

vida, *totius vitae cursum*, totalizar, implicar en ella misma los mundos echando hacia atrás hasta el límite extremo la dimensión de su presente. Esto es *comprender*, y eso es completamente distinto a construir una dialéctica de causas que han dejado de existir en el pasado. Es "interpretar" los *signos*, no ya explicar hechos materiales, sino maneras de ser que revelan los seres. La hermenéutica como ciencia de lo individual se opone a la dialéctica histórica como alineación de la persona.

Pasado y futuro devienen así *signos*, porque precisamente un signo se percibe *en el presente*. Es necesario que el pasado sea "puesto en presente" para ser percibido como algo que "hace un signo" (si la herida, por ejemplo, es un signo, es porque indica no que alguien *ha sido herido*, en un tiempo abstracto, sino que *es* habiendo sido herido). La auténtica superación del pasado no puede ser más que su "puesta en presente" como signo. Y yo creo que se puede decir que toda la obra de *Eranos* es en este sentido una *puesta en presente*. Ni el contenido de este libro, ni el de los otros veinticuatro volúmenes ya aparecidos, tienen el carácter de un simple diccionario histórico. Todos los temas tratados adquieren el valor de *signos*. Y si es cierto que, en un día por venir, el acto de *Eranos*, una iniciativa que persiste desde hace veinticinco años, no podrá ser "explicado" a partir simplemente de unas circunstancias que podrían autorizar al historiador a decir que "fue muy de su tiempo", es porque *Eranos* es un signo. No puede y no podrá ser comprendido más que si se lo interpreta como *signo*, es decir, como una presencia que remite sin cesar y cada vez "al presente". Él *es* su tiempo porque pone en presente, lo mismo que cada sujeto agente *es su tiempo*, es decir, una presencia que pone en presente todo lo que se refiere a ella. Una presencia activa no ca "en su tiempo", es decir, que no es "de su tiempo", en el sentido de la fórmula simplista que cree explicar un ser situándolo en un tiempo abstracto que es el tiempo de "todo el mundo", y por lo tanto el tiempo de nadie.

En pocas palabras, todo el contraste está ahí. Con *signos*, con "hierofanías" y teofanías, no se hace Historia. O más bien, el sujeto que es a la vez el órgano y el *lugar* de la historia es la individualidad psicoespiritual concreta. La única "causalidad histórica" son las relaciones de voluntad entre los sujetos agentes. Los "hechos" son cada vez una *creación nueva*: hay discontinuidad entre ellos. De ahí que percibir sus conexiones no sea formular leyes ni deducir causas, sino comprender un *sentido*, interpretar *signos*, una estructura de conjunto. Por otra parte, sería conveniente que estuviera en el centro de este libro el planteamiento de C.G. Jung sobre la sincronicidad, pues está en el centro de una nueva problemática del tiempo. Percibir una causalidad en los "hechos" separándolos de las personas es hacer posible, sin duda, una filosofía de la Historia, es afirmar dogmáticamente ese sentido racional de la Historia sobre el que nuestros contemporáneos han construido toda una mitología. Pero eso es entonces reducir el tiempo real al tiempo físico abstracto, esencialmente *cuantitativo*, al de la objetividad de los calendarios profanos de los que han desaparecido los *signos* que daban una cualificación sagrada a cada presente.

Nos queda tomar una mayor conciencia de la abdicación del sujeto alienándose él mismo en la Historia objetiva. Previamente habrá sido necesario que los acontecimientos dejen de ser percibidos en el plano de los *signos* para ser llevados al plano de los *datos*. Los signos han sido de este modo laicizados. Pero habrá sido necesario que toda nuestra teología haya preparado por sí misma, por una inconsciente

y fatal complicidad, la laicización de la que es víctima. El sentido de la Historia: ya no es necesario el nacimiento de un Dios en la carne para descubrirlo. Una filosofía de clase pretende poseerlo e imponerlo, pues no es, después de todo, más que una teología laica de la Encarnación social.

La caricatura de nuestra propia imagen (Ivan Karamazov contemplándose en el espejo) nos inspira tanto más espanto cuanto que no tenemos para oponerle más que nuestros propios rasgos, que ella nos refleja caricaturizados.

Ahora bien, no se rivaliza con y contra una socialización científica, materialista y atea, con un conformismo de buenas gentes que no encuentran justificación a su ser más que en su actividad social, ni fundamento a su conocimiento más que en las "ciencias sociales". El *no* que se trata de gritar procede de otro imperativo. Saca su energía del relámpago cuya vertical une el Cielo con la Tierra, no de una línea de fuerza horizontal que se pierda en una ilimitación de la que no se eleva ningún sentido. Pues lo que se denomina "evolución" no tendría sentido más que a escala cósmica; pero nuestras filosofías son demasiado serias para asumir esta curiosidad, todo lo más excusable en gnósticos y orientales.

Y, sin embargo, detengámonos un instante en la firma de estas páginas. Con un nombre delugar, hay una doble fecha que incorpora tres calendarios; una fecha de la era cristiana, una fecha iraní en la que el nombre oficial del mes corresponde al calendario de la antigua Persia preislámica, mientras que el año es el de la hégira solar (todo el resto del islam, fuera de Irán, cuenta en años lunares). Es un simple ejemplo. ¿Se imagina que la puesta en concordancia de esas eras, su conjugación "en presente", puede resultar de una simple ecuación matemática con ayuda de una tabla de concordancias? Se responderá *sí*, si se tiene la ingenuidad de suponer que todos los humanos tienen en todas partes la misma edad, los mismos deseos, las mismas aspiraciones, el mismo sentido de la responsabilidad, y que la buena voluntad y una buena higiene bastarían para ponerles de acuerdo en el marco del tiempo objetivo abstracto, el tiempo matemático uniforme de la Historia universal.

Pero se responderá ciertamente *no* si se tiene un sentimiento agudo de las diferencias, una preocupación por los derechos del pluralismo contra todo monismo, sea éste bien intencionado o sea brutal y no confesado. De lo que se trata es de una relación entre *tiempos cualitativos*. El occidental puede ser con mucho el hermano mayor o el hermano menor del oriental, según el dominio en que se encuentren. Pero tal vez es cierto también que sólo el occidental está en condiciones de segregar el antídoto y de ayudar al oriental a superar la crisis espiritual que el impacto de Occidente ha provocado y que ha arruinado ya varias civilizaciones tradicionales.

Por ese simple ejemplo se vislumbra la verdadera tarea de la que tal vez ni siquiera nosotros mismos hemos empezado a ser conscientes. Se trata de percibir juntos los mismos *signos*; se trata para cada uno de interpretarlos cada vez según el sentido de su ser propio, pero se trata también de construir una hermenéutica concordante, como antaño concordaban los cuádruples y los séptuples sentidos de las Escrituras sagradas. Para esto, es importante no escaparse más a un tiempo abstracto, el tiempo de las colectividades anónimas, sino encontrar el tiempo subjetivo concreto, el tiempo de las personas. Y esto no es, en el fondo, sino abrir la fuente viva de la *simpatía*

incondicionada, preexistente a nuestro propósito deliberado y consciente, la simpatía que produce el agrupamiento de los humanos y que es lo único que los convierte en "contemporáneos".

Lo que quisiéramos llamar el *sentido* de *Eranos*, y que es también todo el secreto de *Eranos*, es que es nuestro ser en presente, el tiempo que activamos personalmente, nuestra manera de ser. Por eso no somos tal vez "de nuestro tiempo", pero somos algo mucho más importante: somos nuestro tiempo. Y por eso *Eranos* no tiene siquiera denominación oficial, ni razón social colectiva.

No es ni una academia ni un instituto, ni siquiera algo que se pueda, según el gusto actual, designar por iniciales. No, no es verdaderamente un fenómeno "de nuestro tiempo". Y por eso es capaz de despistar al futuro historiador dialéctico y deductivo. Ni siquiera interesaría a los aficionados a las estadísticas, ni a quienes se dedican a los sondeos de opinión.

Si se quiere a cualquier precio curvas y gráficos, no conozco más que una referencia: el gran planisferio de Daniel Brody, nuestro animoso editor, tuvo la idea de desplegar sobre las paredes de la exposición que conmemoraba el vigésimo aniversario de *Eranos-Jahrbuch* en los locales de Rhein-Verlag, en Zúrich. Planisferio surcado por líneas multicolores que desembocan todas en un mismo centro: un punto invisible en la inmensidad del plano, Ascona, en las orillas del Lago Mayor. El profano hubiera creído ver allí inmediatamente algo familiar: las curvas que indican el recorrido de los aviones, las líneas del gran tráfico aéreo. Y, sin embargo, no indicaban nada semejante, sino simplemente el recorrido de cada uno de nosotros, desde los diferentes puntos del mundo hacia el centro que nos reúne. Esas líneas no tienen ningún sentido estadístico: eran signos, el signo hecho *a* cada uno de nosotros y *por* cada uno de nosotros.

De la respuesta a ese signo resulta el concurso de individualidades activas, autónomas, cada una de las cuales revela y expresa, en una libertad total, su manera de pensar y de ser original y personal, fuera de todo dogmatismo y de todo academicismo; una constelación de esas voluntades, y una constelación de los mundos que aportan con ellas, que han tomado a su cargo, poniéndolos en presente, el presente de *Eranos*. Un conjunto, una estructura, no un resultado condicionado por las leyes de la época ni los caprichos de la moda, sino un conjunto fuerte por su única forma interior y central: una voluntad femenina generosa, energética, tenaz, la de Olga Fröbe-Kapteyn, invitando cada año, alrededor de un tema nuevo, a una creación nueva.

Y por eso todos aquellos que en el sentido corriente de la expresión "no están ya" no dejan sin embargo de estar presentes en el presente de *Eranos*. Se ha llevado a cabo un trabajo inmenso. Han nacido ensayos y obras que tal vez no habrían surgido si *Eranos* no las hubiera puesto en presente. Su sentido último es el de una sinfonía cuya ejecución sería retomada cada vez en sonoridades más amplias y más profundas, las de un microcosmos del que no cabe esperar que el mundo se le parezca, pero del que se puede esperar que su ejemplo se propague por el mundo.

Teherán, 21 de diciembre de 1956 / 30 Azar 1335

XII

De Irán a Eranos¹

¿Está en poder de un ser humano trazar la trayectoria de su propia vida? ¿No tendría que estar ya del "otro lado" del horizonte terrenal para poder captarla en su totalidad? Pero entonces, ¿únicamente sólo "los otros" tendrían el privilegio de poder comprenderla, mientras se encuentren todavía bajo ese horizonte, más allá del cual sólo un punto invisible asegura el trazado de esa curva? O más bien, ¿no responde todo al presentimiento que anticipa? A cada uno le corresponde vivir el sentido total de su propia existencia como ya vivida, por un adelanto de todos los posibles, en los instantes privilegiados en que todo se elucida en una transparencia simultánea de terror y de alegría.

Instantes en los que un retorno fugitivo sobre el pasado proyecta el resplandor de un relámpago sobre un horizonte más lejano todavía que todos los futuros que pueda ambicionar una vida que lentamente el tiempo consume. El jubileo de Eranos, por ejemplo ... "De Irán a Eranos": entre esos dos nombres, el nexo no es una asonancia fortuita, sino una connivencia que invita a gustar la deferencia secreta que prepara las etapas que marcan el itinerario de una única peregrinación.

Bajo esos dos nombres, leo como en transparencia otro: Rudolf Otto, hacia quien me dirigió, hace más de veinte años, el maestro y amigo, tristemente desaparecido, que fue Jean Baruzi. De las conversaciones que el prestigioso teólogo -aquel que nombró lo "numinoso"- quiso conceder en Marburgo al joven orientalista de entonces, éste conserva un doble recuerdo. Al rememorarlo, descifra el sentido de una invitación y de un presagio.

Rudolf Otto, al término al que le condujeron sus investigaciones sobre el "Hijo del Hombre" en los libros de Enoc y la cristología anterior a los concilios, tuvo el valor de formular la intuición genial: que las relaciones entre Enoc y el Hombre celestial prefiguran exactamente las que existen entre Jesús y el *Anthrôpos*, y que ejemplifican un mismo arquetipo, el que ilumina, en la teosofía iranía, la figura de Fravarti, la entidad femenina que es a la vez el arquetipo celestial y el Ángel personal de cada ser de luz.

Otro recuerdo: la alusión a aquel joven budista japonés, discípulo de la Tierra Pura, llegado hasta Rudolf Otto siguiendo las huellas de Lutero, "Buda de Occidente", pues la

1 Publicado inicialmente en *Du* 4, Zúrich, abril de 1955. (N. de los T.)

doctrina de la redención por la gracia y la bondad pura había resonado en él como un eco de la compasión de Amitabha, el Buda de la Luz infinita, señor de la Tierra Pura.

Fravarti y Tierra Pura: dos temas enraizados en las profundidades del alma iraní, puesto que en los orígenes de la Tierra celestial de la Luz infinita resplandece la sagrada Luz de Gloria, el *xvarnah* de las hierofanías del antiguo Irán.

Ha pasado el tiempo. Yo ignoraba entonces, que durante diez años permanecería fijado en investigaciones y meditaciones sobre esta tierra de Irán, el país "color de cielo", con el *leitmotiv* que tan justamente habían enunciado las conversaciones con Rudolf Otto trazando la curva de mi destino personal. Si es cierto que éste se mide para cada uno en el campo de visión que le fue abierto, debería dejar que las altas montañas de Irán dijeran cómo conservan la presencia latente de las teofanías dispensadas a Zaratustra, la visión de los Arcángeles de luz que domina la filosofía iraní desde Avicena y Sohravardí pasando por sus continuadores; la huella invisible de los pasos del Arcángel Rafael enviado por el joven Tobías hasta esa Raghes cuyo paisaje dibuja su línea de creta en el cielo sutil. Como si, a través de las recurrencias de sus visiones, de Zaratustra a Sohravardí, su resurrector, de Mani a los gnósticos del islam chiita, el alma de Irán hubiera estado siempre tras las huellas de aquella a la que su antigua cosmogonía llama la *Fravarti* -y a la que los Fieles de Amor llamaban *Madonna Intelligenza* o *Sofía*-, aquélla que el "Parsifal" de los Hechos de Tomás alcanza en el límite de un Oriente celestial que tipifica la "montaña del Señor", la montaña que, al este, emerge de las aguas de un lago místico. Irán permite dar un nombre a esta búsqueda: la *Fravarti*, el Ángel, pues no hay nombre que haga transparentarse mejor el prodigo de luz, sin el que no queda más que lo Incognoscible, lo Innombrado; pero él te anuncia a ti mismo tal como fuiste, amado y guiado desde el origen de los orígenes.

¿Era necesario que esas cosas fuesen formuladas? Pero, ¿se las formularía a menos que hubiera una solicitud acuciante, y se cedería a ésta a menos que permitiera una total libertad para la verdad, libertad para decirlo todo? Sin *Eranos*, el esfuerzo se habría visto aplazado, habría pasado la hora en que todo eso fuera formulable. Y he aquí, pues, la segunda cita con el destino, el otro punto decisivo de la curva, puesto que fue Rudolf Otto quien propuso el nombre de lo que iba a ser *Eranos*. Y es "en *Eranos*" donde el peregrino venido de Irán debía conocer a aquél que por su "Respuesta a Job" le hizo comprender la respuesta que él traía en sí mismo desde Irán. El camino hacia la eterna Sofía. Que a C.G. Jung le sean dadas las gracias por ello.

¿Es necesaria una excusa para desvelar esas cosas? No hay más que una: atestigar qué fue *Eranos* para "uno de nosotros", atestigar su horizonte y sus lejanías, suficientes para que el trayecto presentido sugiera su secreto. Pero apenas dicho esto, no queda más que el silencio.

Y es en el silencio interior donde hay que celebrar, para concluir, el don precioso, el don hecho al corazón. Unos y otros hemos venido a *Eranos* desde todos los puntos del mundo sin hablar previamente entre nosotros del tema que se proponía a nuestras conversaciones. A menudo hemos logrado un unísono, una "homofonía", que nos ha afectado profundamente en cada ocasión. Olga Fröbe-Kapteyn, que ha sido el órgano por el que se dirigía a cada uno de nosotros la llamada que le invitaba al imprevisible encuentro, lo ha escrito muy exactamente: *Eranos* no era posible más que en un tiempo

de angustia como el nuestro. En un tiempo en el que toda verdad auténtica está amenazada por las fuerzas de lo impersonal, en el que el individuo abdica de su derecho y su deber de disentir ante la colectividad anónima, en el que la propia individualidad significa ya culpabilidad, habremos sido al menos el órgano de un mundo que desde "el descenso de las Fravartis a la tierra" no ha sucumbido a las fuerzas demoníacas, y habremos contribuido a la *traditio lampadis*.

Porque ese mundo imperecedero ha sido nuestra pasión, y éste es el secreto de lo que Olga Fröbe-Kapteyn ha llamado tan justamente nuestra *Ergriffenheit*, la fuente de esa *juvenilitas* a la que aludía Schleiermacher al afirmar: "La religión detesta la soledad, y sobre todo en su juventud, que para todo es la hora del amor, se consume en devoradora nostalgia".

Teherán-París, enero de 1955

A Olga Fröbe Kapteyn

Octubre de 1951

En el horizonte de un derviche
Peregrinando sobre las elevadas planicies de Persia:
Espacios ilimitados y desnudos, materia telúrica primordial,
Ocre silencioso, intensificado por los resplandores de las auroras,
En los fugitivos éxtasis de los crepúsculos.
Crestas que proponen sucesivamente su perfil
Que un cielo translúcido suaviza,
Y hacia las que se camina entre otras, lejanas y elevadas
murallas
Soledad, silencio, peregrinación: lo sin límite.
Nada más que estaciones:
Nunca llegará al corazón el pensamiento: "Éste es el lugar de mi
reposo".
El peregrino, el *Sâlek*, responde a la llamada del espacio:
Más allá, siempre en otra parte.
Él es el Errante, el Renunciador.

¿Imaginará, en una parada suspendida
Sobre uno de esos lagos de *sal* inmóviles y desolados, coagulados
en la memoria de los sueños
que conserva el *Alma* de la Tierra,
Estratos de *Mercurio* en el fondo de una cuba de roca,
Impasibles, hieráticos, fascinantes,
Imaginará superficies de *Agua Viva* que reflejan el brillo de las
flores,
Altas cimas que cierran el espacio
En el que decir: "Éste será el lugar de mi descanso"?

Porque allí, lo Imposible, una vez, se hizo real.
Lo Imposible: que, venidos de otros lugares, ignorando su
presencia común en la Tierra,
Los peregrinos hayan respondido a la misteriosa llamada

Y a la promesa de un *Pentecostés*.

Pensaron en voz alta:

Dijeron su camino, su búsqueda, una esperanza insensata.

Y en sus voces sucesivas

Vibraba el acorde de una preexistencia secreta,
Juntos formaron el *círculo* de los ágapes.

Por un momento, fueron los *Doce*.

Entonces pudieron volver a partir, retomar las distancias en su sombra.

El círculo invisible existe para siempre
En el mundo que lo prefiguró.

A *Aquella* que desde el *Centro* emite la llamada y logra el prodigo,

Que hizo que el Don celestial afluiera a las almas

Por un momento abiertas las unas a las otras,

Se dirige un pensamiento continuo que es a la vez

Reconocimiento por lo que fue

Y voto confiado por Lo que, todavía,

Debe ser.

París-Teherán, septiembre de 1951
