

El Espíritu-Ángel. Sobre la espiritualización del ángel y la divinización del hombre en la mística islámica medieval

The Ghost-Angel. On the spiritualitation of the angel and divinization of men in the islamic medieval mystic

Rodrigo KARMY BOLTON

Universidad de Chile

Recibido: 25/05/2013

Aceptado: 16/09/2013

Resumen

El presente ensayo se propone como parte de una arqueología acerca de la gubernamentalidad en el islam. Comenzando por identificar la asimilación quránica entre el Ángel Gabriel y el Espíritu Santo, sostengo que la mística islámica medieval habría desarrollado enteramente tal asimilación situándola como la operación a través de la cual se habría espiritualizado al Ángel para hacer de éste no un simple servidor de Dios que revela exotéricamente el mensaje divino, sino también, un conductor que, a través de una enseñanza espiritual, conduciría el alma del hombre hacia su salvación (la divinización del hombre). En este sentido, el Espíritu-Ángel constituiría el operador de un gobierno de sí que, como tal, desafía la formalización propuesta por la jurisprudencia (fiqh).

Palabras clave: Gobierno, Espíritu Santo, Ángel Gabriel, Islam.

Abstract

This essay is the first part of an archeology on governmentality in islam. Identifying the quran's assimilation of angel Gabriel and the Holy Ghost I think that islamic medieval mystic develop an spiritualization of the angel where pneumatology and angelology seems to be the same, because the angel is not a simple server of God but a manager of man's soul. In this way the Ghost-Angel would be consider as a dispositiv of soul's salvation (the divinization of men) and the condition of a government of itself. That's why it challenge the formalization proposes by the islamic law (fiqh).

Keywords: Government, Holy Ghost, Angel Gabriel, Islam.

“Di: *El Espíritu Santo lo ha revelado, de tu Señor, con la Verdad para confirmar a los que creen y como dirección y buena nueva para los que se someten a Dios.*” (S, 16-102).

“*Mandaba al diablo las palmas de los mártires, los rayos del arte, el orgullo de los inventores, el ardor de los salteadores; volvía al oriente y a la sabiduría primera y eterna (...) ¿Está todo esto bastante lejos del pensamiento, de la sabiduría del Oriente, la patria primitiva?*”

Arthur Rimbaud

1. Método¹

Ante todo, comencemos con un asunto de método. Nuestro trabajo tiene la pretensión de proyectar una arqueología acerca de las formas históricas en que se han constituido determinadas tecnologías de gobierno. En este sentido, trazar una arqueología de aquello que hoy se denomina *management* supone una interrogación radical acerca de nosotros mismos que se puede formular en la pregunta que Foucault legó a nuestro tiempo: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? En esta perspectiva, aunque de un modo diverso, Giorgio Agamben condujo dicha interrogación al campo de la teología enfocándose de modo particular, en la dimensión de la angelología, planteando la tesis, según la cual, ésta constituiría una de las más antiguas doctrinas acerca del gobierno². A esta luz, la angelología –plantea Agamben en otro lugar– escombra como un verdadero arcano del poder en Occidente allí donde éste se habría desplegado en al forma de una “máquina gubernamental”³. Si bien los trabajos de Foucault y Agamben abren ciertas vías de reflexión interesantes, ciertamente se proponen como puntos de

¹ El presente ensayo se inscribe como parte del Proyecto FONDECYT 11110024 “Angelología islámica. Elementos para una genealogía de la gubernamentalidad en el islam”. Agradezco los lúcidos comentarios de Zeto Bórquez que me permitieron profundizar algunos problemas que no habían tenido un tratamiento suficiente. Asimismo, agradezco los comentarios intercambiados en el Seminario de Pensamiento Contemporáneo *Angelología y poder: historia, imagen y política* organizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense De Madrid con José Luis Villacañas, Antonio Rivera y Rodrigo Castro entre otros profesores que me permitieron afinar algunos puntos que había anunciado.

² Giorgio Agamben, Emanuele Coccia *Angeli. Ebraismo, cristianesimo, islam*. Neri Pozza, Vicenza, 2009.

³ Giorgio Agamben *Il Regno e la Gloria. Per una genealogía teológica dell'economía e del governo*. Ed. Neri Pozza, Vicenza, 2007.

partida para otras indagaciones, en particular, la que me interesa a mí, que compete a una interrogación acerca de las formas de ejercicio del poder en el islam.

¿Por qué el islam? No sólo porque éste se ha presentado en la historia de Occidente como su propio punto ciego, sino también, porque una arqueología del *management* debiera ampliarse hacia lo que podríamos llamar la deriva monoteísta en general, en la que, sin duda, el islam constituye una pieza clave. Porque si es cierto que, según Agamben, el cristianismo se desenvuelve en la forma de una teología gubernamental ¿qué ocurre con el islam? ¿Cuáles y cómo se fueron articulando sus diferentes tecnologías del gobierno y de que modo dieron lugar a sus diferentes formas de subjetividad? Es evidente que, a diferencia de la genealogía que traza Foucault sobre el sujeto en Occidente, nuestro trabajo se presenta como un intento de trazar otras formas posibles de subjetivación que se habrían articulado en el despliegue de la tradición árabe e islámica en general. En ella, las formas de subjetivación no se proyectarían en razón de los efectos de individualización ejercidos por los diversos dispositivos pastorales propios de lo que dará en llamar “Occidente”, sino más bien, en la forma de efectos muy precisos de “socialización” orientados a la comunidad (*umma*) que, en la deriva de la historia islámica, tenderán a confundirse, no sin conflictos, con la forma Estado (la institución califal, el derecho o la *shariá* como Ley divina)⁴. Los trabajos del sociólogo Nazih Ayubi han sido lo suficientemente lúcidos al subrayar cómo es que el islam, lejos de ser una “religión política” como toda la historiografía orientalista ha señalado (y como a dicho juicio se ha plegado el actual “islam político”), constituye una “religión social” en el sentido de ser: “(...) una religión de normas morales y colectivas (...)”⁵. Por esta razón, las formas de subjetivación puestas en juego allí diferirían de aquellas desplegadas en la historia cristiana toda vez que la formación de subjetividad en el islam se ligaría estrechamente a la dimensión de la comunidad (*umma*), en donde la cuestión de la verdad no asume más intermediario que el hombre mismo frente a Dios, es decir, la relación a lo divino no pasa por una relación con una institución eclesiástica en particular, sino por una de tipo estrictamente legal. En este sentido, según la perspectiva musulmana, Dios habría revelado Su Palabra al Profeta Muhammad, para la totalidad de la comunidad (*umma*). Así, la configuración del sujeto que aquí estaría en juego no sería aquél que habría se individualizado para devenir en la forma de la conciencia liberal propia de la modernidad europea, sino más bien, aquél que se habría constituido en el lazo con su comunidad (*umma*) en la que se articula un poder pastoral cuyas tecnologías pasan, o bien, por la obediencia a una ley (*sunna*), o bien, por la conducción de un líder de naturaleza espiritual (*shíia*).

⁴ Nazi Ayubi *El islam político. Teorías, tradición y rupturas* Ed. Bellaterra, Barcelona, 1996.

⁵ Idem. p. 19.

De ahí que, como ha visto Ayubi, uno de los términos fundamentales en la articulación de las tecnologías del gobierno en el islam lo constituya la “justicia” antes que la “libertad”, precisamente por la centralidad que tiene la dimensión de la comunidad (*umma*) frente a los individuos⁶. Indicada la especificidad de la subjetivación islámica, nuestro trabajo comienza con una indagación acerca de la angelología desarrollada en el islam, en la medida en que ésta pueda responder, en parte, a las preguntas acerca del modo en que se articularían dichas tecnologías que, desplegadas desde una concepción particular de la angelología, constituirían formas de precisas de subjetivación.

2. Epígrafe

2.1.- El epígrafe de la Sura 16 aleya 102 que da origen a nuestra comunicación lleva consigo un enigma: la figura del arcángel Gabriel que, en la tradición islámica constituye el *médium* de la revelación quránica, aparece aquí y en otros pasajes, identificado bajo la figura del Espíritu Santo (*ruh al quds*). ¿Que significaría que el Espíritu Santo sea asimilable a un arcángel como Gabriel y, a la inversa, qué consecuencias tendría aquello en la articulación de una tecnología muy específica del poder? Ahora bien, ¿Asistimos aquí a un proceso de espiritualización del Ángel o de angelologización del Espíritu? Aunque haya un punto indiscernible entre ambas operaciones, la tesis del presente ensayo es que no daría lo mismo una u otra vía toda vez que la espiritualización del ángel implicaría inscribir el “sello de Dios” que autentifica al poder del más alto funcionario celeste en cuanto funcionario de Dios. En vez de subsumir al Espíritu Santo en el Ángel agotando la fuerza del primero en el poder del segundo, con el riesgo siempre cierto de que el Ángel de curso a su falta de naturaleza y caiga irremediablemente en la desobediencia, la espiritualización del Ángel garantizaría la inagotable legitimidad de su fuerza y la irreductible eficacia de su autoridad sobre la tierra, haciendo que, no obstante la existencia del ángel, sea la soberanía de Dios la que allí se ponga en juego en función de conservar así, el mentado principio del *tawhid* (*Lah ilaha ilah lah* “no hay mas Dios que Dios”) y la posibilidad de la divinización del hombre. De esta forma, sostenemos, la mística islámica medieval constituiría la operación a través de la cual se habría espiritualizado al Ángel para hacer de éste no un simple servidor de Dios que revela exotéricamente el mensaje divino, sino también, un conductor que, a través de una enseñanza espiritual, conduciría el alma del hombre hacia su salvación (la divinización del hombre). Ambas funciones angélicas llevan consigo un fin –y por tanto, ambas se articulan como una específica tecnología del gobierno. Mas, si la primera consiste simplemente en la revelación exotérica de la palabra divina en la forma

⁶ Idem. pp. 23-24.

del Qurán (el *tanzil*), la segunda implicará una interpretación simbólica de dicha palabra que llevará al alma a experimentar el ex-tasis del “silencio divino” (*ta’wil*). Con este doble movimiento (de descenso y ascenso, *tanzil* y *ta’wil*), la mística habría podido articular una forma de fe más allá de la simple obediencia a las normas dictadas por la jurisprudencia (*fiqh*) para proyectarse espiritualmente como un verdadero gobierno de sí.⁷ Así, en contra de la reducción de la fe a la jurisprudencia que instala una relación de obediencia exclusivamente exotérica y una forma de concebir la revelación sólo desde una mirada descendente (*tanzil*), la mística habría reivindicado la noción de Espíritu Santo como una fuerza excepcional situada más allá de toda jurisprudencia, a través de la cual, todo el orden mundano encontraría su plena vida y autenticación.

2.2.- En un decisivo texto titulado *Avicena y el relato visionario* el fenomenólogo francés Henry Corbin escribió: “*La idea del Ángel (común al Islam y al cristianismo) como servidor de Dios supremo y mensajero de sus comunicados a los Profetas, es sustituida por la idea neoplatónica del Ángel como “hermeneuta del silencio divino”, es decir, como anunciación y epifanía de la trascendencia divina impenetrable e incomunicable. Ahí angelofanía y teofanía son equivalentes y el estatuto ontológico del Ángel es ensalzado al grado preeminente de los Dii Angeli, como recordara Abu’lBarakat.*”⁸ Si bien, en otro lugar, y siguiendo de cerca la corriente “personalista” de la época, Corbin denominará a dicho ángel, el “Ángel de la Faz”, subrayando así un problema crucial: en primer lugar, en la vía neoplatónica del Ángel al interior del Islam (entiéndase la teosofía sufi) el ángel no es un simple “servidor” de Dios en relación al hombre, sino también, adquiere el estatuto de un verdadero “hermeneuta” a través de cuyos símbolos el alma del hombre podrá ser reconducida a su origen pleromático, en segundo lugar, que en cuanto hermeneuta del “silencio divino” el Ángel obtendrá un estatuto ontológico que no tendrá en la ortodoxia (donde la figura del Ángel es casi obliterada) convirtiéndose así en una figura decisiva al interior del trabajo de conducción espiritual. Las palabras de Corbin quizás puedan ser leídas desde nuestra apuesta: que el Ángel adquiera tal importancia implicará la construcción de una nueva tecnología del “gobierno de sí” que, en la forma de una “pedagogía”, permitirá conducir el alma del hombre hacia su “pleroma”. Sin embargo, ¿cuál es la nat-

⁷ Annemarie Schimmel *Las dimensiones místicas del islam*. Trotta, Madrid, 2002.

⁸ Henry Corbin *Avicena y el relato visionario* Paidós, Barcelona, pp. 67-68.

⁹ El propio Corbin identifica ya en uno de los relatos esotéricos de Avicena la presencia de una verdadera “pedagogía angélica” a través de la cual, el ángel conduce al hombre hacia su salvación espiritual: “Queremos, simplemente, enunciar algunas características de la angelología aviceniana, señalando en particular cómo la noción de alma desempeña en ella un papel esencial, pues en virtud de este papel, la función cosmológica del Ángel-Inteligencia se nos presenta como una soteriología. Ésta, a su vez, es la consumación de la pedagogía angélica que

ura de la “pedagogía” que aquí está en juego? Es evidente que no se relaciona con un simple aprendizaje exotérico, sino más bien, se trata de una enseñanza de los modos espirituales a través de los cuales el alma puede ser restituida –es decir “salvada”– hacia su dimensión pleromática: “*Las formas más severas del ascetismo –plantea Christian Jambet– no son mortificaciones punitivas que deban borrar todo rastro del “sí mismo”, sino que son técnicas del despertar que deben revelar en el “sí mismo” la faz singular, angélica que corresponde a lo que el ángel espera de nuestra alma.*”¹⁰ Así, la pedagogía que aquí está en cuestión constituye una verdadera tecnología del yo a través de la cual el hombre abre su alma para el encuentro con el Ángel. El término origenista “apocatastasis” que define a aquella restitución escatológica de la unidad originaria entre hombre y Dios, funcionaría aquí a la perfección toda vez que la transfiguración espiritual entra en función de restituir al alma del hombre a dicha unidad. La “pedagogía” de la que aquí se trata sería, entonces, una forma de “gobierno de sí” a través del cual el alma del hombre restituye íntegramente su unidad perdida. A este respecto, no deja de ser importante subrayar la deriva del término *Yihad*. Desde el célebre pasaje quránico 29, 69 se lee: “*A quienes hayan combatido por Nosotros ¡hemos de guiarles por Nuestros caminos! ¡Dios está, en verdad, con quienes hacen el bien!*” (29, 69). La lectura sufi propone al término *Yihad* (que en la traducción española aparece traducido como “combate”) como una práctica espiritual para alcanzar a Dios. En esos términos, en la tradición islámica se distingue entre una *Yihad* menor, que concierne a la defensa de la *umma* y que sólo puede desplegarse en la medida que un jurista la autoriza y la *Yihad* mayor, que remite a esta práctica espiritual sobre sí mismo en la que el “combate” dirime la posibilidad que el alma pueda dominar las pasiones¹¹. Por esta razón, sostenemos que esta singular tecnología que tiene lugar en la mística islámica funciona cesurando la vida de tal modo que sea posible desprender de ella misma, el alma (*bíos*) de un cuerpo (*zoé*) que la aprisiona y que se resolverá en un proceso de divinización del hombre. Así, frente a dicha cesura, la “pedagogía angelica” indicada por Corbin, se orientara como una *yihad mayor* para restituir la unidad perdida en la forma de un “gobierno de sí”.

Ahora bien, para la articulación de dicha “pedagogía” será necesario comprometer una decisiva identificación para con la figura del Espíritu Santo de la que ésta asumi-

finalmente plantea este problema: nuestras almas están en al misma relación con al Inteligencia agente (Espíritu Santo o Arcángel Gabriel (...)). Idem, p. 60.

¹⁰ Christian Jambet *Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre Historia de la sexualidad*. En: Balbier, E, Deleuze, G y otros, *Michel Foucault, filósofo*. Ed. Gedisa, Barcelona, p. 237.

¹¹ Reza Shah-Kazemi *Recordando el espíritu de la Jihad*. En: Joseph Lumbard y Seyyed Hossain Nasr (Eds) *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional*. Ed. Mandala, Barcelona, 2007, pp. 200-230.

rá la fuerza que le permitirá garantizar la autenticidad divina de la conducción espiritual. Así, lo que en el presente ensayo denominamos el Espíritu-Ángel identificará tres planos conceptuales que corren en paralelo en los diversos textos de la tradición musulmana: el Ángel Gabriel, la Inteligencia Agente y la figura del Espíritu Santo. Si, por un lado, el Ángel no se asimilara al Espíritu sólo sería un agente que desciende con el mensaje de Dios al hombre (*tanzil*), pero que se vuelve incapaz de reconducir el alma del hombre hacia la búsqueda del mentado “silencio divino” (*ta 'wil*). Si, por otro lado, sólo accedemos a una Inteligencia Agente exenta de Espíritu, entonces el conocimiento obtenido será propio de la filosofía que conoce la verdad del mundo, pero no puede, por eso mismo, salvar el alma de su cripta corporal. Como se ve, la triple asimilación mística del Ángel, la Inteligencia Agente con el Espíritu Santo, posibilitará la articulación de una tecnología del yo en la que la objetividad del derecho podrá gobernar comportamientos, pero privarse del gobierno de sí. A la inversa, la mística dispondrá de un gobierno de sí que no necesariamente se afínca a la regulación normativa del derecho, sino a la apelación de una Ley más original que emana desde la misma Fuente divina. Así, el Espíritu Santo constituirá el mismo soplo divino que, por serlo, entregará vida al mundo autenticando al mensaje divino para ofrecer al mundo aquello que el léxico jurídico denominará *legitimidad*. Por esta razón, el Espíritu será a la jurisprudencia islámica lo que la Fuerza-de-ley será a toda Ley: su fuerza operativa¹², el “fundamento místico” de toda autoridad, a través de cuya excepción, la ley humana encontrará su fuerza¹³. Con ello, la mística constituirá una verdadera tecnología de gobierno de sí que, reivindicando una ley divina más original, identificará su angelología en la forma de una pneumatología.

3. Los cuatro discursos

3.1.- Antes entraren una problematización de la relación Espíritu Santo y Ángel Gabriel en la mística islámica, permítaseme distinguir lo que llamaré los cuatro discursos que, de un modo u otro, permitirán situar la escena en una trama más amplia sobre la cual ésta encuentra su origen y despliegue en la historia del islam. Discursos en los que se identifican la jurisprudencia, la teología, la filosofía y la mística y que, evidentemente, se configuran como tecnologías del gobierno que funcionan, al mismo tiempo, en una relación de complicidad y mutuo rechazo, de cruces y de dispersión.

¹² Fabian Luduena *Poder Pneumatico. Una reconsideracion del problema teologico-politico* En: Revista Pleyade Dossier: *Poder y soberania: lecturas teologico-politicas. Numero 8, Julio-Diciembre 2011*. ISSN 0718-655X, Santiago de Chile.pp. 153-170.

¹³ Jaques Derrida *Fuerza-de-Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995.

En esta perspectiva, solo podremos comprender la espiritualización del ángel en la mística islámica si situamos dicha operación como una forma de resistencia frente a la jurisprudencia, la teología y la filosofía. En este sentido, quizás podamos situar a la mística como lo que Michel Foucault denominó una “contra-conducta”, es decir, una forma de resistencia frente a una determinada manera de ejercer el poder que, sin embargo, permanece en el mismo horizonte de inteligibilidad¹⁴. Así, en cuanto “contra-conducta” la mística habría desafiado a la jurisprudencia islámica constituyéndose en su propio reverso especular que, como tal, podrá orientarse en la búsqueda de una Ley más original al interior del marco propiamente islámico.

Ahora bien, cada una de estas tecnologías (la jurisprudencia, la teología, la filosofía, la mística) se plantea resolver, cada una a su modo, la siguiente pregunta: ¿cuál sería la relación del sujeto a la verdad? Es evidente que no estamos considerando a la verdad como una esencia a-histórica que los progresivos descubrimientos científicos permitirían iluminar, sino más bien, como indicaba el propio Foucault, como un conjunto de procedimientos que tendrán como efecto el pronunciar enunciados que “se considerarán verdaderos” posibilitando con ello la inscripción del sujeto en las tramas de un poder, su subjetivación¹⁵. A esta luz, los cuatro discursos o, si se quiere, las cuatro racionalidades que operan como específicas líneas de fuerza, operan de manera transversal sobre la diferencia sunna-shiíta y sus diferentes formas (por ejemplo, shiítas drusos, alawíes, septimanos, duodecimanos, etc.). Ello implica trazar la historia del islam desde sus discontinuidades, a partir de los puntos de fuga en que se resiste a una cierta forma histórica y que, a la vez, da lugar a otras que, sin embargo, se mantendrán en el mismo horizonte de inteligibilidad¹⁶. En este sentido, se trata de atender el acontecimiento en el que la novedad radical vendría a desafiar, sino a alterar, a una determinada forma. Por esta razón, la arqueología del islam que proyectamos aquí intentará localizar el modo en que cada uno de estos cuatro discursos ofrecerá una posible respuesta a la pregunta de la relación entre el sujeto y la verdad.

¹⁴ Michel Foucault *Seguridad, territorio, población* Ed. FCE, Buenos Aires 2006.

¹⁵ Michel Foucault *Poder y saber. Entrevista con Shigehiko Hasumi, París, 1977* En: Michel Foucault, *Michel Foucault, el poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2012. pp. 67-86.

¹⁶ En sus clases de 1978 tituladas *Seguridad, territorio, población* Michel Foucault pone el ejemplo de la Reforma luterana como un extremo de lo que él denominará “contra-conductas” que designarán formas de resistencias frente a las formas institucionalizadas de gubernamentalidad cuyas transformaciones se mantienen, sin embargo, en el mismo horizonte de inteligibilidad. Así, por ejemplo, la Reforma luterana respecto de la Iglesia Católica. Véase Michel Foucault *Seguridad, Territorio, Población* op.cit.

3.2.- En primer lugar, la teología (el *kalam* que está presente aunque con variaciones en el islam sunní y shíí) se plantea la siguiente pregunta: ¿en que debe creer el sujeto para articularse con una verdad? En esta pregunta, el problema se advierte en la consecución de un orden que, apuntalado en la forma del “deber”, permitirá la articulación de una relación de obediencia del sujeto a una Ley. Más allá de las tres escuelas teológicas desarrolladas, a saber, la escuela hanbalí, la mutazilí y la asharí (esta última planteándose como la superación del conflicto entre las dos primeras) todas apuntan a establecer la relación entre la naturaleza de Dios y la acción del hombre cuyos alcances derivan en el establecimiento de determinados dogmas de fe. El célebre Ibn Jaldún ya caracterizaba al *ilm al kalam* (la ciencia de la teología) como “(...) una ciencia que suministra los medios de probar los dogmas de fe por los argumentos racionales (...)”¹⁷ de este modo, el *kalam* es la ciencia racional orientada a “probar los dogmas de fe” y, por tanto, circunscribir la articulación sujeto-verdad a aquél.

En segundo lugar, la jurisprudencia que el propio Ibn Jaldún definía como “(...) el conocimiento de los mandatos decretados por Dios referentes a las diversas acciones de los seres responsables. Tales mandatos –agrega Ibn Jaldún– comportan la idea de obligación o prohibición (...)”¹⁸ Es importante no confundir dicha jurisprudencia (el *fiqh* en árabe) con la sharia, la sunna y el Qurán, toda vez que estos últimos tienen un estatuto más elevado y divino por lo que funcionan como fuente de la primera a través del mecanismo de la “analogía” (*qiyas*)¹⁹. Esta última consiste en que frente a una situación particular, el jurista remite a la fuente más elevada de verdad que serían los hadices y la sharia en función de responder: ¿qué es lo que frente a esta situación en concreto habría dicho o hecho el Profeta? Más allá de las diferentes escuelas jurídicas que se desarrollaron (la *shaafi*, la *maliki*, la *hanbali* y la *hanafi*), en que el grado de libertad de interpretación del juez (*ray*) distinguirá a una respecto de otra, la jurisprudencia islámica circunscribirá su ejercicio en función de establecer “mandatos” que regulen a la vida social, articulando la siguiente pregunta: ¿qué norma debe cumplir un sujeto para que éste pueda acceder a la verdad?

En tercer lugar, la filosofía árabe-islámica conocida en el mundo islámico bajo un término “extranjero”: *failasuf*. Tensionada por la teología por un lado y por la mística por otro²⁰, la filosofía habría terminado por colapsar en la medida que nunca se integró en el *corpus* teológico tal como, según Leo Strauss, sí habría ocurrido en la historia del cristianismo medieval²¹. La percepción straussiana se confirma inmediatamente en

¹⁷ Ibn Jaldún *Introducción a la historia universal* FCE, México D.F. p. 834.

¹⁸ Idem, p. 806.

¹⁹ Ibn AbiZatd Al Qayrawani *La Risala. Ovvero “Epistola” suldirittoislamicomalikita*. Ludovico ZamboniIntroduzione. Orientamento, Italia, 2006.

²⁰ Augusto Iluminatti *Averroes e ilintellecto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull’anima* Ed. Manifesto libri, Roma, 1996.

²¹ Leo Strauss *Como iniciar el estudio de la filosofía medieval* En: Leo Strauss *El renacimiento del racionalismo político clásico* Amorrortu, Buenos Aires, pp. 296-316.

Ibn Jaldún quien reproduce el discurso con el que los teólogos y místicos acusaban a los *falasifa* de ateos: “*Ahora sabed que las opiniones enunciadas por los filósofos son falsas bajo todos los aspectos (...)*”²², puesto que intentarán fundamentar los dogmas a través de la razón prescindiendo de la fé y, por eso mismo, carecerán de una perspectiva hacia el “ser absoluto” –termina Ibn Jaldún. Perseguida y condenada muchas veces a la marginalidad, la filosofía plantea, pues, otra pregunta que ya no compete ni al “dogma” a creer (teología), ni a la “norma” a seguir (jurisprudencia), sino más bien, a las condiciones de la razón. En este sentido, quizás la pregunta de la filosofía podría formularse así: ¿qué condiciones del pensamiento harían posible el acceso del sujeto a la verdad? En esta formulación, el problema se anuda en el lugar asignado al pensamiento a través del cual se abren las condiciones para ligar al sujeto con la verdad. En este sentido, tal como propone Al Farabi en *El libro de las letras* la filosofía se ubicará en un grado de mayor universalidad que la teología, puesto que esta última –dice Al Farabi: “(...) sólo busca la prueba de los ejemplos, ejemplos de aquellas cosas que opina que son verdaderas o que, siendo confusas, toma por verdaderas.”²³. No sólo se deja ver un cierto cosmopolitismo en su teoría política, sino que además, la clave farabiana lo constituye la defensa de la filosofía como una razón no integrada al *corpus* teológico y que, va más allá de él. Por esta razón, y a diferencia de Ibn Jaldún, que expresa la opinión generalizada de su época respecto de los *falasifa*, Al Farabi legitima a la filosofía como discurso de verdad para fundamentar racionalmente la acción humana en la “Ciudad Ideal”²⁴.

En cuarto lugar, la mística árabe-musulmana que fue conocida en el mundo árabe e islámico como sufismo. Ya el propio Ibn Jaldún se inclina a situar la etimología árabe de la palabra *sufi* en el término *suf* (“lana” o “tela” en árabe) en razón de que

²² Ibn Jaldún., op. cit. p. 962.

²³ Al Farabi *El libro de las letras*, Ed. Trotta, Madrid, p. 58.

²⁴ Siguiendo la misma línea de Al Farabi, Ibn Rushd comenta: “*En cuanto a la gente de nuestra comunidad llamados mutakallimun, se inclinan a pensar en su interpretación de la Ley islámica que lo querido por Dios no posee una naturaleza propia, sucediendo todo del modo como lo desea, es decir: que la voluntad de Dios, ¡ensalzado sea!, es arbitraria. De acuerdo con esto nada es honesto o ruin per se, sino por su determinación, y del mismo modo el fin del hombre está predeterminado (...) Pero están tan empeñados en defender su explicación de dicha cuestión que no se preocupan en estudiar si esto que ven tan claramente en la Ley islámica es como ellos piensan. Como resultado llegan a una opinión cercana a la sofistería, muy alejada de la naturaleza del hombre y del auténtico contenido de la Ley islámica.*” Es importante concebir que, al igual que para Al Farabi, para Ibn Rushd, el *kalam* resulta un discurso enteramente “sofístico” en la medida que priva al hombre de la fundamentación racional de sus actos. Ello implica que una ética será posible allí donde el hombre pueda tener acceso a la razón, es decir, allí donde precisamente ésta resulta enteramente compatible con la Ley islámica. En otros términos, la oposición de Ibn Rushd a los *mutakallimun* pasa por la posibilidad de “legalizar” la filosofía frente al tribunal de la Ley islámica. Así, razón y fé, filosofía y Ley constituirán, para Ibn Rushd, dos vías que permi-

éstos, en su permanente vocación por alejarse del mundo, se vestían exclusivamente con trajes de dicha especie. A diferencia de la teología que se enclava en la pregunta por el “dogma a creer”, de la jurisprudencia que subraya la “norma a obedecer” y la filosofía que se centra en la “razón a sostener”, la mística abre una cuarta dimensión aferrada enteramente a la verdad espiritual. Nuevamente Ibn Jaldún nos provee de una interesante caracterización que muestra cómo la ley se divide en “dos”: “(...) *la primera –escribe– es propia de los legistas y los jurisconsultos y tiene por objeto las reglas comunes que se refieren a los deberes del culto, las costumbres y las transacciones sociales; la segunda es peculiar en estos hombres de quienes hablamos (entiéndase los sufi) abarca todo lo que concierne a la lucha espiritual y la cuenta que uno debe demandar a su alma (...)*”²⁵ Ibn Jaldún tiene muy claro que la relación de los sufis para con la jurisprudencia fue siempre problemática²⁶. Y ello, porque el lugar de la obediencia cambia sustantivamente en ellos: ya no se trata sólo de atender a la mundaneidad del derecho, sino también, a la ley divina cuya ex-timidad impersonal les atraviesa enteramente. Por ello, el movimiento de la mística se presenta como una introspección radical en cuyo límite el sujeto no se encuentra a sí mismo, sino a la impersonalidad de la verdad espiritual de Dios. En este sentido, no habría que perder de vista que la articulación de la mística remitirá a un problema teológico y político que atraviesa la historia del islam: el conflicto intestino entre la teología asharita y la filosofía. Así, esta diferencia entre teología y filosofía, entre el Ángel Gabriel que proviene del Dios de los teólogos y la Inteligencia Agente desde cuya noética coordina al hombre con el Dios de los filósofos, será precisamente la diferencia que toda gnosis intentará superar reivindicando un doble movimiento en el que se deja entrever un tercer espacio. El doble movimiento se juega en que el *tanzil* que, que no es otra cosa que la revelación que Dios hace al hombre ofreciéndole el Qurán, se trueca en el *ta’wil* como aquella hermenéutica capaz de interpretar los símbolos para lo que sólo una pedagogía angélica permitiría descifrar. Yalal al Din Rumi lo plantea claramente en uno de sus tantos poemas: “*He desechado la dualidad, he visto que los dos mundos son uno; Uno busco, Uno conozco, Uno veo,*

ten acceder a la verdad. En: Averroes, *La exposición de la República de Platón* Ed. Tecnos, Madrid, 2011, p. 81.

²⁵ Ibn Jaldún *Introducción a la historia universal* op. cit. p. 865.

²⁶ Es lo que Annemarie Schimmel historiza cuando escribe: “(...) *en el 661 Ali, el cuarto califa fue asesinado y la dinastía de los Omeyas llegó al poder, las diferentes corrientes en el interior del islam se hicieron más visibles. (...) La resistencia frente al gobierno por parte de los círculos devotos se hizo más fuerte y se expresó en los debates teológicos sobre el recto gobernante de los fieles y las condiciones del liderazgo de la comunidad. La actitud negativa hacia el gobierno engendrada durante décadas marcó de manera significativa el sentimiento de los devotos a lo largo de la historia del islam. Los sufíes equipararon a menudo “gobierno” con “mal”*. En: Annemarie Schimmel, *Las dimensiones místicas del islam* Trotta, 2002, p. 45.

Uno llamo.”²⁷ Así, el doble movimiento indicado por Rumi en la forma de “desechar la dualidad” que va desde el cielo a la tierra (*tanzil*) y de la tierra al cielo (*ta’wil*) o, lo que es igual, de lo Uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo Uno, dejará entrever un tercer espacio como el punto de articulación entre ambos planos, donde se jugará lo que Henry Corbin llamaba técnicamente el *mundus imaginalis*, esto es, una tierra que: “(...) *es inaccesible tanto a las abstracciones racionales como a las materializaciones empíricas; es el lugar en el que cuerpo y espíritu se funden, el lugar en el que el espíritu toma cuerpo como caro spiritualis (...)*”²⁸ Más allá de una simple idea de la mente y de un mero dato del mundo, el *mundus imaginalis* será el lugar de la Gloria en cuya performatividad se hará posible el ejercicio teúrgico del Espíritu-Ángel sobre el hombre. Así, la pregunta que se plantea la mística se pueda formular así: ¿cuáles serían las transfiguraciones espirituales necesarias en la existencia misma del sujeto para que éste pueda acceder a la verdad? Y dichas transfiguraciones pasan por la reivindicación de una ley más original que la ley del mundo y, por lo tanto, de una verdad más original que la verdad del mundo que articulará a toda una pedagogía angélica en función de un “alma a salvar”.

Como hemos visto, los cuatro discursos aquí expuestos constituyen diferentes tecnologías del poder que atraviesan la historia del islam. En este sentido, y más allá de la clásica distinción entre sunna y shiía, cara a la politología actual, estas cuatro líneas de fuerzas les son enteramente transversales, pues, tanto en la sunna como en la shiía, han crecido históricamente, ciertas formas de teología, jurisprudencia, filosofía y mística. Así, en la teología el sujeto estará apuntalado en razón de un “dogma a creer”, en la jurisprudencia de una “norma a obedecer”, en la filosofía de una “razón a sostener”, y en la mística de un “alma a salvar”. Con ello, *dogma*, *norma*, *razón* y *alma* configuran el entramado de las tecnologías del gobierno en el islam o, lo que es igual, sus diferentes formas de subjetivación.

4. El Divino Gobierno

4.1.- “*Cada cosa material –escribe Sohrawardi– es diferente de cualquier otra en la manifestación de Luz que emana de Él. Esa luz no es propia de las cosas materiales. Es recibida desde todas partes, reflejada a través de éstos. La luz que se manifiesta en las cosas materiales es la única posible forma de la luz porque esa luz, no es propia de las cosas materiales (...) Una sola luz es necesaria para iluminar las cosas materiales para hacer sus existencias más elevadas. Esta luz es la Absoluta necesi-*

²⁷ Yalal Al Din Rumi *Poemas sufíes* Ed. Hiperión, Madrid, 2011, p. 45.

²⁸ Henry Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste* Ed. Siruela, Madrid, p. 16.

dad, la Primera causa, Al Hayy, Al Qayyum, la auto-existencia.”²⁹ En la perspectiva de Sohrawardi toda cosa existente en el mundo remite a una cierta forma que le ilumina en un determinado grado. La materia por sí misma es invisible. Sólo la luz de la “Absoluta necesidad” hará posible su visibilidad otorgándole una forma y constituyéndola en un cuerpo. La paradoja que se abre aquí es que la unicidad auto-existente de la “Absoluta necesidad” sólo puede aparecer en la forma de la multiplicidad: “(...) así –plantea Sohrawardi- éste necesita aparecer en múltiples formas (...) Esta es la razón y origen de la pluralidad.”³⁰ La absolutez de la “Luz de luces” sólo podrá aparecer en “múltiples formas” porque ella misma no será más que la unicidad radical de lo Uno que se sustrae sobre sí misma. Así, cada criatura no será otra cosa que un reflejo de dicha Luz primordial y, a la vez, esa Luz primordial sólo podrá manifestarse a través de las “múltiples formas” que ésta será capaz de adoptar. Por esta razón, se podría decir que toda existencia material será un fragmento parcial de la esencia de la Luz primordial. Como un juego de espejos que se sigue de forma descendente, la Luz primordial constituirá la relación de todas las relaciones: “Esta relación –escribe Sohrawardi- es la madre y la más alta forma de todas las relaciones que va adjunta con el amor a la auto-existencia del Uno (...)”³¹. La Luz primordial es la “relación de todas las relaciones” cuya naturaleza no puede sino ser amorosa. El amor es la relación de todas las relaciones, el vínculo capaz de regir a la totalidad del cosmos y sus criaturas. En esta vía, toda criatura no será sino una forma singular de ese amor primordial que, al mismo tiempo que se manifiesta, se oculta enteramente. Existir será, en cierto sentido, olvidar la esencia desde la cual se proviene y cuya memoria no será más que la Luz primordial en cuanto Vida misma.

En la perspectiva de Ibn ‘Arabi el ser se divide en Realidad y mundo o, lo que será igual, entre lo Uno y lo múltiple. “Realidad”, en árabe *Haqq*, será el término técnico por el cual Ibn ‘Arabi designará la irrepresentable donación absoluta de Dios. “Realidad” es la absolutez de cuya “generosidad” emana el mundo. Porque, tal como ocurre en Sohrawardi, para Ibn ‘Arabi la Realidad excede a toda representación posible en el movimiento de su propia sustracción. En este sentido, la Realidad es la producción de todas las formas posibles, sin que ésta se reduzca a una en particular. Así, todas las criaturas serán manifestación singular de lo Absoluto. Con ello, todas las criaturas serán manifestación óptica de la manifestabilidad ontológica de la propia Realidad. Otra vez, nos encontramos con la paradoja escenificada en Sohrawardi, según la cual, la absolutez de la Realidad no puede sino manifestarse a través de las formas singulares del mundo. No habrá unicidad de la Realidad sin esa multiplicidad

²⁹ Sohrawardi, *The shape of light*. Shayk Tosun Bayrak. Ed. Fons Vitae, Boston, 2010, p. 91.

³⁰ Idem. P. 68.

³¹ Idem. P. 85.

a través de la cual ella misma se dona, pero tampoco, podrá existir la multiplicidad si acaso no pervive en ella esa Realidad que es el flujo desde el cual se escombra el principio y final de toda criatura. Esto significa que, en la perspectiva ibn´arabiana, todas las criaturas pertenecerán a una comunidad de existencia que estará articulada por su participación en la absolutez de la Realidad³².

Se advierte que, tanto en Sohrawardi como en Ibn ´Arabi, se articula una verdadera ontología del movimiento: “*El origen de la existencia –plantea Ibn ´Arabi- es el movimiento. En ella no puede haber inmovilidad pues regresaría a su origen, que es la ausencia. Nunca jamás cesa el viaje, ni en el mundo superior ni en el inferior (...)*”³³ Para nuestra reflexión resulta decisiva la articulación de una ontología del movimiento, puesto que sólo ésta será capaz de articular una tecnología de gobierno que se asoma como una verdadera “pedagogía angélica”. Siguiendo la distinción agambeniana, una ontología del “ser” no podría sino remitirse a la figura de la soberanía, una ontología de la “praxis”, en cambio, lo hará a una figura angélica de carácter gubernamental³⁴. En efecto, como para Sohrawardi, en la perspectiva de Ibn ´Arabi la donación de la existencia no es más que el testimonio de un movimiento perpetuo a través del cual la Realidad repite la creación de diferencias de un modo incondicionado. Toda existencia es arrojada al mundo en su singularidad y toda existencia retorna a la Realidad en su unicidad. Ir y venir, abrir y cerrar, lo manifiesto y lo oculto, la eterna composición de la multiplicidad del mundo no deja de remitir a la unicidad de la Realidad en la que incesantemente muere y nace a la vez. En este sentido, toda criatura tiende al origen exactamente como el origen ha podido manifestarse a través de la singularidad de cada criatura. Ello porque toda criatura llevará consigo el Nombre de Dios y con ello, haciendo justicia al doble movimiento del *tanzil* y el *ta´wil*, la divinidad se hará presente en la inmanencia del mundo, donde cada criatura estará orientada al retorno de su pleroma.

No deja de ser importante subrayar cómo es que un razonamiento de este tipo debía complicar a los teólogos asharitas, para quienes Dios es la actualidad incesante de una Voluntad creadora cuya perfección se asume creando *ex-nihilo* a las criaturas del mundo que, estando completamente separadas de su Creador, ninguna criatura podrá gozar de llevar consigo el soplo de Dios en su interior³⁵. Para los teólogos asharitas, Dios es único y completamente separado de las criaturas que él mismo crea. Para Sohrawardi e Ibn ´Arabi, Dios es único, pero en la medida que la creación ocurre por emanación, cada criatura llevará consigo los Nombres divinos en su propio interior,

³² Toshihiko Isutzu *Sufismo y Taoísmo* Ed. Siruela, Madrid, 1993.

³³ Ibn ´Arabi *El esplendor de los frutos del viaje*, Ed. Siruela, Madrid, 2008, p. 60.

³⁴ Giorgio Agamben *Opus Dei. Archeologia dell’ufficio. Homo sacer, II*, 5 Ed. Bollati Boringhieri, Vicenza, 2011.

³⁵ Toshihiko Izutsu *Sufismo y Taoísmo* op.cit.

en función de lo cual, ésta podrá ceñirse a una escatología la exigirá retornar a su perfección original. Por esta razón, Ibn 'Arabi puede dar una interpretación ontológica de la siguiente afirmación: “*Cada siervo tiene un Nombre que es su Señor. Él es un cuerpo cuyo corazón es este Nombre.*”³⁶ Que “cada siervo” tenga un Nombre y que éste remita a su “Señor” significa que cada criatura llevará consigo una teofanía en la que se manifiesta y oculta a la vez, el rostro de Dios. El “corazón” no será otra cosa que Su Nombre desde cuyo deseo se reenvía toda criatura al impersonal misterio de lo Absoluto.

4.2.- En esta perspectiva cada hombre llevará consigo al Nombre de Dios o, lo que es igual, la presencia de Dios tendrá lugar en la inmanencia del mundo. Mas, ello implicará configurar una antropología tal que redunde, tanto en una fina crítica a la jurisprudencia islámica, como en la sistematización de una forma de gobernar de corte espiritualista: “*El hombre –plantea Sohrawardi- es el microcosmos, el universo el macrocosmos, lo que existe en uno, existe en el otro.*”³⁷ En la perspectiva sohrawardiana, el hombre constituirá un espejo. Espejo del universo que el hombre refleja en sí mismo. Todo lo que existe en el universo existirá también en el hombre. En medio de un mosaico de criaturas, sólo el hombre constituirá el reflejo sintético de la infinitud del universo. Y entonces se anudan tres niveles especulares diferenciados: así como el universo está regido por Dios, el mundo estará regido por el hombre y, a su vez, el hombre, estará regido por el alma. La presencia de Dios se esombra en los diferentes niveles que articulan un modo de gobierno cósmico en los que se pretende armonizar Dios, hombre y alma. Por esta razón, se trata que el hombre se deje conducir por la Luz primordial de Dios que le habita internamente, puesto que, en ello, Dios testimonia Su presencia en la inmanencia del mundo. Un otro en plena mismidad, un silencioso palpito en medio del bullicio mundano, un susurro espiritual reverberando al fondo del mundo, el deseo del alma que pugna por ir más allá del placer del cuerpo: “*El alma –plantea el pensador persa- (la razón cósmica) no es obstaculizada por el cuerpo, porque el alma no es el tipo de luz que requiere espacio. No tiene opuesto ni oposición. Su generador es eterno y éste es continuo con su fuente.*”³⁸ La antropología sohrawardiana constituida aquí, redundante, pues, en una poderosa estrategia conceptual que desplaza el lugar de la Ley asignado por la jurisprudencia hacia la fuente espiritual de toda Ley (aquella de la “razón cósmica”). De esta forma, el hombre no encontrará en la formalización de la Ley el reducto de su obediencia, sino en la espiritualidad de la misma que le excede. En ese sentido, no se trata de una Ley que habrá de aplicarse sobre la vida, sino más bien, será la propia vida la que podrá descu-

³⁶ Ibn 'Arabi *Las iluminaciones de la Meca* Ed. Siruela, Madrid. 2005, p. 36.

³⁷ Sohrawardi, *Shape of Light*, Ed. Fons Vitae, 2006, op. cit. p. 66.

³⁸ Idem. p. 89.

brir la Ley más original de la que ella misma es reflejo y desde la cual ella ha emanado. En este registro se comprende por qué, a diferencia de los cuerpos, el alma carecerá de espacio, toda vez, que no será vista más que como una luz de la Luz, el reflejo del “generador eterno” en cuya absolutez se dispone como el lugar de una Ley más original que toda Ley.

En esa misma línea se inscribe la reflexión de Ibn ‘Arabi cuando, en un decisivo comentario de la Sura 2 aleya 30-34 el místico interpreta: “*De la misma forma en que el hombre es creado como el centro del universo y el microcosmos del macrocosmos, el alma es el centro del ser humano y es el representante del Señor.*”³⁹ El alma es el descentrado centro del hombre, el lugar que recibe las órdenes directas por parte de Dios sin intermediario exotérico alguno, pero si con la venia de sus teofanías. A partir de aquí, Ibn ‘Arabi explicita que lo que está en juego aquí no es más que el problema del gobierno: “*Has de saber que El crea y da órdenes a lo creado (...) Si creemos que el universo es creado por El y gobernado por El y que el alma humana es Su extensión, Su mandato para establecer y mantener el orden de ese universo (...)*”⁴⁰ El alma del hombre no será otra cosa que esa Ley más original cuyo ejercicio mantiene el orden en el universo terrestre. La comparación ibn ‘arabiana redundante en la analogía entre alma y Adán: “*El alma ocupa un lugar tan central en el microcosmos como el de Adán con respecto al macrocosmos: Dios le enseñó a Adán todos Sus Nombres.*”⁴¹ Así como Adán ha sido investido por Dios como *halifa* (sucesor de Dios en la tierra), así también lo es el alma: Adán rige los destinos del macrocosmos exactamente como, de modo especular, el alma lo hace respecto del microcosmos.

Ahora bien, el problema se profundiza cuando Ibn ‘Arabi introduce el problema de los Nombres divinos: según el Qurán (S 2, 31), Dios le habría enseñado a Adán los Nombres de todas las cosas, es decir, (...) *Sus mas bellos atributos, prefiriéndolo antes que a Sus ángeles.*” Según Ibn ‘Arabi, Dios le habría otorgado a Adán el estatuto del primer maestro para que éste enseñara sus Nombres a todos aquellos que no lo sabían. El hombre lleva consigo todos los Nombres de Dios que la lengua árabe puede representar con la primera letra de su alfabeto: *alef*. *Alef* es el grafema que contiene todos los Nombres de Dios. Por eso, *alef* no es más que el silencio radical desde el cual podrá emerger toda palabra: “*Él es el secreto –dice Ibn ‘Arabi- y la apariencia de la primera letra que anuncia el comienzo de la existencia.*”⁴² *Alef* es la manifestación de todos los Nombres de Dios. Pero, en cuanto manifestación, *alef* deja oculta la manifestabilidad de Dios. Esa primera letra anuncia a todas las letras en el silencioso

³⁹ Ibn ‘Arabi *El divino gobierno del reino humano y otros tratados*, Ed. Santiago Arcos, Buenos Aires, 2006, p. 45.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem. P. 49.

⁴² Idem. P. 225.

abismo sobre el que se erigen. Así, en la perspectiva ibn 'arabiana, el primer sonido humano no es más que ese silencio originario con el cual Dios testimonia su total presencia. Solo a partir de dicho silencio que adquiere el estatuto de una negatividad radical o, si se quiere, de un “fundamento negativo”⁴³, es que Ibn 'Arabi podrá pensar el problema del gobierno a partir del carácter infinito del alma: *“Los sufíes piensan lo siguiente: el alma humana, en relación al alma total, es como el gobernante de una ciudad comparado con el rey del reino.”*⁴⁴ La distinción ibn 'arabiana es muy precisa: el “alma humana” se análoga al “gobernante de una ciudad” constituyendo la dimensión que gobierna al mundo; el “alma total” se análoga al “rey del reino” inscribiéndose así como el reducto último de la soberanía. Así, si tuviéramos que emplear una fórmula por nosotros conocida, podríamos decir que el “alma total” reina y el “alma humana” gobierna. De esta forma, así como Dios es “rey del reino” en la forma del “alma total”, el hombre, teológicamente investido bajo el título de *halifa*, es el “gobernante de la ciudad” cuyo ejercicio se desenvuelve en la articulación de un gobierno que, antes que ser del mundo, lo ha de ser del alma como su condición de posibilidad: *“Lo íntimo del corazón –nos indica Jambet- el “secreto del alma” que debe descubrirse y experimentarse cada vez más no es otra cosa que este señorío divino, esta inmanencia divina en el centro del alma. Por eso todas las técnicas que permiten ir hacia Dios son en realidad prácticas que abren el camino del alma y van del sí mismo al sí mismo.”*⁴⁵ Lo divino afincado en “el centro del alma” se abre a través de la *yihad* mayor como el conjunto de prácticas espirituales que permiten ir del “sí mismo al sí mismo” o, en la terminología ibn 'arabiana, desde el “alma humana” hacia el “alma total”.

Ahora bien, que el “alma total” rija los destinos del cosmos y el “alma humana” aquellos de la ciudad implica que, en la mística, el “gobierno de sí” no se planteará necesariamente como una incompatibilidad entre una Ley óptica y una Ley ontológica, en la medida que esta última se articulará como la condición de posibilidad de la primera. En este sentido, la mística no se propone una crítica de la jurisprudencia por sí misma, sino más bien, sólo en la medida en que ésta reduzca la dimensión de la fe exclusivamente al cumplimiento de una norma dejando de lado toda la dimensión espiritual. La mística no deshecha la Ley óptica de la jurisprudencia, sino que intenta circunscribirla en el horizonte más original de su dimensión espiritual. Así, no se trata tanto de la “norma a cumplir” como del “alma a salvar” articulada por la fuerza escatológica proveída por el Espíritu-Ángel. La fuerza espiritual yace como fuente

⁴³ Giorgio Agamben *El lenguaje y la muerte. Un seminario acerca del lugar de la negatividad*. Ed. Pre-textos, Valencia, 2003.

⁴⁴ Ibn 'Arabi, *El divino Gobierno del reino humano*, op.cit. p. 53.

⁴⁵ Christian Jambet op.cit. p. 238.

inagotable de todo cumplimiento normativo. Una fuerza que otorga lo que, en el léxico jurídico denominaríamos bajo el término “legitimidad”. La Ley óptica de la jurisprudencia encontrará su legitimidad en la fuerza espiritual que, en el islam se designa bajo el término técnico de *amr* “orden”, como aquella Ley ontológica propia del Creador: *“La gracia divina es eterna –escribe Rumi- y por ello un millar de llaves hay escondidas entre el kafy el barco del nun.”*⁴⁶ Es preciso recordar que en árabe el término *Kun* (del verbo *kana*, “ser”) designa el imperativo de la creación “se” que, a su vez, remite al pasaje del Qurán que dice: *“Cuando decide algo le dice tan sólo Sé y es.”* (S 3, 48). La “orden” que aquí está en juego es un performativo tal que con su sólo pronunciamiento tienen lugar las criaturas del mundo. De ahí que Rumi explicita que entre la letra *kaf* (primera letra árabe del término *kun*) y la letra *nun*, simbolizada por un barco no sólo por su grafema, sino también, por el encargo de conducir y llevar a cumplimiento, perviva “un millar de llaves” que, al modo de varios umbrales, resguardan el misterio de la omnipotencia divina. La “orden” no es más que esta Ley ontológica que, sin más contenido que el de un imperativo, impregna de vida a toda Ley óptica. Sin embargo, esta “orden” no podrá funcionar, y por tanto, no podrá articularse como “orden”, si no hay un agente que pueda efectivizar su espectralidad. El lugar del Espíritu-Ángel tendrá dicha función, en la medida que revela el mensaje de Dios al hombre (*tanzil*) y, a su vez, conduce al hombre a su redención espiritual (*ta’wil*).

4.3.- No será, pues, la simple formalización de la Ley la que se impondrá sobre la vida, sino más bien, será la vida la que descubrirá en su propio seno, una Ley más original. Y el paso entre un lugar y otro será operado por el Espíritu-Ángel que conducirá los destinos del “alma humana” hacia aquellos del “alma total” a través del conocimiento. Con ello, se articula una crítica a la simple formalización de la Ley sostenida por la jurisprudencia (el mundo) y, a la vez, una revitalización de la misma a la luz del encuentro con la potencia de su legitimidad (el Espíritu): *“No sería cosa segura este mundo de tal forma –escribe Ibn ‘Arabi- incluso con las buenas nuevas con las que el hombre cuenta, sino el lugar donde mermen sus dichas por la imposición de la Ley. Desde el momento en el que ésta cesa, sustituida en el discurso del Legislador por la orden, la prohibición deja de tener peso sobre el fiel. Queda sólo el miedo reverencial a la contemplación divina.”*⁴⁷ El movimiento excepcionalista que suspende la Ley óptica se traduce aquí en la transfiguración de las pasiones que convierten al “miedo” por la “imposición de la Ley” al “miedo reverencial” que no es más que la conmoción experimentada por el hombre hacia la contemplación divina. El paso de un momento a otro implicará la suspensión de la Ley óptica, aquella de la

⁴⁶ Rumi, *Poemas sufíes* op. cit. p. 48

⁴⁷ Ibn ‘Arabi, *El esplendor de los frutos del viaje*, op. cit. p. 166.

jurisprudencia y sus juristas, por la Ley ontológica, aquella “orden” entendida como la donación espiritual ofrecida por la palabra de Dios. Suspensión de la Ley óptica en favor del “Espíritu” de una Ley ontológica que coincidirá enteramente con la ex-timidad de su *mysterion*. Entre la una y la otra estará el Espíritu-Ángel como un verdadero operador soteriológico que, en la teología aparecerá vestido bajo la figura del Ángel Gabriel, y en la filosofía, en la forma de la Inteligencia Agente, pero que en la mística llevará un *plus* que hace que su operación no se restrinja a un simple mensajero (Ángel Gabriel) como piensan los teólogos, ni tampoco se despliegue como un *nous* (Inteligencia Agente) como plantean los filósofos, sino que se presentará como el ejercicio de una teúrgia a través de cuya fuerza escatológica podrá “salvar al alma” conduciendo así al alma del hombre hacia la restitución de su pleroma yendo más allá del conflicto entre la teología y la filosofía que parecía plantearse como irreconciliable. Así, sólo porque en la mística la angelología se inviste en la forma de una pneumatología es que ésta se proyectará en lo que Corbin denominaba una “pedagogía angélica” a través de cuya transfiguración espiritual, la existencia misma del sujeto será capaz de ligarse a una cierta verdad (la Ley ontológica).

En el *Relato del exilio occidental* Sohrawardi va describiendo esa transfiguración cuando un hombre, que inicialmente habita en Occidente, se encuentra con su Ángel quien lo reconducirá hacia el Oriente. Pero, como bien advirtió Henry Corbin, las categorías sohrawardianas de Oriente y Occidente no han de considerarse categorías ni geográficas ni geopolíticas, sino ante todo, metafísico-espirituales. Occidente designará la experiencia de la alienación del hombre respecto de su esencia espiritual, hallándose enteramente prisionero del mundo y de su cuerpo. Oriente designará, en cambio, la tierra originaria en la que el alma del hombre, que inicialmente se hallaba prisionera de su cuerpo, encuentra su salvación a través de un movimiento de retorno hacia su pleroma. Así, el paso de Occidente a Oriente estará dado por un Espíritu-Ángel que tendrá por función instruir al hombre acerca de sus propias potencialidades espirituales en razón de remitirse a esa Ley ontológica en la que el hombre se encuentra con su Oriente. La descripción de dicha instrucción espiritual como la realización de un viaje en el que, progresivamente, el alma del hombre se elevará un grado más rumbo a su propia esencia: “*Salí de las grutas –describe el relato- y las cavernas, acabé con los vestíbulos: me dirigí directamente hacia la Fuente de la Vida. Percibí los peces que estaban reunidos en la Fuente de la Vida, gozando de la calma (...) Esta elevación de montaña –pregunté- ¿cuál es? ¿Qué es esa gran roca? (...) El pez me dijo: - Esto es lo que deseaste tan ardientemente; esta montaña es el monte Sinaí y esta roca es el oratorio de tu padre.*”⁴⁸. A partir del exilio occidental, simbolizado en

⁴⁸ Sihaboddin Yahya Sohrawardi *El Relato del exilio Occidental Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*. Ed. Trotta, Madrid, 2002. pp. 131-132.

la forma de las grutas y la caverna, el alma del hombre encuentra al Espíritu-Ángel que la conduce directamente hacia el Oriente como la Fuente de la Vida. Allí, el hombre pregunta “¿Qué es esa gran roca?” Y le responden que es el Sinaí, es decir, el pleroma como aquél lugar al cual el alma deseaba volver “ardientemente”. El alma ha sido reconducida a su origen. Lejos ya de Occidente, se prepara para llegar a Oriente. El Espíritu-Ángel ha abierto al hombre el conocimiento capaz de hacer retornar al alma a su pleroma: “*Las almas puras* –escribe Sohrawardi en otro lugar- *retornan a su Creador Quien es victorioso sobre los cuerpos humanos que conducen a las fuerzas oscuras, Quien destruye las imágenes de oscuridad y Quien ha creado al hombre en la mejor y más noble forma. Ellos se vuelven vecinos de Allah.*”⁴⁹ Sólo en virtud de dicho movimiento de apocatastásis, esto es, de la restitución salvífica de su pleroma original, las almas encuentran su salvación haciéndose “vecinas de Allah” obedeciendo a esa Ley ontológica que permite vitalizar a la simple Ley óptica de la jurisprudencia. Volver a la Fuente de la Vida, al Oriente, a la Ley ontológica será un proceso de transfiguración espiritual en que la Ley óptica remitirá a su excepcionalidad en función de encontrar, más allá de sí misma, la legitimidad que le otorga el poder espiritual.

4.4.- A esta luz, habría que detenerse sobre la aguda interpretación ibn ‘arabiana de la tradicional afirmación sufi según la cual: “*El que se conoce a sí mismo conoce a su Señor*”. ¿Qué indica ese movimiento de introspección que, sin embargo, termina remitiendo a un conocimiento de lo divino? Al respecto, Ibn ‘Arabi interpreta: “*Estas palabras significan que ciertamente tú no eres tú y que tú –sin ser tú- eres Él. Él no está dentro de ti; ni tú estas dentro de Él. Él no te excluye; ni tú eres excluido de Él. Cuando se dirigen a ti y te llaman tú, no pienses que existes (...) pues nunca has existido, ni existes, ni nunca existirás. No has entrado en Él, ni Él en ti. (...) Sin tener identidad alguna, eres Él, y Él es tú. Si sabes que eres nada, verdaderamente conoces a tu Señor.*”⁵⁰ El denso pasaje que Ibn ‘Arabi nos ofrece aquí quizás se podría formular así: conocerse es conocerlo. “Conocerse” está lejos de significar el proceso por el cual un sujeto psíquico sustancial se afirma a sí mismo para designar un movimiento cuya introyección redundante en la paradoja se ser una abertura hacia lo Otro que nos constituye. En otros términos, “conocerse” designa a un conocimiento que sale de su yo fenoménico (“el alma humana”) para ingresar en el yo trascendental (el “alma total”). Por eso “conocerse a sí mismo” no redundante en la célebre fórmula cartesiana del *pienso, luego soy*, sino más bien, en aquella de *pienso, luego Él es*. De la Ley óptica a la Ley ontológica, del Occidente al Oriente, del “yo fenoménico” al “yo trascendental”, conocerse designará un conocimiento radical que, por serlo, será capaz de

⁴⁹ Sohrawardi, *The Shape of light* op. cit. p. 91.

⁵⁰ Ibn ‘Arabi, *Divino Gobierno*, op. cit. pp. 226-227.

elevant al alma hacia su pleroma. En este sentido, no se trataría ni del “yo” ni del “tu” (dos figuras simétricas que expresan la misma relación imaginaria), sino de la impersonalidad de un “Él” que, como una tercera persona asume la forma de un yo trascendental que excede a todo yo fenoménico. Sólo en “Él” el alma del hombre podrá ser capaz de salir de su “exilio occidental”.

5. El Espíritu-Ángel⁵¹

5.1.- “Arif” es el término árabe que traduce al griego “gnosis”. Pero “arif” no es un conocimiento cualquiera. En principio, no lo es del mundo. Más bien, el conocimiento que se juega aquí implica varios niveles de complejidad en los que el yo fluye entre ellos. Así, por ejemplo, en la perspectiva de Ibn ‘Arabi, el conocimiento que aquí está en juego es extraño a los teólogos porque sus conocimientos carecen de la dimensión espiritual que, según el místico murciano, “(...) *está más allá de la indagación intelectual*”⁵². En este plano, según Ibn ‘Arabi escribe en *Las iluminaciones de la Meca*, las ciencias tendrán tres niveles.

El primero, será el “conocimiento del intelecto” que designa todo aquél que funciona ya sea por la evidencia inmediata, ya sea por la indagación de una demostración. El “equivoco” de esta categoría es propio del “pensamiento discursivo” que redundante tanto en juicios falsos como verdaderos. Pensamiento que, evidentemente, remite tanto a la teología y su dialéctica racional como a la filosofía y su sabiduría mundana.

El segundo, será lo que Ibn ‘Arabi denominará el “conocimiento de los estados”, que proviene de la experiencia inmediata propia de los sentidos: “(...) *el placer del coito, el deseo ardiente, la emoción súbita, el anhelo (...)*” –dice Ibn ‘Arabi. Pero los

⁵¹ No hay que olvidar que la apuesta islámica por el ángel Gabriel es una apuesta en torno a la articulación de una economía del poder. Ello, porque en árabe el nombre *yibril* responde a la estructura consonante *y-b-r* cuyos diversos sentidos remiten al poder, a la omnipotencia o a la soberanía. Como bien advierte Olga Lizzini, no constituye una cuestión menor el desplazamiento operado en la angelología musulmana desde el ángel Miguel, que la angelología judía había caracterizado bajo las consonantes *m-l-k* que designaba “al que es como Dios”, por el ángel Gabriel que remitirá a la estructura consonante árabe antedicha. Con dicha sustitución será el ángel Gabriel y no el ángel Miguel, el que pasa a ocupar el más alto grado en la jerarquía celestial, se inviste de arcángel. De esta forma, el ángel Gabriel se torna en el islam “el que es como Dios” constituyéndose así, en el supremo poder sobre la tierra. La estructura consonante del ángel Gabriel nos da una pista a partir de la cual podemos pensar su relación para con la noción de Espíritu Santo: si éste se define como la fuerza operativa de Dios, entonces su definición no hace más que coincidir con la función de Gabriel, según el trilitero consonante en el que se fragua. Asumiendo la función del “qué es como Dios” el Ángel Gabriel se asimila, entonces, a la función de Espíritu Santo heredada desde la mentada tradición “gnóstica”.

⁵² Ibn ‘Arabi *Las iluminaciones de la Meca*, op. cit. p. 56.

“equivocos” de este nivel de conocimiento redundan en la imposibilidad de no salir de la sensibilidad quedando prisioneros de ella.

Se advierte que los dos niveles antedichos responden al intelecto y a la sensibilidad respectivamente. Sin embargo, en esa dicotomía se escombra un tercer y último nivel de la ciencia que Ibn 'Arabi denomina la “ciencia de los secretos” y que se define por ser un conocimiento supra-intelectual: “*Es el conocimiento que infunde el Sopro del Espíritu Santo en el corazón siendo peculiar a los profetas y de los Amigos de Dios.*”⁵³ La clave de la “ciencia de los secretos” es la de configurar un conocimiento que “infunde el sopro del Espíritu Santo” en medio del corazón. La infusión de dicho sopro sobre profetas y “amigos de Dios” (santos, y místicos en general) les permitiría a éstos, elevarse espiritualmente en razón de alcanzar la máxima proximidad divina. Decisivo resulta aquí, el que dicha infusión se articule en razón del Espíritu-Ángel a través de cuyo sopro se implementará una pedagogía angélica que conducirá al hombre hacia su redención espiritual. Una pedagogía que, según Rumi, prepara al alma a través de la oración: “*(...) para el anonadamiento en Dios y la pérdida de conciencia. Así que todas las formas permanecen en el exterior y ya no hay sitio entonces en el alma ni siquiera para Gabriel, que es espíritu puro.*”⁵⁴ Una pedagogía como ésta implica concebir al conocimiento como una verdadera *epoché* de las formas. Así como para Ibn 'Arabi se trata de suspender la “imposición de la Ley” para Rumi se trata de suspender todas las formas pre-constituidas presentes en el alma del hombre vaciándola en razón de convertirla en el receptáculo que se abre para recibir el Sopro divino. En esta misma vía Sohrawardi escribe: “*Así, será con una luz repentina y rápida iluminación que se abstrae a los sensibles (...)*”⁵⁵ El conocimiento salvífico implica una *epoché* capaz de “abstraer a los sensibles” en razón de vaciarse de toda forma como una implosión tal, que el alma del hombre queda anonadada por la luz divina: “*¿Qué puedo hacer, oh musulmanes? –escribe Rumi en uno de sus poemas- pues no me reconozco a mí mismo. No soy cristiano, ni judío, ni mago, ni musulmán. / No soy del Este, ni del Oeste, ni de la tierra, ni del mar (...) No soy de la tierra, ni del agua, ni del aire, ni del fuego. No soy del emperio, ni del polvo, ni de la existencia, ni de la entidad. / No soy de la India, ni de China, ni de Bulgaria, ni de Grecia. No soy del reino de Irak, ni del país de Khorasan. / No soy de este mundo ni del próximo, ni del Paraíso, ni del Infierno, No soy de Adán, ni de Eva, ni del Edén, ni Rizwan. / Mi lugar es el sin lugar, mi señal es la sin señal. No tengo cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.*”⁵⁶ El texto de Rumi nuevamente nos muestra qué tipo de conocimiento está aquí en juego: un conoci-

⁵³ Idem, p. 57.

⁵⁴ Yalal Al Din Rumi *El libro interior*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996 p. 36.

⁵⁵ Sohrawardi, *The shape of light*, op. cit. p. 99.

⁵⁶ Rumi *Poemas sufíes*, op. cit. pp. 44-45.

miento que es, a la vez, una experiencia que tendrá como efecto el descentramiento del yo fenoménico expresado en el momento en que Rumi acusa recibo de un extrañamiento respecto de sí mismo y, de esta forma, hace la experiencia de una desubjetivación radical. Así, gracias a la interdicción del Espíritu-Ángel, el alma (ya no el hombre) comenzará su periplo espiritual (la *tariqa*) hacia el “lugar sin lugar” en el que toda realidad mundana queda enteramente suspendida en favor del *mundus imaginalis* en el que el alma termina por anudarse al “alma del Amado”. La misma distinción ibn ‘arabiana entre “alma humana” (identificada a la figura de un gobernante) y “alma cósmica” (que se identificaba con la soberanía de un rey) tiene lugar en Rumi donde ya no es el yo fenoménico quien habla sino la inmensa extrañeza del yo trascendental del Amado.

5.2.- Quizás, no haya una mejor caracterización de ello que el breve texto de un autor persa anónimo que dice seguir los pasos de su maestro Sohrawardi titulado *El rumor de las alas de Gabriel*. En él, se describe con perfección el carácter del Espíritu-Ángel que aquí nos interesa subrayar. Comienza el relato cuando un hombre cuenta cómo es que en medio de una noche oscura en que reinaba la “tiniebla” ha encendido una vela y “presa de la inquietud” ha podido salir hacia su “templo interior”. De allí en adelante, el hombre indica que, una vez cerrada la puerta, vio a diez sabios que formaban un “orden jerárquico ascendente” frente a los cuales “(...) *se apoderó de mí el estupor que perdí el uso de la palabra. Presa de un temor inmenso y temblando de pies a cabeza (...) Paso a paso comencé a avanzar*”⁵⁷ La vía espiritual se inicia precisamente allí donde, experimentando la radicalidad de un éxtasis en la que reina el estupor y se pierde el “uso de la palabra”, el hombre se encuentra frente al orden angélico. No obstante el “temor reverencial” que experimenta el hombre frente a estos seres, se dispone a entablar una conversación tal que uno de ellos, que el texto denomina como “el sabio”, afirma: “*Somos una cofradía de seres inmateriales. Todos nosotros venimos desde el país del no-donde*”⁵⁸. Un lugar más allá de todo lugar conocido –entiéndase, en el *intermezzo* abierto entre cielo y tierra, en lo que Corbin denominaba *mundus imaginalis*- habitan estos seres. El hombre ha ingresado a una zona irreductible a toda “idea” de la mente y a todo dato del mundo, una zona que, como decía Rumi, era un “lugar sin lugar” y que, por serlo, funcionará como puente entre el descenso de la revelación y el ascenso espiritual del hombre. Será aquí que, frente a las dudas que asaltan al hombre en esta visión, el sabio plantea: “(...) *en la situación en que te encuentras tú y tus semejantes, no estáis en condiciones de entrar en relación con ellos. Yo soy su intérprete (...)*”⁵⁹ La situación mundana propia del yo

⁵⁷ Sohrawardi *El encuentro con el ángel*, op. cit. p. 74.

⁵⁸ Idem, p. 75.

⁵⁹ Idem, p. 76.

fenoménico hace imposible entrar en relación con el “país del no-donde”. Para ello, hace falta una preparación espiritual, una pedagogía en la que el mentado Espíritu-Ángel (el “sabio”) operará como el umbral hermenéutico entre los dos mundos.

A partir de aquí, el diálogo se intensifica cada vez más, hasta que el hombre le pide al Espíritu-Ángel, que le enseñe el Verbo de Dios. Así, el Espíritu-Ángel le enseña una tablilla que lleva inscrita un “alfabeto maravilloso” con el cual el hombre podrá descifrar el sentido oculto de las suras quránicas. Como en la cábala judía, la “ciencia de las letras” que el Espíritu-Ángel enseña al hombre aquí, permitirá a éste acceder a los secretos del Verbo de Dios. Con ello, tiene lugar la elevación espiritual y la pedagogía angélica va cumpliendo paso a paso su cometido. Así, mientras el hombre se maravillaba con las “significaciones secretas” del Verbo de Dios enseñadas, el hombre formula al Espíritu-Ángel una pregunta enteramente ontológica: “¿cuál es, pues, la constitución de las cosas?”⁶⁰ Frente a dicha pregunta, el sabio responde: “Sabe que el Dios Altísimo tiene un cierto número de Verbos mayores, que emanan del resplandor de su augusta Faz. Esos Verbos forman un orden jerárquico. La primera luz que emana es el Verbo supremo (...) Su relación con los otros Verbos, en cuanto luz y esplendor epifánico, es semejante a la relación del Sol con los otros astros (...) Ésos son los Verbos perfectos. El último de esos Verbos es Gabriel y los espíritus humanos emanan de ese último Verbo, tal como lo dice nuestro Profeta en un largo **hadith** referente a la profunda naturaleza inicial del hombre: “Dios envía un ángel que insufla espíritu en Él.”⁶¹ La constitución de las cosas proviene desde la emanación que va desde el primer Verbo hasta el último, el cual, el relato identificará con el ángel Gabriel.

Pero, más aún: en cuanto último de los Verbos perfectos, el ángel Gabriel constituye la fuente desde la cual emanan los hombres que, según el *hadith* citado y de un modo similar al planteamiento de Ibn ‘Arabi, Dios envía a un ángel quien “insufla Espíritu” en el hombre. Por esta razón, el propio Sohrawardi define a dicho Espíritu de la siguiente manera: “Ahora bien, ese Espíritu, ese Verbo, es Gabriel. También Jesús es llamado Espíritu de Dios (*Ruh Allah*). Además, es llamado “Verbo” y también “Espíritu”, según dice este versículo: “En verdad Cristo, hijo de Maryam, es el Enviado de Dios, su Verbo que él proyectó en Maryam, un Espíritu emanado de él” (4,169). El versículo lo llama por tanto a la vez, “Verbo y Espíritu”⁶². La insistencia en la identificación entre “Verbo” y “Espíritu” permite a Sohrawardi indicar la naturaleza de la fuerza que aquí está en juego. En cuanto “Verbo” (*kalimat*, “palabra”), el Espíritu no es más que un sople emanado directamente de Dios, Su Palabra. Y como tal, la palabra divina no

⁶⁰ Idem. p. 81.

⁶¹ Idem. pp. 81-82.

⁶² Idem. pp. 82-83.

adquiere un carácter referencial, sino enteramente performativo. En este sentido, la triple identificación entre “Verbo”, “Espíritu” y “Ángel Gabriel” permite elevar a este último en la forma de un “intérprete” cuya enseñanza redundante en la teúrgia que conduce al hombre a esa Ley ontológica en la que se juega su Oriente. Así, el Ángel Gabriel no es simplemente quien revela exotéricamente el Qurán a Muhammad, sino también, aquél desde el cual serán emanadas todas las cosas del mundo, incluido el hombre quien podrá dejarse conducir por esta misma fuerza hacia su verdad espiritual. Más aún: siguiendo al Qurán en el que se describe a Jesús como un Enviado (*Rasul*), junto a Moisés y a Muhammad, el anónimo autor persa caracteriza a Jesús como un “Espíritu” emanado del propio Dios y, con ello, inscribe a los Profetas y Enviados en la historia de la santidad⁶³. Que la figura de Jesús no adopte la forma de una cristología encarnada como la que se instituyó en el Concilio de Nicea en el 325, plantea a éste en la forma de un “Verbo” que, si bien hace posible que la divinidad incida en la historia, ésta pueda resguardar su consistencia plenamente divina, sin necesariamente identificarse con la historia del hombre. Con ello, la mística conserva la naturaleza divina de lo divino (incluso cuando ésta pueda descubrirse en la misma inmanencia de las criaturas del mundo) haciendo imposible la articulación de una “filosofía de la historia” y conservando para sí, una dimensión propiamente meta-histórica⁶⁴. Así, que Jesús sea un “Verbo” y no una “Persona” significa que éste lleva consigo sólo la perfección de la naturaleza divina, a

⁶³ Resulta central subrayar que Jesús es concebido por el Islam como uno de los grandes Profetas que, tal como Moisés y Muhammad pudo establecer en un texto la radicalidad del mensaje divino. En este sentido, Jesús no es el “Hijo de Dios” según plantea el dogma niceno del año 325 en adelante. Véase, por ejemplo: *“Gente de la escritura! No exageréis en vuestra religión. No digáis de Dios sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y Su Palabra, que Él ha comunicado a María, y un espíritu que procede de Él ¡Creed, pues, en Dios y en Sus Enviados! ¡No digáis tres! ¡basta ya, será mejor para vosotros! Dios es sólo un Dios. ¡Gloria a Él! Tener un hijo...Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra...¡Dios basta como protector!”* (S 4, 171). Como se ve, el pasaje quránico es explícito en esta materia: el principio del *tawhid*, según el cual, “no hay mas Dios que Dios”, ha de conservarse al punto de proclamar al unicidad indiscutible de Dios, antes que cualquier asomo de un “Hijo” o una Trinidad. Dios mismo –dirá el mismo Qurán en otros pasajes– no “engendra” ni es “engendrado”.

⁶⁴ En su lúcido estudio acerca del “Profeta José” Massimo Campanini concluye: *“In conclusione, la tesi complessiva sostenuta in questo libro é que mentre nel Giudaismo Dio cresce nella storia e si fa consapevole di se stesso attraverso l’Israele storico (...), nell’Islam Dio é Egli stesso storia. Se nell’ebraismo la Bibbia é storia, il Corano, d’altro canto, non é storia (...) ma é nella storia.”* Así, según Campanini, si el Dios judío crece en la historia haciéndose consciente de sí mismo a través del pueblo histórico de Israel, el Dios islámico se constituye él mismo como historia puesto que no requiere de un pueblo en particular. Quizás, lo que parece sugerir la tesis de Campanini es que el Dios islámico se configura a partir de una “introyección” de ese pueblo de Israel para convertirse él mismo en “histórico”. Así, el Qurán se presenta como un texto muy diferente a la Biblia, porque si esta última se presenta como una reconstrucción retrospectiva, el Qurán es una narración en un presente a-temporal que abre a una nueva historia. En: Massimo Campanini 65. Ed. Morcelliana, Brescia, 2007, p. 111.

diferencia de la nomenclatura cristológica, que al introducir la naturaleza carnal en la Persona de Jesús, despliega su soberanía bajo la rúbrica de una *oikonomía* ⁶⁵.

Ahora bien, el “rumor” de las alas de Gabriel es un sonido enteramente creador que se articula en razón de la naturaleza de las dos alas que le componen: “*Sabe que Gabriel tiene dos alas –enseña el sabio al hombre- Está el ala derecha, que es luz pura. Esta ala es, en su totalidad, la única y pura relación del ser de Gabriel con Dios. Y está el ala izquierda, sobre la que se extiende una cierta marca tenebrosa (...) esta marca tenebrosa es su poder-ser, que tiene un lado vuelto hacia el no-ser (puesto que es **eo ipso** poder-no-ser). Cuando consideras a Gabriel en cuanto a su acto de ser por el ser de Dios, su ser tiene la cualificación del ser necesario (...) Pero cuando lo consideras en cuanto al derecho de su esencia en sí misma, ese derecho es también un derecho al no-ser, pues ese derecho está unido al ser que no es en sí mismo más que poder-ser (y **eo ipso** poder-no-ser).*”⁶⁶ Siguiendo muy de cerca la ontología aviceniana, el anónimo autor de este texto caracteriza a Gabriel en base a dos alas. El ala derecha se desenvuelve en la forma de la luz que corresponderá a la figura ontológica del “poder-ser”. El ala izquierda se despliega desde la oscuridad de lo tenebroso en la que se juega un “poder-no-ser”. El aleteo de las alas tendrá como resultado la emanación de todas las cosas. Pero, en la medida que Gabriel no es más que un poder que puede tanto ser como no ser, todo paso al acto estará atravesado por una falla constitutiva, toda creación (poder-ser) llevará consigo una descreación (poder-no-ser) que sólo en la apocatástasis podrá ser enteramente restituida a su pleroma. En su estatuto de última inteligencia emanada, desde la vibración de su “rumor” tendrán lugar todas las cosas. Sin embargo, éstas últimas no serán creadas perfectas y en acto, sino que un velo de sombra será derramado en ellas en razón de plasmarles la posibilidad de su salvación⁶⁷. Así, sólo en cuanto el poder-no-ser perviva al interior de lo creado (esa falta constitutiva que orientará a la criatura hacia lo Uno), todas las criaturas estarán atravesadas por el “deseo” de su apocatástasis que, como tal, restituirá el carácter potencial del hombre en la propia inteligencia divina desde el momento en que el Espíritu-Ángel agite sus alas y haga vibrar su “rumor”.

5.3.- Publicada en Belén alrededor del año 390 por Jerónimo, el *Tratado sobre el Espíritu Santo* escrito por Dídimo el ciego, puede ser una de las piezas fundamentales para identificar la naturaleza del “Espíritu Santo” que puede servir como una matriz o una grilla de inteligibilidad para caracterizar el modo en que el Espíritu Santo va a operar en la mística islámica. Seguimos, pues, la tesis de Corbin, según la cual, la irrupción

⁶⁵ Giorgio Agamben *Il Regno e la Gloria* op.cit. Véase: Oscar Cabezas *Postsoberania*. Ed. La Cebra, Buenos Aires, 2013.

⁶⁶ Sohrawardi *El Relato del exilio occidental* op.cit. p. 85.

⁶⁷ Véase Giorgio Agamben *Bartleby o de la contingencia* En: Deleuze, G, Agamben, G, Pardo, J-L *Preferiría no hacerlo*. Ed. Pre-textos, Valencia, pp. 93-136.

de la gnosis en el seno del islam perpetuaría una antigua tradición gnóstica que se habría expandido a todas aquellas tendencias cristianas que, en virtud del Concilio de Nicea, habrían sido calificadas de “herejes”; entre ellas, el origenismo, desde cuya cantera escribe Dídimo el Ciego⁶⁸. En efecto, una vez señalado que éste es una sustancia incorporea e inmutable, Dídimo afirma que el Espíritu Santo “dispensa los dones divinos” o, lo que es igual, “santifica”, es decir, ejerce un poder en la forma de un enunciado performativo que, utilizando un sintagma propuesto por Fabián Ludueña, podríamos llamar la “fuerza operativa de Dios”⁶⁹. Su rol santificador lo hará situarse en la forma del “sello de Dios” que, estando por sobre las criaturas (pues es una sustancia increada), comportará una diferencia ontológica respecto de los ángeles: “*Ciertamente –escribe Dídimo– en el Evangelio a los ángeles se les llama santos, cuando el Salvador anuncia que el Hijo del Hombre vendrá en su gloria, en la del Padre y en la de los santos ángeles. (...) En realidad –comenta Dídimo– los ángeles son santos por la participación del Espíritu Santo (...) Si, pues, los ángeles no son santos por su propia naturaleza, sino por participación de la Trinidad Santa, hay que deducir de ahí que la naturaleza de los ángeles es distinta de la de la Trinidad. En efecto –continúa Dídimo– como el Padre que santifica es distinto de aquellos que son santificados, y el Hijo es diferente de aquéllos a los que él hace santos, así también el Espíritu Santo es de una sustancia distinta de la de aquellos que santifica por medio de la donación de sí.*”⁷⁰ Los ángeles no pueden ser por sí mismos santos. Sólo se volverán tales por su “participación en la Trinidad Santa” o, lo que es igual, por el influjo “santificador” ejercido por el Espíritu Santo que participa en ella como el “sello de Dios” que será sustancia común entre Padre e Hijo⁷¹.

Ahora bien, ¿qué ocurrirá con la noción de Espíritu Santo en un discurso, como el del islam, en la que se afirma un monoteísmo radical, lejos de cualquier Trinidad? La clave será advertir cómo es que, al igual que el planteamiento origenista de Dídimo, en la mística islámica, si bien, habrá una diferencia entre Espíritu Santo y gran parte de los ángeles, sólo el arcángel Gabriel será completamente identificado a su figura. Así, a

⁶⁸ Henry Corbin *La paradoja del monoteísmo*. Ed. Losada, Buenos Aires, 2003.

⁶⁹ Fabián Ludueña op.cit.

⁷⁰ Dídimo el ciego *Tratado sobre el Espíritu santo* Ed. Ciudad Nueva, Madrid, pp. 53-54.

⁷¹ La misma distinción propuesta por Dídimo, según la cual, el Espíritu Santo es increado a diferencia de las criaturas, Atanasio de Alejandría escribe: “*Si por la participación del Espíritu nos convertimos en partícipes de la naturaleza divina, sería un loco quien dijera que el Espíritu es de naturaleza creada y no de la de Dios. Por eso, en los que Él se hace presente, se divinizan. No hay duda que si diviniza su naturaleza es la de Dios.*” Es clave insistir sobre el punto: la teología presente en Dídimo y Atanasio subrayan la dimensión “divinizante” o “santificante” del Espíritu Santo, es decir, que éste comportará una fuerza tal que será capaz de hacer participar a las criaturas en la naturaleza divina. Esta idea de que el Espíritu Santo es increado y que, por medio de él se logra participar de la divinidad, permanecerá intacta en el Islam en el que el Ángel Gabriel será espiritualizado en función de garantizar la eficacia de su acción. En: Atanasio *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo* Ed. Ciudad Nueva, 2007, p. 108.

diferencia de la grilla que ofrece Dídimo, la mística islámica identificará al Espíritu Santo con el arcángel Gabriel. La espiritualización del arcángel Gabriel es la operación a través de la cual la mística promueve la “divinización del hombre”, es decir, la elevación espiritual de éste en base al modelo angélico. De ahí que sea relevante la caracterización que hace Dídimo al identificar en el Espíritu Santo la función “santificante”. Así, la identificación entre arcángel Gabriel y Espíritu Santo permite a la mística situar a este ángel no sólo en la función de la revelación (*tanzil*), sino también, en el ejercicio de una conducción del alma del hombre hacia su redención espiritual (*ta'wil*). Así, al identificar al arcángel Gabriel con el Espíritu Santo, la mística hace posible la divinización del hombre⁷². Por eso, para la mística, resulta decisivo retomar la figura de este Espíritu-Ángel presente en ciertas suras quránicas como la que citamos en nuestro epígrafe, en virtud de lo cual será posible desplegar la “fuerza operativa de Dios” o, lo que es igual, aquello que la sociología política contemporánea ha denominado el poder simbólico⁷³. En este sentido, sólo porque la mística islámica se hace cargo de la figura del Espíritu-Ángel podrá articular una forma de ejercicio del poder de carácter místico en que ya no estará en juego el simple simulacro del poder, sino más bien, el poder del simulacro, es decir, un poder tras cuyos efectos no hay más que la incognoscibilidad de lo Uno. Hasta qué punto podríamos situar esa tecnología mística del poder para trazar una genealogía de la “sociedad del espectáculo” es algo sobre lo cual no podemos extendernos aquí, salvo dejar planteada la pregunta⁷⁴.

La coincidencia entre angelología y pneumatología en la mística islámica hace que Gabriel no sea un simple ángel sino más bien, la fuerza operativa de Dios que, en tanto podrá salvar el alma bajo la estrategia del *ta'wil*, necesariamente estará investido de la figura del Espíritu Santo. Con ello, todo mensaje, signo o poder que provenga de Dios encontrará su “sello”, es decir, adquirirá una fuerza santificante en la que los mortales serán marcados por la fuerza “excepcional” de la inmortalidad. Así, más allá de los teó-

⁷² Ahora bien, respecto del término “Espíritu santo” éste comporta en árabe la palabra Ruh que designará literalmente “soplo”, “espíritu”, “alma”, “ánimo”, y otros términos similares. Véase Corriente, 1993.

⁷³ Fabián Ludueña op.cit.

⁷⁴ En este sentido, se podría pensar que la época del “simulacro” que es nuestra modernidad encontraría su génesis en la penetración de las diferentes versiones de la mística (cristiana, islámica, judía) en las respectivas ortodoxias. Porque si es cierto que los medios de comunicación han llegado al extremo de confundir los medios con los fines, como sugiere Guy Debord, ello significa que tras la apariencia no hay mas nada. Exactamente como la mística lo indica: tras la teofanía no habita mas que la irrepresentabilidad de lo Uno. Mi sugerencia es que, a diferencia de Agamben, para quien la génesis de la “sociedad del espectáculo” habría que buscarla en la angelología, ésta genealogía no podría prescindir de un análisis de las derivas “gnósticas” que penetraron a las ortodoxias y donde la cuestión del Espíritu Santo quizás resulte crucial. Véase, Guy Debord *La sociedad del espectáculo* Ed. Pre-textos, Valencia, 2003, Jean Baudrillard *Cultura y Simulacro* Ed. Kairós, Barcelona, 2007; Mario Perniola *La sociedad de los simulacros* Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

logos (que habla del Ángel Gabriel sólo en relación al tanzil), más allá de los filósofos (que abordan la figura de la Inteligencia Agente en relación al eterno orden del mundo), y más allá de la jurisprudencia (que se engarza en el saber teológico), la mística se enfocará en el alma antes que en los cuerpos, en los símbolos antes que en las normas. Ello no significa que abandone a los cuerpos o a las normas, mas los inviste de una espiritualidad que les transfigura enteramente. De esta forma, si el ejercicio de la jurisprudencia pretende orientarse a la conducción normativa de los cuerpos sin, necesariamente, conducir a las almas, la mística operaría con el movimiento exactamente contrario: se trataría, pues, de conducir las almas sin conducir a los cuerpos o, más exactamente: para desprenderse de ellos. En este sentido, toda la tradición gnóstica –incluida la islámica que aquí presentamos– puede ser concebida como una verdadera tecnología del poder orientada a cesurar a la vida en la dualidad entre alma (*bíos*) y cuerpo (*zoé*), a través de la interdicción del Espíritu-Ángel como su dispositivo más eficaz. En eso consiste la divinización del hombre: la cesura del cuerpo del hombre respecto del alma a través de una pedagogía estrictamente espiritual, su *Yihad* mayor. El resultado de dicha operación será la “divinización” o “santificación” del hombre que, en la tradición mística del islam remitirá a un solo término: el “hombre perfecto” (*al insan al kamal*) cuya perfección consiste en el “gobierno de sí”⁷⁵. Gobernarse a sí mismo en la forma de la divinización del hombre significará investirlo de la fuerza operativa del Espíritu Santo (“santificarlo”) y, con ello, desprender su alma de la simple finitud de su cuerpo. Así, el Ángel no se proyecta como el agente de una posible secularización (es decir, como aquél que lleva a tierra los preceptos del cielo), sino a la inversa, como el agente de la salvación que, como advirtió Corbin, resguardaría al monoteísmo de recaer en la “idolatría metafísica” de la que, originalmente, éste habría constituido su crítica⁷⁶. Como bisagra, el Espíritu-Ángel no sólo permitirá la circulación descendente (*tanzil*) de la revelación, sino también aquella ascendente (*ta’wil*) de la salvación. Con ello, la acción propiamente mesiánica del Espíritu-Ángel consistiría en la suspensión de toda forma óptica en razón de abrir el alma del hombre como un receptáculo capaz de anonadarse frente al “Oriente” que los versos de Rimbaud parecen haber tocado.

Marzo, 2013.

Rodrigo Karmy Bolton
Centro de Estudios Árabes, Universidad de Chile.
rkarmy@gmail.com

⁷⁵ Sohawardi denomina a esa perfección última del alma *Al nafs al Kamilah* que consiste en un alma purificada. En: Sohrawardi *The Shape of light* op. cit.

⁷⁶ Henry Corbin *La paradoja del monoteísmo* op. cit. 2003.