

EL HOMBRE DE LUZ Y SU GUIA

HENRY CORBIN

Henry Corbin (1903-1978) es uno de los más importantes islamólogos europeos. Filósofo de formación clásica, se interesó desde muy pronto por el pensamiento islámico y desarrolló su actividad académica entre París e Irán, fundamentalmente. En este último país dirigió la Biblioteca Irania. Tradujo textos esenciales chiítas, sufíes e ismailitas, frecuentemente inéditos y desconocidos en el ámbito occidental, y es autor de numerosos libros. Varios de ellos están publicados en castellano: *Historia de la Filosofía Islámica*, Ed. Trotta, Madrid 1994; *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Ed. Destino, Barcelona 1993; *El hombre y su ángel*, id., 1995; *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Ed. Siruela, Madrid 1996; *Avicena y el relato visionario*, Ed. Paidós, Barcelona 1995. En francés, *En Islam iraníen: Aspects spirituels et philosophiques* (Bibliothèque des Idées), 4 vol., Gallimard 1971-1972; *Temple et contemplation*, Ed. Flammarion 1981; *L'Archange empourpré: quinze traités et récits mystiques de Sohrawardi, traduit du persan et de l'arabe*, Fayard 1976; *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Buchet-Chastel, 1978; *Philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Buchet-Chastel, 1981; *Le paradoxe du monothéisme*, Éd. de l'Herne, 1981; *Trilogie ismaélienne*, (Bibl. iranienne, número 9), Adrien Maisonneuve 1961; Mollâ Sadrâ Shirâzî, *Le livre des Pénétrations métaphysiques*, éd. et trad., *Ibid.*, 1964; *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Berg International, 1982; *Face de Dieu, face de l'Homme*, Flammarion 1983; *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Ed. Présence, 1984.

EL HOMBRE DE LUZ Y SU GUIA

HENRY CORBIN

*... Pues tú estás conmigo
... hasta el fin de mis días.
Salmo 23 (22) : 4,6*

1. La idea hermética de la Naturaleza Perfecta.

Se abusa con facilidad del empleo de la palabra "sincretismo". Lo más a menudo, esta palabra hace las veces de argumento para evitar tomar en consideración algún proyecto generoso que restablece al presente doctrinas que se entendía pertenecían a un "pasado acabado". Solo que, nada es más fluctuante que esta noción de "pasado"; la cual depende de hecho de una decisión o de una pre-decisión que pueden siempre ser rebasadas por otra que vuelve a dar porvenir a este pasado. Así es un poco, a lo largo de los siglos, toda la historia de la gnosis. La instauración por Sohrawardî, en el siglo XII, de una "teosofía oriental" (hikmat al-Ischrâq) no ha escapado a este juicio, tan sumario como inmerecido, por parte de aquellos que no pudieron captar de ésta mas que un conocimiento rápido y superficial. De hecho, como en cualquier otra sistematización personal, se encuentra aquí elementos materialmente identificables que pertenecen al hermetismo, al zoroastrismo, al neoplatonismo y al sufismo del Islam. Pero la disposición de estos materiales en una estructura nueva está ordenada por una intuición central tan original como constante. Esta intuición central se hace explícita en un cierto número de Figuras; el papel que asume entre éstas la figura hermética de la Naturaleza Perfecta (al-tibâ' al-tâmm) es particularmente notable. Detalle esencial: la tradición hermética en lengua árabe es la única que nos permite darle su contexto. Nos enseña que la Naturaleza Perfecta es el paredro celeste, el Guía de luz del Sabio. Para comprender el papel y la manifestación de esto, hay que representarse la antropología de la que es solidaria, una antropología de la cual el héroe es el hombre de luz, cautivo de las Tinieblas y que se arranca a las Tinieblas. Toda la ideología y la experiencia que tienen por centro la manifestación de la Naturaleza Perfecta presuponen pues esta noción del hombre de luz y de la aventura cósmica vivida por él. Entonces solamente, se puede comprender como se enlaza la pareja, la unidad dialógica, del hombre de luz y de su Guía, de la que nos habla abundantemente la tradición hermética en lengua árabe hasta Sohrawardî.

Podemos seguir las huellas de esta idea del "hombre de luz" hasta en el sufismo de Najm Kobrâ, donde las expresiones árabes shakhs min nûr, shakhs nûrânî dan el equivalente de la expresión griega. En cuanto a ésta, figura en todos los documentos herméticos que nos han sido transmitidos gracias a Zósimo de Panópolis (siglo IIIº), el célebre alquimista cuya doctrina contempla las operaciones metalúrgicas reales como tipos o símbolos de procesos invisibles, de

transmutaciones espirituales⁽¹⁾. Esta doctrina se refiere a la vez a un gnosticismo cristiano representado en ella por los "Libros de los Hebreos", y a un platonismo hermético representado por los "Libros santos de Hermes". Una antropología, común a unos y otros, contempla así la idea del hombre de luz: existe el Adán terrestre, el hombre exterior carnal sometido a los Elementos, a las influencias planetarias y al Destino; las cuatro letras que componen su nombre "cifran" los cuatro puntos cardinales del horizonte terrestre⁽²⁾; y existe el hombre de luz, el hombre espiritual escondido, polo opuesto del hombre corporal: phôs. El cual es un homónimo que atestiguaba así, hasta en la lengua misma, la existencia del hombre de luz: , luz y , hombre, el individuo por excelencia (el héroe espiritual, que corresponde en este sentido al persa javânmard). Adán es el arquetipo de los hombres de carne; Phôs (cuyo nombre propio personal no fue conocido mas que por el misterioso Nicotheos) es el arquetipo de los hombres de luz, los , no de los humanos en general.

Phôs preexistía, inocente y apacible, en el Paraíso; los arcontes le persuadieron, con astucia, de revestir al Adán corporal. Por lo tanto es éste último, explica Zósimo, que los Helenos llamaban Epimeteo, quien recibió de Prometeo-Phôs, su hermano, el consejo de no aceptar los dones de Zeus, es decir el vínculo que esclaviza al Destino y a las potencias de este mundo. Prometeo es el hombre de luz orientado y orientando hacia la luz, porque sigue su propio guía de luz. No pueden escucharle aquellos que no tienen mas que un oído corporal, ya que éstos están sometidos al poder del Destino, a las potencias colectivas; solo escuchan su conjuro y su consejo aquellos que tienen un oído espiritual, es decir sentidos y órganos de luz. Y ya aquí podemos ver la señal de una psicología del hombre y de sus órganos sutiles.

En cuanto a las precisiones que conciernen al Guía de luz, las recogemos a la vez de Zósimo y de los gnósticos, a los que él mismo se refería. Es en efecto este hombre de luz quien habla por labios de María Magdalena, cuando ella asume, en el curso de las conversaciones iniciáticas del Resucitado con sus discípulos, el papel preponderante que le confiere el libro de la Pistis Sophia, Nuevo Testamento de la religión del hombre de luz: "El poder que ha salido del Salvador y que es ahora el hombre de luz en el interior de nosotros... ¡Mi Señor!, no solamente el hombre de luz en mí tiene orejas, mas mi alma ha oído y comprendido todas las palabras que has dicho... El hombre de luz en mí me ha guiado; se ha regocijado y agitado en mí como deseando salir de mí y pasar a ti⁽³⁾". Así como Zósimo opone por una parte, Prometeo-Phôs y su guía de luz que es el "hijo de Dios", y por otra parte el Adán terrestre y su guía, el Antimimos, el "contra-factor", lo mismo ocurre en el libro de la Pistis Sophia: "Soy yo, declara el Resucitado, quien os he traído el poder que se halla en vosotros y que ha nacido de los doce salvadores del Tesoro de Luz."

Por la misma inversión y reciprocidad que, en el sufismo, hará del "Testigo celeste" simultáneamente el Contemplado y el Contemplante, el hombre de luz aparece a la vez como el guía y el guiado; esta communicatio idiomatum nos advierte ya que la bi-unidad, la unidad dialógica, no puede ser la asociación de Phôs y del Adán carnal, el cual sigue a otro guía. La Luz no entra en composición con la Tiniebla demoníaca; ésta es la prisión de Phôs, de la que lucha por separarse y que volverá a su negatividad primera. La sicigia de luz es Prometeo-Phôs y su guía el "hijo de Dios". Por esta misma inversión y reciprocidad se halla precisada también una estructura que ha estado expuesta sin embargo a todo tipo de errores. Por "el poder que se halla en vosotros", en cada uno de vosotros, no puede tratarse de un guía colectivo, de una manifestación y de una relación colectivamente idénticas para cada una de las almas de luz. Como no pueden serlo ni el macrocosmos ni el Hombre universal (Insân kollî) que asumen el

papel de contraparte celeste de cada microcosmos. El precio infinito atribuido a la individualidad espiritual hace inconcebible que su salvación consista en su absorción en una totalidad, así sea mística. Lo que importa ver es que se trata de una analogía de relaciones que supone cuatro términos, y esto es en el fondo lo que ha expresado admirablemente la angelología de la gnosis valentiniana: los Angeles de Cristo son Cristo mismo, porque cada Angel es Cristo referido a la existencia individual. Lo que Cristo es para el conjunto de las almas de Luz, cada Angel lo es para cada alma. Tantas veces como existen estas díadas, otras tantas se reproduce la relación constitutiva del pleroma de Luz⁽⁴⁾. Relación en efecto tan fundamental que se vuelve a encontrar en el maniqueísmo, y ella es también la que nos permitirá concebir, en la "teosofía oriental" de Sohrawardî, la relación entre la Naturaleza Perfecta del místico y el Angel arquetipo de la humanidad (identificado con el Espíritu-Santo, el Angel Gabriel de la Revelación coránica, la Inteligencia activa de los filósofos avicénicos). Lo que esta Figura es para el conjunto de las almas de luz emanadas de ella misma, cada Naturaleza Perfecta lo es respectivamente para cada alma. Es a la concepción de esta relación a la que nos encaminan los textos herméticos en lengua árabe concernientes a esta Naturaleza Perfecta.

Entre estos textos, el más importante hoy conocido es la obra atribuida a Majrîtî, el Ghâyat al-Hakîm (el "Fin del Sabio"), redactada sin duda en el siglo XI, pero cuyos materiales son mucho más antiguos, puesto que nos hacen conocer en detalle la religión y el ritual de los Sabeos de Harrân⁽⁵⁾. Aquí mismo, la Naturaleza Perfecta está descrita como "el Angel del filósofo", su iniciadora y preceptora, y finalmente como el objeto y el secreto de toda la filosofía, la figura dominante de la religión personal del Sabio. Cada vez la descripción retiene el rasgo fundamental: la Naturaleza Perfecta no puede manifestarse "en persona" mas que a aquel cuya naturaleza es perfecta, es decir al hombre de luz; su relación es este unus-ambo en donde cada uno de los dos asume simultáneamente la posición de yo y de tú, - imagen y espejo: mi imagen me mira por mi propia mirada; yo la miro por su propia mirada.

"La primera cosa que tienes que hacer para contigo mismo⁽⁶⁾ es meditar atentamente tu entidad espiritual (rûhânîyato-ka, "tu ángel") que te gobierna y que está asociada a tu astro, a saber, tu Naturaleza Perfecta, la que el sabio Hermes menciona en su libro diciendo: cuando el microcosmos que es el hombre llega a ser perfecto de naturaleza, su alma es entonces el homólogo del sol fijado al Cielo, y que por sus rayos ilumina todos los horizontes. De manera semejante, la Naturaleza Perfecta se eleva en el alma; sus rayos hieren y penetran las facultades de los órganos sutiles de la sabiduría; les atraen, les hacen enderezarse en el alma, como los rayos del sol atraen las energías del mundo terrestre y les hacen elevarse a la atmósfera." Entre la Naturaleza Perfecta y su alma está entonces sugerida la relación que, en el salmo compuesto por Sohrawardî dirigido a su propia Naturaleza Perfecta, será enunciada como una relación tal que simultáneamente el que Da-a-luz es el Dado-a-luz, mientras que el Dado-a-luz es el que Da-a-luz. "El sabio Sócrates ha declarado: se llama la Naturaleza Perfecta al sol del filósofo, a la vez raíz original de su ser y rama nacida de él. Se preguntaba a Hermes: ¿Cómo se llega a conocer la sabiduría? ¿Cómo se le hace descender aquí abajo? Por la Naturaleza Perfecta, respondió. ¿Cuál es la raíz de la sabiduría? La Naturaleza Perfecta. ¿Cuál es la llave de la sabiduría? La Naturaleza Perfecta. ¿Qué es pues la Naturaleza Perfecta?, le preguntaron. Es la entidad celeste, el Angel del filósofo, la que está unida a su astro, la que lo gobierna, le abre los cerrojos de la sabiduría, le enseña lo que es difícil, le revela lo que es justo, durante el sueño como en vigilia"⁽⁷⁾. Sol del filósofo, acaba de decir Hermes; en Najm Kobrâ, el homólogo de la Naturaleza Perfecta, el "Testigo en el Cielo", el maestro personal suprasensible, está descrito como el Sol del misterio,

Sol del corazón, etc.; y un relato extático de Sohrevardî nos enseñará cuándo y cómo se levanta este sol que no es ni del oriente ni del occidente terrestres. La Naturaleza Perfecta es así el secreto último, que nuestro texto nos enseña además que es el único artículo de la teosofía mística que los Sabios no han revelado mas que a sus discípulos, y que no dejaban circular mas que entre ellos, ya fuera oralmente o por escrito.

Desde entonces todo relato que evoque la búsqueda de la Naturaleza Perfecta presentará una escenografía de iniciación, ya sea en sueños o en vigilia. Es alcanzada en el centro, es decir en un lugar lleno de Tinieblas que viene a iluminarse de una pura luz interior. Tal es, en el curso de la misma obra, el relato de Hermes: "Cuando quise poner al día la ciencia del misterio y de la modalidad de la Creación, encontré una bóveda subterránea llena de tinieblas y de vientos. No veía nada a causa de la obscuridad, y no podía mantener lámpara alguna a causa de la impetuosidad de los vientos. Entonces he aquí que durante mi sueño una persona se me mostró bajo una forma de máxima belleza⁽⁸⁾. Me dijo: Coge una lámpara y colócala en un vaso que la proteja de los vientos; entonces te iluminará a pesar suyo. Entra después en la cámara subterránea; cava en su centro y saca de ahí cierta imagen teúrgica modelada según las reglas del Arte. Cuando hayas sacado esta Imagen, los vientos cesarán de recorrer esta cámara subterránea. Cava entonces en sus cuatro esquinas: sacarás a la luz la ciencia de los misterios de la Creación, de las causas de la Naturaleza, de los orígenes y de las modalidades de las cosas. Entonces le dije: ¿Quién eres pues? Ella me respondió: Soy tu Naturaleza Perfecta. Si quieres verme, llámame por mi nombre⁽⁹⁾."

Este mismo relato será igualmente referido, término a término, por Apolonio de Tiana (Balînâs en árabe), en un escrito que se le atribuye. La prueba de iniciación personal consiste aquí en los esfuerzos del hombre de luz, Phôs, delante del cual la Tiniebla del secreto primordial se metamorfosea en una Noche de luz. Es en este esfuerzo hacia el centro, el polo y "las Tinieblas en las inmediaciones del polo", que de repente se manifiesta el Guía de luz, la Naturaleza Perfecta. Es ella quien inicia con el gesto que trae la luz a esta Noche: sacar la Imagen que es la primordial revelación del Absconditum. El iniciado puesta la lámpara bajo un vaso⁽¹⁰⁾, como le prescribe la Naturaleza Perfecta, penetra en la cámara subterránea; ve un shaykh que es Hermes y que es su propia imagen, ocupando un trono y sujetando en las manos una tabla de esmeralda, que lleva una inscripción en árabe cuyo equivalente en latín sería éste: hoc est secretum mundi et scientia Artis naturae⁽¹¹⁾. La sicigia del hombre de luz y de su Guía de luz se establece haciendo de Phôs el porta-luz, , pues es a él y por él que la Naturaleza Perfecta, su guía, revela el secreto que ella es en sí misma: el secreto de la luz de la Noche divina inaccesible.

Desde entonces su unión sicigica es tan íntima que el mismo papel es asumido alternativamente, entiéndase simultáneamente, por Hermes y por su Naturaleza Perfecta. Es lo que sugieren los textos sohrevardianos que hacen mención de la Naturaleza Perfecta, especialmente el salmo de lirismo apasionado ya evocado más arriba, y las liturgias "sabeas" conocedoras de la misma situación característica. Hermes es el profeta de la Naturaleza Perfecta; iniciándolo a la sabiduría, ésta a su vez le ha iniciado a su culto enseñándole bajo qué forma de oración invocarla y pedirle que aparezca (un dhikr hermético); es este culto personal el que Hermes ha enseñado a los Sabios, prescribiéndoles celebrar entre ellos, al menos dos veces al año, esta liturgia personal de su Naturaleza Perfecta. Ahora bien, he aquí que una liturgia sabea, dirigiéndose a Hermes, lo invoca a su vez en los mismos términos que la Naturaleza Perfecta le había enseñado a dirigirse a ella misma⁽¹²⁾. Mucho mejor que una teoría es el testimonio experimental, que nos es dado por la

puesta en acto de una oración en la relación que el propio salmo de Sohrevardî indica, designando simultáneamente la Naturaleza Perfecta como el que Da-a-luz y como el Dado-a-luz. Es la misma relación, ya se verá, que implica la noción propiamente sufi de shâhid, el testigo-de-contemplación: es este sí-mismo que contempla el sufi contemplando el testigo teofánico; el Contemplante deviene el Contemplado, y recíprocamente; situación mística que expresa la admirable fórmula eckhartiana: "La mirada con la que le conozco es la mirada misma con la que me conoce."

Es en un filósofo, que ha precedido cronológicamente en poco a Sohrevardî, que se encuentra un desarrollo particularmente amplio y original del tema de la Naturaleza Perfecta: Abû'l-Barakât al-Baghdâdî, pensador sutil muy personal, de origen judío y convertido en su ancianidad al Islam, muerto hacia 560/1165 a la edad de unos noventa años. Habiendo tratado más extensamente de esto en otra parte⁽¹³⁾, no haremos más que recordar aquí cómo el tema de la Naturaleza Perfecta se inserta en su obra con ocasión del problema de la Inteligencia agente heredada de Avicena y de los avicénicos. Cuando la Inteligencia agente de los filósofos avicénicos es identificada con el Espíritu-Santo, él mismo identificado por la Revelación coránica con el ángel Gabriel, en otros términos, cuando el ángel del Conocimiento es identificado con el ángel de la Revelación, lejos de producirse así una racionalización del Espíritu, es, por el contrario, todo el problema de la noética el que se encuentra planteado en términos de angelología. Es entonces también que se plantea la pregunta: ¿por qué no habría aquí más que una sola Inteligencia agente? Responder a la pregunta, es decidir si las almas humanas son todas idénticas en cuanto a la especie y a la quiddidad, o si cada una difiere de otra en especie, o si no están más bien agrupadas en familias espirituales que constituyen otras tantas especies diferentes. "Es por lo que los antiguos Sabios... iniciados en las cosas que no perciben las facultades sensibles, confesaban que para cada alma individual, o quizás para varias conjuntamente que tienen la misma naturaleza y afinidad, hay un ser del mundo espiritual que asume hacia esta alma y este grupo de almas, a lo largo de toda su existencia, una solicitud y ternura especiales; es él quien las inicia al conocimiento, las protege, las guía, las defiende, las reconforta, las hace triunfar, y es a este ser al que llamaban la Naturaleza Perfecta. Y es este amigo, este defensor y protector, al que en lenguaje religioso se le llama el Angel." Si bien la relación sicigica está menos explícitamente marcada, la tesis no deja percibir menos aquí, por ello, un eco fiel del hermetismo; ella define la situación que resultará, en Sohrevardî, de la relación a instituir entre el Espíritu-Santo, el Angel de la humanidad, y la Naturaleza Perfecta de cada hombre de luz. Se hable del Ser divino o del Angel-arquetipo, desde el momento que su aparición revela la dimensión transcendente de la individualidad espiritual como tal, ésta debe presentar rasgos individualizados y establecer una relación individualizada. Es por esto mismo por lo que se efectúa una relación inmediata entre el mundo divino y esta individualidad espiritual, sin que ésta dependa de la mediación de colectividad terrestre alguna. "Algunas almas no aprenden nada, más que de los maestros humanos; otras han aprendido todo de los guías invisibles conocidos por ellas solas."

En la obra considerable de Sohrevardî, tres pasajes principalmente ponen en escena la Naturaleza Perfecta, no teóricamente sino como figura de una experiencia visionaria o como interlocutora de una oración. El más explícito es el del Libro de las Conversaciones⁽¹⁴⁾ donde Sohrevardî hace, sin dudar de ello, alusión al texto hermético que se ha podido leer aquí algunas páginas antes; una forma de luz se aparece a Hermes; ella le proyecta o insufla los conocimientos de la gnosis. A la pregunta de Hermes: "¿Quién eres pues?". Ella responde: "Soy tu Naturaleza Perfecta". Y es, en otra parte⁽¹⁵⁾, la invocación dirigida por Hermes a su Naturaleza Perfecta en medio de los peligros

sufridos en el curso de una dramaturgia de éxtasis, puesta en escena alusiva a una prueba iniciática vivida en el secreto personal (donde Hermes es quizás entonces el seudónimo de Sohrevardî). Ahora bien, la hora como también el lugar de este episodio visionario hacen intervenir a los símbolos del Norte, para indicar el paso a un mundo que está más allá del sensible. Este episodio es la ilustración más sorprendente del tema que analizamos aquí: la Naturaleza Perfecta, guía de luz de la individualidad espiritual a la que "abre" su dimensión trascendente haciéndole franquear el umbral... (cf. también infra III). La "persona" a quien se dirige la llamada en este éxtasis iniciático, es esta misma Naturaleza Perfecta a quien se dirige el salmo compuesto por Sohrevardî, y que es quizás la más bella oración que haya sido dirigida jamás al Ángel. En este sentido, es una liturgia personal que satisface las prescripciones que Hermes, según los "Sabeos", había dejado a los Sabios⁽¹⁶⁾: "Tú, mi señor y príncipe, mi ángel sacro-santo, mi precioso ser espiritual, Tú eres el Espíritu que me dio a luz y tú eres el Niño que mi espíritu da a luz... Tú que estás revestido de la más brillante de las Luces divinas... puedas manifestárteme en la más bella (o en la suprema) de las epifanías, mostrarme la luz de tu rostro deslumbrante, ser para mí el mediador... despejar de mi corazón las tinieblas de los velos..." Es esta relación sicigica la que lo espiritual experimenta cuando alcanza el centro, el polo; la misma que se vuelve a encontrar en la mística de Jalâloddîn Rûmi, así como en toda la tradición sohrevardiana en Irán, tal como nos lo enseña el testimonio de Mîr Dâmâd, el gran maestro de teología en Ispahan en el siglo XVII, relación tal que, como María, como Fátima, el alma mística viene a ser la "madre de su padre", omm abî-hâ. Y esto es lo que quiere decir también este verso de Ibn'Arabî: "No he creado en ti la percepción mas que para que llegue a ser el objeto de mi percepción⁽¹⁷⁾."

Esta relación, que no puede expresarse mas que mediante una paradoja, es aquella a la que no cesa de dirigirse la misma experiencia fundamental, a pesar de la diversidad de sus formas. Esta vez, es un opúsculo entero de Sohrevardî el que pone en escena la búsqueda y el logro: un relato visionario, autobiografía espiritual, titulado Relato del exilio occidental. Este relato está emparentado no solamente con los textos de la tradición hermética, sino también con un texto eminentemente representativo de la gnosis así como de la piedad maniquea, el célebre Canto de la Perla en el libro de las Actos de Tomás. Si es cierto que un libro tal no podía mas que ser relegado por el cristianismo oficial a la sombra de los Apócrifos, en cambio podría decirse que formula el leitmotiv de toda la espiritualidad irania, tal como ésta persiste hasta en el sufismo⁽¹⁸⁾. Se ha podido ver en el Canto de la Perla la prefiguración de la Demanda de Parsifal; se ha homologado a Montsalvatge con la "montaña del Señor", Kûh-e Khwâjeh, emergiendo de las aguas del lago Hârân (en la actual frontera de Irán y de Afganistán), donde las Fravartis vigilan la semilla zaratústrica del Salvador, el Saoshyant a venir; como Mons victoralis, ha sido el punto de partida de los Magos, reconduciendo la profetología irania a la Revelación cristiana; conjuga en fin el recuerdo del rey Gondofaro y la predicación del apóstol Tomás. Lo que hay de cierto, es que por una parte el relato sohrevardiano del Exilio toma su exordio del último acto del relato avicénico de Hayy ibn Yaqzân, y por otra parte hay entre el Canto de la Perla y el Relato del Exilio un paralelismo tal, que todo sucede como si Sohrevardî hubiera comenzado por leer él mismo la historia del joven príncipe iranio que del Oriente sus padres envían a Egipto para conquistar la Perla sin precio.

El joven príncipe se despoja del vestido de luz que sus padres le habían tejido con amor; llega a la tierra de exilio; es el Extranjero, trata de pasar inadvertido, sin embargo es reconocido; se le hace tomar los alimentos de olvido. Y después viene el mensaje traído por un águila, firmado por su

padre y por su madre, la soberana del Oriente, así como por todos los nobles de Partia. Entonces el príncipe se acuerda de su origen y de la perla por la cual había sido comisionado a Egipto. Y es la "salida de Egipto", el éxodo, el gran Regreso hacia el Oriente. Sus padres envían a su encuentro, con dos emisarios, el vestido que se había quitado cuando su marcha. No se acordaba de su forma, habiéndoselo quitado de muy niño: "He aquí que lo vi todo entero en mí, y yo estaba todo entero en él, pues éramos dos, separados uno del otro, y sin embargo uno solo de forma semejante... Vi también que todos los movimientos de la gnosis estaban en marcha en él, y vi además que se preparaba a hablar... Me apercibí que mi talla había crecido conforme a sus trabajos, y que en sus movimientos regios se extendía sobre mí⁽¹⁹⁾." Sin duda alguna el autor ha expresado así de la manera más directa y con una sencillez dichosa, esta bi-unidad de la Naturaleza Perfecta (representada aquí por el vestido de luz) y del hombre de luz guiado por ella fuera del exilio, bi-unidad que de hecho escapa a las categorías del lenguaje humano.

Todos estos temas se vuelven a encontrar en el relato sohravardiano del Exilio occidental⁽²⁰⁾. Aquí también el niño del Oriente es enviado en exilio hacia un Occidente que simboliza la ciudad de Qayrawân, identificada con la ciudad de la que habla el Corán como de la "ciudad de los opresores". Reconocido por este pueblo de los opresores, es encadenado y arrojado al fondo de un pozo, de donde solo emerge por la noche en instantes fugitivos. Él también conoce la impotencia creciente de la fatiga, del olvido y de la desgana. Y después viene un mensaje de la familia de más allá, traído por una abubilla, invitándole a ponerse en camino sin retraso. Entonces, bajo la fulguración que le despierta, es la marcha, la busca de este Oriente que no está al este de nuestras cartas, sino al norte cósmico (lo mismo que los Sabios iraníes, depositarios de la "teosofía oriental", tienen su cualificación de "orientales" de otro Oriente que el de la geografía). El regreso hacia el Oriente, es la ascensión de la montaña de Qâf, la montaña cósmica (o psicocósmica), la montaña de las ciudades de esmeralda, hasta el polo celeste, el Sinaí místico, la Roca de esmeralda. Las obras mayores de Sohravardî nos precisan la topología (cf. infra III): este Oriente, es la Tierra mística de Hûrqualyâ, Terra lucida, situada en el norte celeste. Es aquí mismo que se produce el encuentro entre el peregrino y aquel que le dio a luz (y a quien se dirigía el salmo citado más arriba), Naturaleza Perfecta, Angel personal, quien le revela la jerarquía mística de todos aquellos que le preceden en las alturas suprasensibles, y quien, mostrando con el gesto a aquel que inmediatamente le precede, declara: "Él me contiene como yo-mismo te contengo."

Situación semejante: en uno y otro relato el exiliado, el extranjero, afronta a las potencias de opresión que quieren constreñirle al olvido, volverle conforme a lo que exige su magisterio colectivo. El exiliado fue primero un hereje; una vez las normas secularizadas en normas sociales, no es más que un loco, un inadaptable. Su caso es en adelante remediable, y el diagnóstico no impide distinciones. Y con todo la consciencia mística dispone para ella-misma de un criterio que la vuelve irreductible a esas asimilaciones abusivas: el príncipe de Oriente, el del Canto de la Perla y del Relato del Exilio, sabe dónde está y lo que le ha sucedido; ha tratado incluso de "adaptarse", de disfrazarse, pero ha sido reconocido; se le ha hecho tomar los alimentos de olvido; se le ha encadenado a un pozo; a pesar de todo esto, comprenderá el mensaje, y sabe que la luz que le guía (la lámpara en la cámara subterránea de Hermes) no es el día exotérico de la "ciudad de los opresores".

Que sea éste el leitmotiv de la espiritualidad irania (la imagen del pozo reaparecerá con insistencia en Najm Kobra), un solo ejemplo más será suministrado todavía aquí en su apoyo. Se

acaba de poner de relieve el paralelismo entre el episodio de las Actos de Tomás y el Relato de Sohrevardî. Este mismo paralelismo reaparece en otra parte. En una compilación cuyo estado actual no puede ser anterior al siglo VII/XIII, y que se presenta como una elaboración en árabe de un texto sánscrito, el Amrtakunda, se encuentra incorporado un pequeño romance espiritual que, de hecho, no es otra cosa que el texto de un relato atribuido, por otra parte impropriadamente, a Avicena, bajo el título de Risalât al-Mabdâ wa'l-Ma'âd, "Epístola del origen y del regreso"⁽²¹⁾, título que llevan muchas obras filosóficas o místicas, en árabe y en persa, y que desde la perspectiva gnóstica puede traducirse igualmente por "el Génesis y el Éxodo", es decir el descenso al mundo terrestre, en el exilio occidental, y la salida de Egipto, el regreso a su casa. Aquí el extranjero es comisionado por el señor de su país de origen (el Oriente), y recibe antes de la marcha instrucciones de su sabio ministro. El lugar de su exilio: la ciudad o el pueblo de sentidos externos e internos y de energías fisiológicas se le aparece como formada por otras tantas personas activas y tumultuosas. Finalmente en el corazón de la ciudad, acaba por encontrarse un día en presencia del sheikh que, sentado en un trono, es el soberano del país. Se acerca y le habla; a sus gestos, a sus palabras, responden los mismos gestos, las mismas palabras. Se da cuenta de que el sheikh, es él mismo (cf. supra, el iniciado que reconoce en la imagen de Hermes su propia imagen). Bruscamente entonces, la promesa concertada antes de su marcha al exilio le viene a la memoria. En su estado de estupor, encuentra al ministro que le había instruido, y que le toma de la mano: "Sumérgete en esta agua, pues es el Agua de la Vida". De este baño místico resurge, habiendo comprendido todos los símbolos, desveladas todas las cifras, y se vuelve a encontrar delante de su príncipe: "¡Bienvenido seas!, le dice éste. En adelante hete aquí de los nuestros". Y el príncipe, dividiendo en dos el hilo tejido por una araña, lo recompuso en uno solo diciendo: 1×1 .

Tal es igualmente la cifra que habíamos propuesto más arriba, porque descifrarla, es retener la llave del secreto que preserva a la vez del monismo pseudo-místico (cuya fórmula sería $1=1$) y del monoteísmo abstracto que se contenta con sobreponer un Ens supremum a la multitud de seres ($n + 1$). Es la cifra de la unión de la Naturaleza Perfecta y del hombre de luz, la que el Canto de la Perla tipifica de manera excelente: "Éramos dos, separados uno del otro, y sin embargo uno solo de forma semejante"⁽²²⁾. Sin que Avicena haya de ser considerado como el autor de este romance espiritual, éste no viene menos a confirmar el sentido de su Relato de Hayy ibn Yaqzân, relato que no han ahorrado las interpretaciones indigentes, impotentes en discernir aquí otra cosa que no sea una inofensiva alegoría filosófica a su medida, mientras que el sentido profundo se transparenta en él página a página, porque, como los otros Relatos de la trilogía avicénica, Hayy ibn Yaqzân muestra con el gesto el mismo Oriente al que reconducen los relatos de Sohrevardî.

NOTAS

1. Cf. nuestra obra sobre *Avicenne et le Récit visionnaire (Bibliothèque iranienne, vol. I, págs. 268-272)*; W. Scott, *Hermetica*, vol. IV, Oxford 1936, pág. 106 (texto griego), 108, 122, 124-125; J. Ruska, *Tabula smaragdina*, Heidelberg 1926, págs. 26-28 (trad. alemana).
2. á = (oriente); = (occidente); = (la Osa, el norte); = (mediodía, sur).

3. Cf. Carl Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, I, *Die Pistis Sophia...* 2º Auflage bearbeitet... von Walter Till, Berlín 1954, págs. 189, I. 12; 206, I. 33; 221, I. 30.
4. Cf. nuestra obra *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, París, Gallimard, 1971, 1978, t. II, Libro II, cap. IV, "El Relato del exilio occidental y la gesta gnóstica"; Hans Söderberg, *La Religion des Cathares*, Uppsala 1949, pág. 249. Cf. además el bastante oscuro § 30 de *L'Evangile selon Thomas*, texto copto establecido y traducido por A. Guillaumont, H.-C. Puech... París, 1959, log. 3 p. 3, 19-26 (y la inquietud provocada en Afrato, el "Sabio persa", trad. J. Doresse, pág. 167).
5. Pseudo-Magrífí, *Das Ziel des Weisen*, I. Arabischer Text, hrsg. v. Hellmut Ritter (*Studien der Bibliothek Warburg*, XII), Leipzig 1933. Es la obra de la cual se estableció una traducción latina medieval bajo el título de *Picatrix* (árabe *Bûgratís* = Hipócrates). Cf. igualmente nuestro estudio [Templo sabeo e Ismaelismo en *Temple et Contemplation*, París, Flammarion 1981, págs. 144-196].
6. *Ibid.*, pág. 193. Todo el capítulo que concierne a la Naturaleza Perfecta se considera que proviene de un *Kitâb al-Istamakhîs* en el cual Aristóteles prodiga sus consejos a Alejandro, para instruirle de la forma en que debe, a ejemplo de Hermes, invocar su Naturaleza Perfecta.
7. *Ibid.*, pág. 194; cf. *En Islam iranien*, loc. cit.
8. Estos son los mismos términos que figuran por otra parte en el célebre "hadîth de la visión" atribuido al Profeta; cf. nuestro libro *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* (col. "Idées et recherches"), París, Flammarion. 1976, págs. 219 ss.
9. *Das Ziel des Weisen*, pág. 188. [cf. n. 5].
10. Comparar el célebre versículo coránico de la Luz (24:35): "La imagen de Su luz es comparable a una hornacina en la que hay una lámpara; la lámpara está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante..."
11. Cf. J. Ruska, *Tabula smaragdina*, págs. 134-135 (texto árabe) y págs. 138-139 (trad. alemana). La "Tablette préservée" (*lawh mahfûz*, 85 :22), sobre la cual está escrito el arquetipo del Corán, ha sido identificada por ciertos adeptos con la *Tabula smaragdina*. En cuanto al destello de esmeralda brillante aquí en la noche; comparar la relación entre la luz verde y la "luz negra" en Semnânî [cap. VI de *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*].
12. Ver los textos citados en nuestra obra *En Islam iranien*. t. II, Libro II, cap. III y VI. [cf. n. 4].
13. Para lo que sigue cf. *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I, págs. 102-106, Adrien Maisonneuve, París 1954. Sobre Abû'l-Barakât, ver principalmente S. Pinès, *Nouvelles études sur... Abû'l-Barakât al-Baghdâdî Mémoires de la Société des Etudes juives*, I) París 1955; *Studies in Abû'l-Barakât al-Baghdâdî's Poetics and Metaphysics (Scripta Hierosolymitana*, VI), Jerusalén, 1960.
14. Cf. nuestra edición de esta obra en Sohrawardî, *Opera metaphysica et mystica*, vol. I (*Bibliotheca Islámica*, 16), Leipzig-Estambul 1945, pág. 464 (reedición anastática, Teherán-París, 1976).
15. En el *Libro de las Elucidaciones (Kitâb al-Talwihât)* ed. *ibid.*, pág. 108, § 83.
16. Cf. *En Islam iranien*, t. II, Libro II, cap. III. [cf. n. 4].
17. Para el contexto de este tema, cf. nuestro *Soufisme d'Ibn 'Arabî* (*supra* n. 8), págs. 134-137 y pág. 268, n. 153. Cf. también *En Islam iranien*, t. III, Libro V, cap. I, "Confessions extatiques de Mîr Dâmâd".
18. Cf. *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I, págs. 182 ss. [cf. n. 13] y M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1950, págs. 411-415.
19. H. Leisegang, *La Gnose*, trad. J. Gouillard. París, 1951, pág. 249.
20. Texto árabe y paráfrasis persa han sido publicados en nuestro vol. II de las *uvres Philosophiques et mystiques* de Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî (*Bibliothèque Irannienne*, vol. 2), Teherán-París, 1952; ver los *Prolégomènes* en francés al comienzo de la obra, págs. 85 ss., y *En Islam iranien*, t. II, Libro II, cap. VI. [Se encontrará la traducción francesa de todo el ciclo de los relatos místicos de Sohrawardî en *L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques*, París, Fayard, 1976. Págs. 273-279.]
21. El texto titulado: *Khawd al-Hayâh* (La Cisterna del Agua de la Vida), la versión árabe del Amrtakunda, ha sido publicada por Yusuf Hosayn en *Journal asiatique*, 1928, vol. 213, págs. 291-344. Existe igualmente una versión persa inédita. Para la atribución a Avicena, cf. G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, El Cairo, 1950, pág. 254, n° 197. Para más detalles sobre el contenido de este pequeño romance espiritual iranio-indio, del cual ciertos elementos existen ya en Sohrawardî y que la clara titulación de los manuscritos no permite atribuirlo a Avicena, cf. nuestro estudio *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite (Eranos-Jahrbuch XXIX)*, Zürich, 1961, cap. V y *En Islam iranien*, t. II, Libro II, cap. VI, 5.
22. La fórmula 1×1 es dada igualmente por Rûzbehân como la del *tawhîd* esóterico, cf. nuestro estudio sobre el sufismo de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz en nuestra obra *En Islam iranien*, t. III, Libro III, cap. VI, 6. [cf. n. 4].

La Figura-arquetipo que ejemplifica la aparición de la Naturaleza Perfecta asume pues, con respecto al hombre de luz, *Phôs*, durante toda la prueba de su exilio, un papel al que define a la perfección el término, el "pastor", el vigilante, el guía. Precisamente, éste es un término que evoca tanto el prólogo de un texto hermético célebre entre todos, como el de un texto cristiano que es quizás el eco de aquel. Cada vez la escenografía presenta las mismas fases: ante todo, el recogimiento del visionario, su retiro al *centro* de sí-mismo, momento de sueño o de éxtasis intermediario entre la vigilia y el sueño; después la aparición y la interrogación; después el reconocimiento. Es así como el *Noûs* se aparece a Hermes, mientras que "sus sentidos corporales han sido atados" durante un profundo sueño. Le parece que se le presenta un ser de una talla prodigiosa que le llama por su nombre y le pregunta: "¿Qué quieres oír y ver, y aprender y conocer por el entendimiento? – Pero tú, ¿quién eres? – Yo, yo soy *Poimandrés*, el *Noûs* de la soberaneidad absoluta. Sé lo que quieres y estoy contigo dondequiera... Súbitamente todo se abrió instantáneamente delante de mí, y contemplé una visión sin límite, todo vuelto luz serena y alegre, y habiendo visto esta luz, me quedé enamorado de ella."⁽¹⁾ Según el término copto del que se haga derivar el nombre de *Poimandrés*, se le conocerá como el *Noûs* celeste, el pastor o el testigo; pero es la misma visión que la que dan los textos de los espirituales iraníes hablando a veces de la Naturaleza Perfecta, como el Hermes de Sohrevardî, o del testigo en el Cielo, del Guía personal suprasensible, como Najm Kobrâ y su escuela.

El *Canon* de las Escrituras cristianas había admitido antiguamente, por algún tiempo, un encantador librito, el *Pastor de Hermas*, particularmente rico en visiones simbólicas; hoy el pequeño libro, proscrito al exilio como *Phôs* en persona, no pertenece más que al *Canon* ideal de una religión personal, donde puede acomodarse al lado de los *Actos de Tomás*. Hermas está en su casa, sentado sobre su cama, en un estado de recogimiento profundo. Entra repentinamente un personaje de aspecto extraño que se sienta a su lado y le dice: "Soy enviado por el Angel Muy-Santo para habitar cerca de ti todos los días de tu vida." Hermas piensa que la aparición quiere tentarle: "¿Quién eres? Pues sé a quién he sido confiado. – Entonces me dijo: ¿No me reconoces? – No. – Soy el Pastor al que has sido confiado. Y mientras hablaba, *su aspecto cambió, y he aquí que reconocí a aquel a quien había sido confiado.*"⁽²⁾ Se esté de acuerdo o no en ver en el prólogo de Hermas una réplica cristiana al prólogo del *Poimandrés* hermético, no hay duda que primitivamente la cristología no comenzó siendo del todo lo que vino a ser después con los siglos. No es una casualidad si, en el pequeño libro de Hermas, las expresiones Hijo de Dios, Arcángel Miguel, Angel Muy-Santo, Angel Magnífico, se entrecruzan y enlazan inextricablemente. La visión de Hermas resaltó las concepciones que domina la figura de *Christos Angelos*, y la situación determinada así sugiere esta analogía de relaciones: el pastor Hermas está con respecto al Angel Magnífico en la misma relación que, en Sohrevardî, la Naturaleza Perfecta de Hermes está con respecto al Angel Gabriel, como Angel de la humanidad y Espiritu-Santo.

El tema de *Christos Angelos*, es igualmente el tema del *Christus pastor* que ilustró tan bien el arte cristiano primitivo: Cristo representado bajo el tipo de *Hermes creoforo* (un cordero sobre los hombros, los siete planetas de aureola, el Sol y la Luna a sus lados), o también representado como Attis con un bastón de pastor y una flauta, meditado y experimentado (Salmo 23 y Juan 10: 11-16) como verdadero *daïmôn paredros*, protector personal, acompañando y conduciendo en todas partes a aquel que él cuida, como lo dice *Poimandrés*: "Estoy dondequiera contigo"⁽³⁾. La declaración de Hermas reconociendo "a aquel a quien ha sido confiado" hace como alusión a un

pacto espiritual ligado a raíz de una iniciación. Se evocará entonces la articulación específicamente maniquea del doble tema: el de Cristo como "Gemelo celeste" de Mani, y el de la "forma de luz" que cada Elegido recibe el día en el que renuncia a las potencias de este mundo. La articulación de los dos temas nos introduce en el corazón de las representaciones iraníes preislámicas; sus recurrencias, más tarde, testimonian la persistencia inalienable del arquetipo cuyas ejemplificaciones reproducen siempre la misma situación: la conjunción del guía de luz y del hombre de luz, operándose en función de una *orientación* hacia un Oriente-origen que no es simplemente el Oriente geográfico.

Fravarti y Valquiria.

De lo que anuncia y representa la figura hermética de la *Naturaleza Perfecta* o del *pastor*, la religión zoroástrica del antiguo Irán nos ofrece el homólogo o, más bien, la ejemplificación clásica por excelencia. El análisis debe aquí sin embargo poner atención en las dificultades de una doble tarea. En primer lugar, la Naturaleza Perfecta, como guía y compañera celeste del hombre de luz, nos ha aparecido hasta aquí como esencialmente inmunizada contra toda contaminación de las Tinieblas. ¿No existe sin embargo entre ambos el vínculo de una co-responsabilidad? Tan pronto como ésta se determina, la pregunta en cuestión reclama otra: ¿qué sucede si el hombre de luz vuelve a caer hacia atrás en su esfuerzo, víctima de las Tinieblas, si *Phôs* es definitivamente el prisionero y el vencido del Adán terrestre carnal? La escenografía zoroástrica de la escatología individual responde a esta pregunta, como responde igualmente la interpretación de los fotonos de vivos colores en Najm Kobrâ y su escuela, según que los colores revelen o, al contrario, oculten al Guía personal suprasensible. Digámoslo desde ahora para prevenir todo error: lo que indican estas respuestas, es lo que está alterado, esto es, el acto de la visión, según que esta visión sea el acto del hombre de luz, *Phôs*, o al contrario el acto del Adán carnal y maléfico que, proyectando su propia sombra sobre la Figura celeste e interponiendo así esta sombra, se hace invisible a sí mismo esta Figura, la des-figura. Está en poder del hombre traicionar el pacto, echar sobre la blancura del mundo de luz una mirada tenebrosa que la vele, pero su negativa no *puede* ir más allá, y esto es cierto en cuanto al *shâhid* del sufismo y en cuanto a la figura escatológica de *Daênâ* en el zoroastrismo.

En segundo lugar, otra tarea será definir las relaciones entre las dos figuras que tienen el mismo valor de arquetipos, las que son designadas respectivamente como *Fravarti* y *Daênâ*. Profundizar aquí el tema es imposible; uno debe limitarse a indicar cómo nace el problema y qué solución dejan entrever ciertos textos, de acuerdo con el esquema verificado hasta aquí.

Las *Fravarti*⁽⁴⁾ son, en la cosmología mazdea, entidades femeninas, arquetipos celestes de todos los seres que componen la Creación de luz. Cada ser, pasa del estado celeste o sutil (*mênôk*) al estado material y visible (*gêtik*, estado material que, en la concepción mazdea, no implica por sí mismo ni mal ni tinieblas, siendo éstas lo propio de las contrapotencias ahrimánicas, las cuales son de orden espiritual), cada ser tiene en el mundo celeste su *Fravarti* que asume con respecto a él el papel de un ángel tutelar. Mejor todavía, todos los Celestes, los ángeles y arcángeles, los dioses, Ohrmazd mismo, tienen respectivamente su *fravarti*. Sicigias de luces, "luz sobre luz". Ohrmazd revela a su profeta Zaratustra que, sin la concurrencia y ayuda de las Fravartis, no habría podido proteger su Creación de luz contra el asalto de la contra-creación de Ahrimán. Ahora bien, la idea misma de este combate se desarrolla, aumentada dramáticamente, en lo que respecta a las Fravartis de los humanos. En el preludio de los milenios del período de *mezcla*,

Ohrmazd las puso, en efecto, ante la opción de la cual tiene origen todo su destino: o bien permanecer en el mundo celeste al abrigo de los estragos de Ahrimán, o bien descender a la tierra y encarnarse en cuerpos materiales para combatir las contra-potencias de Ahriman en el mundo material⁽⁵⁾. Ellas asintieron a esta proposición con un *sí* que da su pleno sentido a su nombre, del cual, entre otras explicaciones, no retendremos aquí mas que la siguiente: *las que han elegido*. Prácticamente, las representaciones religiosas acabarán por identificar, puramente y simplemente, a la Fravarti, encarnada en el mundo terrestre, con el alma.

Pero entonces no puede evitarse la pregunta: ¿cómo concebir la estructura bi-dimensional característica de los seres de luz, si las Fravartis "en persona", los arquetipos celestes, descendiendo a la tierra, se identifican con la "dimensión" terrestre? Dicho de otra manera, si, en el caso de los humanos, el arquetipo, el ángel, descendiendo de las altas murallas del cielo, es él mismo la persona terrestre, ¿no le hace falta entonces a su vez algún ángel tutelar, reduplicación celeste de su ser? Parece que la filosofía mazdea ha estado atenta a esta pregunta. Una solución podría consistir en una cierta manera de concebir la unión terrestre de la Fravarti y del alma, tal que la primera queda preservada de toda contaminación ahrimánica⁽⁶⁾. Sin embargo, cuando se contempla la situación fundamental de la que depende todo el sentido de la vida humana, tal cual es vivida cuando son prácticamente identificadas la Fravarti y el alma, la pregunta es demasiado compleja para que la solución pueda ser hallada mediante un simple inventario filológico de datos materiales.

La iniciativa filosófica es requerida por la intervención escatológica del personaje de *Daênâ* (nombre avéstico, cuya forma en medio-iranio o pehlevi es *Dên*). Etimológicamente, el alma visionaria o el órgano visionario del alma; ontológicamente, luz que hace ver y luz que es vista. Ella es la visión pre-terrestre del mundo celeste; es, así, la *religión* y la *fe* profesada, la misma que fue "elegida" por la Fravarti; también es la individualidad esencial, el Yo trascendente "celestial", la Figura que, en la aurora de su eternidad, pone al fiel frente al alma de su alma, porque infaliblemente la *realización* corresponde a la *fe*. Todas las otras interpretaciones del personaje de *Daênâ* culminan en ésta, sin oponerse. De donde el episodio póstumo a la entrada del Puente Chinvat, la aparición de la "joven doncella celeste", Figura primordial, a la vez testigo, juez y retribución: "¿Quién eres pues, tú cuya belleza resplandece más que toda otra belleza jamás contemplada en el mundo terrestre? – Soy tu propia *Daênâ*. Era amada, tú me has hecho más amada. Era bella, tú me has hecho más bella todavía," y abrazando a su fiel, le conduce y le introduce en la Morada-de-los-Himnos (*Garôtmân*). De nuevo el diálogo instituido aquí *post mortem* nos lleva a la reciprocidad de la relación "El que da a luz-El dado a luz", analizada más arriba. En cambio, el que ha traicionado el pacto concertado desde la preexistencia a este mundo, se ve en presencia de una atroz figura, su propia negatividad, caricatura de su humanidad celeste que él mismo ha mutilado, exterminado: un aborto humano despojado de su *Fravarti*, lo que quiere decir un hombre sin *Daênâ*. La *Daênâ* permanece tal cual *es* en el mundo de Ohrmazd; lo que ve el hombre que se ha despojado de ella, que se le ha vuelto invisible a él mismo, es justamente, en lugar de su espejo celeste de luz, su propia *sombra*, su propia tiniebla ahrimánica. Tal es el sentido dramático de la antropología mazdea.

Resolviendo de la mejor manera la compleja situación señalada en cuanto a la fisiología del hombre de luz, un texto mazdeo nos propone una trilogía del alma, es decir del organismo espiritual o sutil del hombre (su *mênôkîh*), independiente de su organismo físico material⁽⁷⁾. Existe "el alma en la vía" (*ruvân i râs*), es decir la que es hallada en la *vía* del Puente Chinvat, el

cual es, escatológicamente y extáticamente, el umbral del Más-allá, uniendo el *centro* del mundo a la montaña cósmica o psico-cósmica. Ninguna duda, por consiguiente, de que se trata de *Daênâ* guiando al alma en la ascensión que la arrastra al extremo-norte de las alturas, la "Morada-de-los-Himnos", la región de las Luces infinitas⁽⁸⁾. Y después existe la que el texto designa como "el alma fuera del cuerpo" (*ruvân i bêrôn tan*), y por fin la que es "el alma en el cuerpo" (*ruvân i tan*). Estas dos calificaciones corresponden a dos aspectos de la misma alma, es decir de la Fravarti encarnada en un organismo terrestre; ella rige a este organismo como un jefe de ejército (el *Espahbad* de los *Ishrâqîyûn*, el *hegemonikon* de los Estoicos), y se evade de él a veces, sea en sueños, sea en una anticipación extática, para reencontrar, en estos éxodos fugitivos, "el alma en la vía", es decir su *Daênâ* que la guía, la inspira y la reconforta.

La totalidad que representa su bi-unidad es pues "luz sobre luz"; no puede ser jamás una composición de luz ohrmâzdica y de tinieblas ahrimánica, o, en términos de psicología, la conciencia y su *sombra*. Es posible decir que la Fravarti identificada con el alma terrestre está con respecto al ángel *Daênâ* en la misma relación que Hermes con respecto a la Naturaleza Perfecta, *Phôs* con respecto a su guía de luz, Hermas con respecto a su "pastor" y el príncipe exiliado con respecto al Vestido de luz. Habría que añadir, puesto que el motivo está cargado aquí de reminiscencias iránias: Tobías con respecto al Ángel. El tema expresa de tal manera una experiencia humana fundamental, que es de una fecundidad inagotable; dondequiera que ésta es vivida, el mismo síntoma reaparece, anunciando el sentimiento de una transcendencia individual que prevalece contra toda coerción y colectivización de la persona. También existen sus homólogos en los universos religiosos emparentados al de la antigua religión irania, a la vez que en aquellos que la han sucedido reactivando y revalorizando sus conceptos fundamentales.

En términos mazdeos, *Daênâ-Fravarti*, en tanto que destino preexistencial del hombre, figura y detenta el *xvarnah*; para dar muy brevemente su significación plena a esta noción, específicamente mazdea, lo mejor es recordar el doble equivalente griego que ha sido dado aquí: luz de *gloria* y *destino*. Ahora bien, hay aquí precisamente una figuración en la que se armonizan teogonía irania y teogonía nórdica. Una y otra tienen visión semejante de las entidades femeninas celestes que transmiten y detentan el poder y el destino de un hombre: *Fravartis* y *Valquirias*. Quizás estas figuras infligen un desmentido decisivo a las críticas agrias que consideran como una "afeminación" la asociación del Ángel y de los trazos femeninos. Una crítica tal presupone de hecho una completa incapacidad de concebir la potencia de la que se trata; habiendo perdido el sentido del Ángel, el hombre sin *Fravarti* (quizás el hombre de toda una época) no puede imaginar más que la caricatura de ésta. En todo caso, el tema de investigación comparativa, asociando *Fravartis* y *Valquirias*, no revelaría todas sus virtualidades más que a condición de seguirle la pista, entendiéndose, de solicitarle, a través de los tiempos, en sus manifestaciones. Permítasenos evocar aquí una conversación tenida, de total acuerdo, con el añorado Gerhard van der Leeuw quien, como buen fenomenólogo, supo tan bien rendir cumplida justicia a Richard Wagner en este aspecto. Pues, señalaba, si Wagner ha tratado de forma muy personal las antiguas Sagas, al menos tenía una comprensión penetrante y fina de las antiguas creencias germánicas. Bajo la figura de Brunilda, ha creado una bella y conmovedora figura de Ángel, "pensamiento de Wotan", alma emitida por Dios; frente al héroe es la auténtica *Fylgia*, detentadora de su poder y de su destino, cuya aparición significa siempre la inminencia del Más allá: "Quien me ve, dice adiós al día de esta vida. Has visto la mirada ardiente de la Valquiria, con ella debes partir ahora⁽⁹⁾." Igualmente el extático iranio no reencuentra a *Daênâ* más que en el camino del Puente

Chinvat, en el umbral del Más allá; Hermes no reencuentra a su Naturaleza Perfecta mas que en una anticipación del supremo éxtasis.

Toda interpretación racionalista equivocaría el camino reduciendo esta Figura a una alegoría, bajo el pretexto de que ésta "personifica" el acto y el obrar del hombre. Ella no es una construcción alegórica, sino Imagen primordial gracias a la cual es percibido un mundo de realidades que no es ni el mundo de los sentidos ni el mundo de las abstracciones del entendimiento. De donde este poder de las profundidades que impone aquí las recurrencias, no solamente como se ha visto, en la "teosofía oriental" de Sohrevardî, sino hasta en ciertos comentaristas del Corán (en el gran *Tafsîr* de Tabarî, en la sura 10/9, se vuelve a encontrar término a término el episodio avéstico del encuentro de Daênâ *post mortem*), y más sistemáticamente todavía en la gnosis chiíta ismaelita. La antropología ismaelita se representa la condición humana terrestre como un estado-límite, uno entre-dos; ángel en potencia o demonio en potencia. En el desenlace de la situación en instancia, la antropología ismaelita reúne espontáneamente las representaciones zoroástricas. También es lo mismo la trilogía mazdea clásica que reproduce Nasîroddîn Tûsî, hablando del devenir póstumo del adepto fiel: "Su pensamiento viene a ser un *Angel* que procede del mundo arquetipo, su *palabra* viene a ser un *espíritu* que procede de este Angel, su *acción* viene a ser un *cuerpo* que procede de este espíritu." Igualmente, la visión de Daênâ en el Puente Chinvat se reconoce punto por punto en "el Angel de la forma amable y bella que viene a ser el compañero del alma para las eternidades⁽¹⁰⁾." Y la gnosis del Irán islámico⁽¹¹⁾ no hace así sino reactivar los trazos de una Figura que es igualmente Figura dominante en el mandeísmo y en el maniqueísmo.

4. El Gemelo celeste.

En la gnosis mandeica cada ser del universo físico tiene su contraparte en la Tierra celeste de Mshunia Kushta, poblada de descendientes de un Adán y de una Eva míticos (*Adam kasia*, *Eva kasia*). Cada ser tiene aquí su Figura arquetipo (*mabdâ = dmutha*), y sucede que ésta comunica con su contraparte terrestre (por ejemplo, el episodio de la joven doncella despertada y avisada por "su hermana de *Mshunia Kushta*"). Cuando el *exitus* de la muerte, la persona terrestre abandona su cuerpo de carne y reviste el cuerpo sutil de su *Alter Ego* celeste, mientras que éste, elevándose a un plano superior, reviste un cuerpo de pura luz. Cuando el alma humana ha acabado el ciclo de sus purificaciones y las balanzas de Abathur Muzania testifican su perfecta pureza, entra en el mundo de Luz y es reunida a su Pareja eterna: "Voy hacia mi Imagen y mi Imagen viene hacia mí, Ella me abraza y me mantiene abrazado, como si hubiese salido de prisión⁽¹²⁾."

Igualmente la figura de la Pareja celeste (*qarîn*) o del Gemelo celeste (*taw'am*) domina la profetología y la soterología del maniqueísmo. Es el ángel que se aparece a Mani, a la edad de veinticuatro años, y le anuncia que ha llegado el momento de manifestarse y de invitar a los hombres a su doctrina⁽¹³⁾. "Te saludo, Mani, de mi parte y de parte del señor que me ha enviado a ti." Las últimas palabras de Mani moribundo harán alusión a esto: "Contemplaba mi Doble con mis *ojos de luz*." Su comunidad cantará en sus salmos: "Bendecimos a tu Compañero pareja de luz, Cristo, el autor de nuestro bien⁽¹⁴⁾." Mani, como Tomás en esos mismos *Actos* donde figura el *Canto de la Perla*, tiene por Gemelo celeste a *Christos Angelos*, por quien le es notificada su vocación, lo mismo que el profeta Mahoma recibirá su revelación del Angel Gabriel (y la identificación *Christos-Gabriel* no es desconocida en la gnosis). Por lo tanto, lo que Christos

Angelos es para Mani (en el maniqueísmo oriental la Virgen de luz se sustituye a Christos Angelos), el *taw'am*, cada "Gemelo celeste", lo es respectivamente e individualmente para cada Elegido. Es la Forma de luz que los Elegidos reciben cuando entran en la comunidad maniquea por el acto de la renuncia solemne a las potencias de este mundo. A la marcha del Elegido, un salmo celebrará "tu Pareja celeste que no faltará." Es a ésta que el Catarismo designa como el *Spiritus sanctus* o *angelicus* particular para cada alma, distinguiéndolo con cuidado del *Spiritus principalis*, el Espíritu-Santo que es a quien se invoca nombrando las tres personas de la Trinidad.

Es por lo que *Manvahmed* (el arcángel Vohu Manah del zoroastrismo, el *Noûs*) siendo, según los textos orientales, el elemento de luz, y, como tal, a la vez fuera y en el interior del alma, su situación no puede ser correctamente definida mas que a condición de preservar los cuatro términos necesarios por la analogía de relaciones a la que se ha prestado ya anteriormente atención. La gran *Manvahmed* es a la totalidad de las almas de luz (la *columna Gloriae*) lo que cada *Manvahmed* (no la colectividad) es a su yo terrestre. Aquí también es posible decir que la relación de cada *Manvahmed* (o *Spiritus sanctus*) respecto a la gran *Manvahmed* (o *Spiritus principalis*) es análoga a la relación, en Sohrevardî, de la Naturaleza Perfecta respecto a Gabriel como Espíritu-Santo y Angel de la humanidad. Igualmente esta Forma de luz asume la misma función que la Naturaleza Perfecta. Es la guía a lo largo de toda la vida; es la teofanía suprema y la guía del Elegido hasta en el Más-allá. Es, para éste, "la guía, la que lo inicia haciendo penetrar la conversión en su corazón; es el *Noûs*-luz que viene de arriba, que es el rayo del sacro-santo, que viene iluminando el alma, purificándola, guiándola hacia la Tierra de luz (*Terra lucida*) de donde ha venido al comienzo de los tiempos y a donde regresará y recobrará su forma original⁽¹⁵⁾". Esta sabia guía, es la Forma de luz que se manifiesta *in extremis* al Elegido, "la imagen de luz a semejanza del alma", el Angel que lleva "la diadema y la corona"; ella es, para cada Elegido, la Sophia celeste o la Virgen de luz (figura igualmente dominante en el libro de la *Pistis Sophia*). Y el maniqueísmo da explícitamente su nombre zoroástrico a esta figura, confirmando así la visión zoroástrica de la *Daênâ* de un ser de luz, reencontrándola después de la muerte bajo la forma de una "joven doncella que le guía"⁽¹⁶⁾.

Todo lo que acabamos de intentar reunir aquí muy rápidamente, de forma demasiado alusiva, debería ser completado además por otros textos, de acceso más sencillo, sin duda, que los que acaban de ser reseñados. Baste recordar los pasajes del *Fedón* y del *Timeo* de Platón comentados en el capítulo cuarto de la IIIª Enéada, donde Plotino trata del *daïmôn paredros* que nos ha recibido en herencia y que es el guía del alma a lo largo de toda la vida y más allá de la muerte. Debería hacerse mención de la bella ampliación del mismo tema, en Apuleyo (*De Deo Socratis*, 16), tratando del grupo superior de *daïmônes* a cada uno de los cuales está confiado respectivamente el cuidado de conducir una individualidad humana, y de la cual es el testigo (*testis*) y el vigilante (*custos*). No menos esenciales para nuestro propósito son los textos donde Filón de Alejandría designa al *Noûs* como el hombre verdadero, el hombre en el hombre. A este *homo verus*, que habita en el alma de cada uno de nosotros, lo experimentamos ya como un arconte y rey, ya como un juez que corona los combates de la vida; si se presenta el caso asume el papel de un testigo (), entendiéndose de un acusador⁽¹⁷⁾. En fin debería mencionarse la noción de *sakshin* en dos Upanishads⁽¹⁸⁾. "Hombre en el hombre", es, también, el testigo ocular que asiste, sin ser mezclado aquí, sin ser mancillado por ellos, a los actos y a los estados interiores del hombre, en estado de vigilia o en sueños, en el sueño profundo o en el éxtasis. "Dos amigos de bellas alas, estrechamente ligados, abrazando un único y mismo árbol; uno de ellos come los

dulces frutos; el otro, sin comer, contempla". El *sakshin* es el guía; el ser humano lo contempla y se une a él en la medida en que toda imperfección desaparece de él; es el homólogo de la Naturaleza Perfecta, del *shâhid* como forma de luz.

Varias veces ha salido aquí la palabra "testigo" (, *testis*, *shâhid*), la cual debiera bastar ya para sugerirnos lo que hay de común bajo todas las recurrencias de la misma Figura, desde la visión zoroástrica de Daênâ, hasta la contemplación del *shâhid* en el sufismo. Allí donde este testigo de contemplación viene a ser, como en Najm Kobrâ, el testigo teofánico de una percepción visionaria, la función que su nombre implica es también realzada: según que el alma visionaria lo vea como luz o, al contrario, no "vea" mas que tinieblas, ella misma testimonia, con su visión, en *pro* o en *contra* de su propia realización espiritual. También el "testigo en el Cielo" será designado como "balanza de lo suprasensible" (*mîzân al-ghayb*); como corolario, el ser de belleza como testigo de contemplación es igualmente esta "balanza", puesto que atestigua la capacidad o, al contrario, la impotencia del alma para percibir la belleza como teofanía por excelencia.

Todas las indicaciones de los textos aquí reunidos convergen hacia la epifanía de esta Figura cuyos nombres tan diversos nos revelan, más bien que nos disimulan, la identidad: Angel o Sol del filósofo, Daênâ, Naturaleza Perfecta, maestro personal y guía suprasensible, Sol del corazón, etc. Son todos estos testimonios de convergencia los que dan su contexto indispensable a una fenomenología de la experiencia visionaria del sufismo iranio, donde las percepciones de luces de colores se muestran en conexión con la manifestación del guía espiritual personal (*shaykh al-ghayb* en Najm Kobrâ, *ostâd ghaybî* en Semnâni). Era importante mostrar que, en esta experiencia, los ejemplos se ligan a un mismo tipo de iniciación espiritual, esencialmente individual y personal. Además, como unión del hombre de luz con su guía, contraparte celeste y "dimensión" trascendente de su persona, esta experiencia nos ha aparecido como *orientada* y *orientadora* en una dirección precisa, hacia esas "Tierras" cuya dirección no puede ser sugerida mas que por los símbolos, los símbolos del Norte.

Hemos tratado en efecto de mostrar de qué estructura y de qué premisas depende la liberación del hombre de luz, Prometeo-*Phôs*. El acontecimiento de esta liberación va ahora a precisarnos esta orientación de la que ella depende. Importará reconocer a qué región pertenece, y en qué dirección se muestra, el guía personal suprasensible que forma pareja con su "doble" terrestre, región y dirección de donde *Phôs* es originario y a las cuales su guía debe reconducirlo. En Najm Kobrâ reaparecerá la imagen del *pozo* al fondo del cual es arrojado el exiliado del relato sohravardiano. La salida *efectiva* fuera del pozo comienza cuando en su orificio resplandece una sobrenatural *luz verde*. Antes habremos aprendido a la vez, en Sohravardî, la *hora* en que prorrumpen el acontecimiento y la *dirección* en la que arrebatada esta experiencia individualmente radical, vivida como una reunión con la Forma de luz personal. Sol de medianoche y polo celeste: los símbolos del *Norte* van a ponerse de acuerdo para mostrarnos la dirección del *Oriente* místico, es decir del Oriente-original, que no hay que buscar en los planisferios terrestres, ni incluso al este, sino en la cima de la montaña cósmica.

Traducción: Miguel A. Aguirre

NOTAS

1. *Poimandrés*, §§ 2-4 y 7-8: *Corpus Hermeticum*, ed. A. D. Nock, trad. A. J. Festugière, París, 1945, vol. I, págs. 7 y 9.
2. Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen 1923, pág. 491. Texto griego, ed. Molly Whirtaker (*Die apostolischen Väter, I*) Berlín, Akademie-Verlag, 1956, pág. 22. *Visio V*, I ss.
3. Cf. el comentario psicológico de M. L. von Franz, *Die Passio Perpetuae*, a continuación de C. G. Jung, *Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich 1951, págs. 436-438. Sobre *Christos Angelos*, ver Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern2, 1953, págs. 322-388.
4. Tal es la forma bajo la cual ha sido restituida la palabra que, por confusión de un enlace ortográfico, había sido tradicionalmente leída *Fravashi* (en persa moderno *farvahar*, *forúhar*).
5. Para lo que sigue, cf. nuestros dos estudios donde se dan las referencias a los textos originales: *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'Ismaélisme (Eranos-Jahrbuch XX)*, Zürich 1952, págs. 169 ss. [retomado en *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, París, Berg International, 1982], y nuestro libro *Terre céleste et corps de résurrection: de L'Iran mazdéen à l'Iran sh'ite*, París, Buchet-Chastel, 1960, págs. 68 ss. [2ª ed. bajo el título *Corps spirituel et terre céleste...*, París, Buchet-Chastel, 1979, págs. 61 ss.].
6. Se podría elaborar en este sentido la antropología del *Bundahishn* (Libro mazdeo de la Creación), según la cual el hombre está compuesto de cinco fuerzas: el cuerpo, el alma, el espíritu, la individualidad y el espíritu tutelar (ver textos en H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, en *Journal asiatique* 1929, t. 214, págs. 232-233). Este es en suma el esfuerzo intentado por J. J. Modi. *The religious ceremonies and customs of the Parsees*, 2ª ed. Bombay 1937, págs. 388-401. Pero su análisis de la "constitución espiritual del hombre" no llega a dar una representación satisfactoria de la relación póstuma de la Fravarti con el alma; más grave todavía, pasa en silencio el episodio del encuentro y del reconocimiento de *Daênâ*. Parece pues que haya un vicio de esquematización, y que la solución se ha de meditar de otra manera.
7. Cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943, págs. 110-115 (textos de *Zâtspram* 29 : 9 y *Dâtastân î dênik* 23 : 3). Habría, por supuesto, que insistir mucho más de lo que es posible hacer aquí, sobre las ideas del problema planteado y el sentido de la solución propuesta.
8. Sobre esta topografía, cf. nuestro libro *Terre céleste*, págs. 51 ss. [cf. n. 28].
9. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, § 16, pág. 125.
10. Naširoddîn Tûsî, *The Rawdatu't Taslîm commonly called Tasawwurât*. Texto persa ed. por W. Ivanow, Leiden-Bombay 1950, págs. 44, 65, 70; cf. nuestro *Temps cyclique*, págs. 210 ss., n. 86, 89 y 100.
11. Cf. también el motivo de la *hurî* celeste en Nasîr Tûsî, *Aghâz o anjâm*, cap. XIX (Public. de l'Université de Tehéran, n° 301), Teherán 1335 h. s., págs. 47-48.
12. E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, Oxford 1937, págs. 54-55.
13. Cf. Henri-Charles Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, París 1949, págs. 43-44 y nuestra obra *En Islam iranien*, t. II, Libro II, cap. IV, 4.
14. *A Manichacan Psalm-Book*, parte II, ed. por C. R. C. Allberry, Stuttgart 1938, pág. 42, I, 22.
15. Ver principalmente los textos reunidos por Geo Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of Good*, Uppsala 1945, págs. 17 ss., 25 ss., 33 ss.; Hans Söderberg, *La Religion des Cathares*, Uppsala 1949, págs. 174 ss., 211 ss., 247 ss.
16. Cf. *En Islam iranien*, t. II, Libro II, cap. VI, 4, y G. Widengren, *op. cit.*, págs. 19-20. Particularmente demostrativas son las homologías entre las tríadas nacidas de cada uno de los cinco "Padres" o arquetipos fundamentales (*Kephalaia*, cap. VII, págs. 34-36). Es la imagen de luz (homóloga de la Virgen de Luz) que "evoca" los tres Angeles o divinidades que vienen al encuentro del Elegido en el momento de su muerte. Habría que insistir mucho más extensamente, que lo que se puede hacer aquí, sobre el tema gnóstico del Angel como *alter ego* celeste y salvador. Habría que revelar la correspondencia entre los términos gnósticos *_,μ_,_μ_(rector)* y el término iranio fundamental que designa la función de compañero, salvador y guía del alma, *parvânak* (el cual se vuelve a encontrar prestado, en mandeo, bajo la forma *parwanka*. Widengren, *ibid.*, págs. 79 ss.). En persa moderno; *parwardan*, alimentar, educar; *parwâ kardan*, tener cuidado.
17. En el tratado *Quod deterius potiori insidiari soleat*, Filo, con una versión en inglés por F. H. Colson y G. H. Whittaker (*The Lb Classical Library*), vol. II, Cambridge, Mass., 1950, págs. 216-219.
18. A saber *Svetâsvatara-* y *Kâthaka-Upanishad*, cit. por Fritz Meier en la gran obra señalada más abajo, n. 64, pág. 74.
- re [...] il numero [...] è infinito". Dante, *El Banquete*, II, XIII, 15 y 19.
19. Gino Loria, *Le scienze esatte nell'antica Grecia*, 2ª edición, Milán 1914, pág. 110.

