

# La interpretación ismailí de la historia

26/12/2003 - Autor: Christian Jambet

Publicado en *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, nº 14: *Temps et hiérophistoire*, coloquio celebrado en París del 22 al 24 de mayo de 1987. Berg International (129, boulevard Saint-Michel, 75005, París), 1988. Christian Jambet fue discípulo de Henry Corbin en la *École Pratique des Hautes Études* (Ve section). En la actualidad es profesor de Khâgne en el instituto Jules Ferry (París) y de la *Escuela Superior de Comercio de París* (curso sobre el Islam), así como jefe de estudios en el *Instituto de estudios iraníes* (París). Ha publicado numerosos artículos en diversas publicaciones y los siguientes libros: *L'Ange* (París, 1976, en colaboración con Guy Lardreau; trad. castellana: *El Ángel*, s. dd.), *Le Monde* (París, 1978, id.), *Apologie de Platon* (París, 1976), *La logique des orientaux* (París, 1983; *La lógica de los orientales. Henri Corbin y la ciencia de las formas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989), *La Grande Résurrection d'Alamût* (Lagrasse, 1990), *Nasîroddîn Tûsî, la convocation d'Alamût* (Lagrasse, 1996). Dirigió y coordinó el *Cahier de l'Herne: Henry Corbin* (París, 1981).

La revista *Axis Mundi* publicó en su número 3 (primera época, 1995) el artículo "*El problema del sentido a la luz de la filosofía oriental*". Cuando ya estaba finalizada la presente traducción, y a causa de una pequeña falta de coordinación, se publicó otra de Agustín López y María Tabuyo en la revista *Axis Mundi*, nº 7. Transcribo aquí la presentación del artículo que aparece en la misma:

*"Puede ser útil recordar esquemáticamente, antes de la lectura del artículo de Christian Jambet, algunos datos históricos que el autor supone conocidos del lector. El ismailismo, una de las dos grandes familias del shiísmo, no debe su nombre a Ismael, hijo de Abraham, sino al imam Isma'il, hijo del VI imam Ja'far Sadiq. Isma'il murió antes que su padre, y el imam Ja'far hizo pasar la sucesión islámica no al hijo sino al hermano de Isma'il, el imam Musa Kazem, que los shiítas duodecimanos consideran como el VII imam, mientras que los ismailíes prestaron fidelidad al imam Muhammad, hijo de Isma'il. De aquí arranca, pues, la distinción entre ismailíes y duodecimanos. La muerte prematura de Isma'il marca la entrada del ismailismo en una clandestinidad que duró hasta el advenimiento triunfal de la dinastía fatimí en El Cairo en el año 297/909, momento en que el ismailismo debe enfrentarse a las contradicciones que puede implicar el hecho de que una religión esotérica deba asumir el poder político, situación que el ismailismo tuvo que afrontar entre los siglos X y XII. La muerte del califa fatimí al-Mostansir en 1094 supuso la escisión de la comunidad ismailí en dos grandes ramas: una fiel al imam Nizar, la otra al imam Mosta'li, hijos ambos de al-Mostansir, división que se ha perpetuado hasta la actualidad. Según la tradición ismailí, algunos adeptos llevaron clandestinamente al nieto del imam Nizar, asesinado en El Cairo, a la fortaleza de Alamût, en el noroeste de Irán, en 1095. El 8 de agosto de 1164 el imam Hasan proclama en Alamût la Gran Resurrección, hecho que, sin afectar a la historia exterior, se presenta –como dice Henry Corbin– como un "misterio litúrgico" crucial en el Malakut o mundo intermedio, siempre teniendo en cuenta –se cuida de subrayar Corbin– que "un misterio litúrgico implica una realidad superior a la de*

*cualquier hecho histórico". Este acontecimiento imaginal hace del Islam ismailí una religión iniciática de la resurrección, con la preeminencia definitiva del Imam sobre el Profeta, de lo esotérico sobre lo exotérico, de la verdad espiritual (haqiqat) sobre la apariencia literal de la Ley religiosa (shariat). El ismailismo reformado de Alamût se ha perpetuado hasta nuestros días, frecuentemente bajo el velo del sufismo, y actualmente es considerado, más o menos, como una tariqa sufí".*

Añadiré, por último, que el ismailismo es también conocido con el nombre de *Bâtiniyya* (de *bâtin*, "oculto"), a causa de su doctrina sobre el significado interior del Corán. También ha sido llamado *Ta'limiyya*, de *ta'lîm* ("doctrina"), al afirmar que sus doctrinas proceden de una fuente oculta a la que es preciso prestar obediencia absoluta. Entre sus miembros hay diversos grados; se les comunica la doctrina sólo según su capacidad.

El ismailismo es a la vez una gnosis y una religión viva en y por la historia. Una gnosis, ya que el ejercicio de la fe conduce a una enseñanza, y ésta depende de la guía exclusiva del imam, maestro del *ta'wîl*, de la exégesis del sentido oculto en el Libro y en el mundo. Las prácticas, así como las creencias, se abren pues a un conocimiento liberador del alma por el alma misma, a un saber enseñado por aquel que lo revela a sí y que se revela en él: el imam íntimo en el secreto del corazón (1).

Pero el ismailismo es también una de las escuelas más activas del shiísmo, una colectividad de combate que tomó el poder efectivo y que creó un Estado cuya vocación devino en vocación universal bajo la dinastía de los fatimíes. Y el ismailismo reformado de Alamût, al organizarse en torno al acontecimiento de la Gran Resurrección (669 h./1164) (2), hizo coincidir la proclamación del fin de los tiempos con la amenaza material sobre el poder sunnita en Irán y en Siria.

¿Cómo conciliar ambos aspectos, en apariencia contradictorios? ¿Debe pensarse que la gnosis ismailí fue simplemente el ropaje ideológico de algunas estrategias para la toma del poder? (3). O, por el contrario, ¿debe deducirse que la historia no cuenta para estos espirituales? (4). Estas dos maneras de ver escapan a una realidad que son impotentes para explicar. Quisiéramos, aquí, intentar otra vía de acceso: preguntarnos cómo, para actuar en la historia, los ismailíes han sabido problematizar el tiempo, la sucesión de los estados del mundo según una metahistoria o "*historia en el cielo*". Nuestra hipótesis es ésta: lejos de ser reductible a la oposición entre el tiempo y la eternidad, la relación entre historia temporal y metahistoria espiritual es la de dos temporalidades, la de dos historias. Por ello, combinando grados y niveles jerárquicos del tiempo, superando (o pensando superar) el conflicto entre tiempo y eternidad, los ismailíes pensaron así rebasar el conflicto entre la gnosis y la práctica histórica colectiva. Lejos de ser una negación de su historia, el esquema cíclico de la metahistoria fue, para los ismailíes, la condición de posibilidad, la problematización necesaria y suficiente de su esperanza concreta (5).

De una tal hipótesis de trabajo no podemos dar en estas pocas páginas más que un esbozo muy incompleto. Exige que recordemos, en primer lugar, qué configuración da el ismailismo a su metahistoria y el sentido preciso de este concepto.

## 1. Los siete ciclos y la temporalidad humana

Recordemos, ante todo, lo que podríamos llamar los "*datos fundamentales del ismailismo*" acerca de nuestro tema. Como ha demostrado H. Corbin en un estudio completo al cual remitimos (6), la temporalidad celestial o terrenal es la última manifestación de un drama ontológico. El ismailismo se ha planteado verdaderamente la cuestión del origen del tiempo, ha hecho de éste un problema al mostrar que no bastaba hacer emanar las múltiples realidades de la pura realidad divina para obtener el tiempo. Y, en este sentido, el ismailismo ha pensado, con la temporalidad, la esencia de la historia, o al menos una de las cualificaciones esenciales del tiempo histórico: éste debe ser algo distinto a una sucesión aritmética de instantes, debe separar, distender acontecimientos singulares.

Los teóricos del ismailismo fatimí han descrito así el drama ontológico que conduce a una tal separación, origen del tiempo: el uno que excede toda definición, la deidad oculta en su unidad, el uno original, inefable y sobreesencial, efunde fuera de sí y engendra la realidad primera emanada. Se trata de la primera Inteligencia. En ella y por ella, la unidad divina se refleja en el ser. Pero en la medida en que estaba en posición de exceder toda realidad, y, en consecuencia, de superar al propio ser, el uno no puede hallar en el conocimiento que la Inteligencia tiene de él sino la atestación de su unidad. La primera Inteligencia no puede más que tornar manifiesto el *tawhîd*; no hay más Dios que Dios. Ella es insuficiente para proponer algo mejor que esta doble negación (7) y para expresar en su simplicidad inmediata la naturaleza integral del uno.

He aquí lo que, sin duda, justifica la llamada lanzada por esta primera Inteligencia: ella pide, en aval de sí misma, que repercuta la atestación del único, como para colmar el vacío que se ha abierto entre el Absconditum divino y su manifestación (8).

A esta llamada, la segunda Inteligencia aporta su respuesta. En este punto de la procesión de las Inteligencias, que son concebidas por los ismailíes como personajes angélicos, Arcángeles del más alto rango, todavía ningún desorden ha venido a conmovir la relación de sí a sí que ha instaurado la deidad. Pero su tercera expresión, emanada de la pareja formada por las dos primeras Inteligencias, el tercer Arcángel, retiene la atestación que se le pide: "*se detiene en sí misma*", como dice H. Corbin, y esta abstención provisional, este silencio, este aliento retenido, detiene su conversión hacia el uno. Este Arcángel es el Adán espiritual (adam rūhânî) y su demora en la atestiguación, en el reconocimiento del uno, provoca y constituye el nacimiento del tiempo. "*Hay entonces tiempo que pasa y que crea lejanía. La transgresión se convierte en una regresión*".

El tercer Arcángel ve (o más bien no ve, en tanto que está estremecido ante su propia imagen) pasar ante él otras siete Inteligencias, los siete Verbos divinos, o los siete Querubines. Este tránsito, que trastoca el orden de las Inteligencias, pone en el lugar de la tercera a aquella que debería estar en el cuarto puesto, y así hasta el décimo.

¿Qué es entonces el tiempo interior a los mundos eternos? Es esta distancia que separa desde ahora a la tercera Inteligencia de su rango ontológico (el espacio desde el décimo hasta el tercer puesto). O, más bien, el tiempo será la historia de los esfuerzos, de las sucesivas etapas necesarias para que, progresivamente, el Arcángel Adán remonte del décimo al

noveno, luego al octavo, y así hasta su puesto original.

Se comprende así la razón de que el tiempo no pueda ser simplemente lineal. Cada uno de los Arcángeles, cada uno de los siete Querubines, conserva el secreto de estas etapas en el camino que fue superado -en el sentido de olvidado-, y que debe ser escalado en sentido inverso, en la conversión hacia el uno. Cada uno de estos grados, entre el cuarto emanado (provisionalmente en el tercer puesto) y el décimo (en donde se asienta provisionalmente el tercer emanado) es un límite que debe franquear, un umbral que debe atravesar. Se observa así la doble justificación del esquema circular del tiempo: debe, primero, expresar un trabajo de redención que no se resume en un sólo momento de eternidad, sino que será, efectivamente, una temporalidad desarrollada: es pues necesario combinar una figura de lo continuo (puesto que la redención es retorno al uno) y una figura de lo discontinuo, de lo discreto, ya que el retorno supone grados, rupturas, progresos. Pero, por otra parte, parece que el objetivo de este progreso sea idéntico a su origen: se trata del tercer puesto, el del Adán espiritual. El círculo puede simbolizar ambas exigencias, de apariencias contrarias.

A cada grado superado en el círculo de los Querubines corresponde un "ciclo", o mejor una "Edad" (*dawr*, pl. *adwâr*) del tiempo cósmico. Siete períodos de la historia de la humanidad que *"son inaugurados por un profeta exponente (nâtiq), asistido por un legatario espiritual (wasî) que es el fundamento del imamato y que transmite en su período a los siete imames de su descendencia el secreto o el sentido esotérico de la doctrina"* (9).

Hay entonces una correspondencia rigurosa entre el trabajo lento y paciente del Arcángel para volver a encontrar su lugar y los esfuerzos, las tareas, el destino de la humanidad terrestre. Es por ésta que aquel se expresa y se efectúa. Está claro que la historia en el cielo no puede tener lugar más que si, concurrentemente, tiene lugar la historia sobre la tierra. Pero, a la inversa, lo que hace a ésta posible es un drama en el cielo, un drama que es, por esencia, eterno. La metahistoria no es una de estas dos historias, y tampoco algo diferente a nuestra historia: los ismailíes ven, por el contrario, una relación, una correspondencia que enlaza el destino del tercer Arcángel con nuestra humanidad. La metahistoria es la eterna problematización de la historia humana al nivel del Adán primordial.

No hemos presentado aquí ni una estricta trascendencia ni una inmanencia integral de una a otra de las dos realidades presentes. El tercer Arcángel es el Adán espiritual. Sin esta presencia de la forma humana situada en la divinidad revelada, en el corazón de las Inteligencias, o si no estuviera en juego la causa y el efecto de su propia degradación o de su propia transfiguración, no habría ninguna correspondencia entre la temporalidad interior de los mundos divinos y el universo profético de la historia humana. Entonces, podríamos hablar de pura "trascendencia" de la temporalidad arcangélica con respecto al tiempo no esencial de este mundo. Éste ya no estaría por lo demás animado por la recurrencia del gesto profético. Pero es el hombre primordial lo que es contemplado en la eternidad del Pleroma de las Inteligencias, es él quien ha dado a esta visión de sí la preferencia sobre la atestación de su Principio, y es a él a quien alcanza el dolor de emprender desde lo más bajo la conversión hacia su causa última. El hombre es entonces la ocasión y el elemento donde el tiempo ha nacido. En el hombre el tiempo se despliega y en él podrá, a su término, concentrarse de nuevo. Es pues necesario que este inmenso drama divino sea interior,

inmanente a la duración vivida por los hombres desde la creación del mundo. Es preciso que esta duración sea la manifestación sensible, escandida por siete Edades sucesivas, del Tiempo del Estupor y de la Redención. La temporalidad física de las ciudades y las culturas, en la que creemos descifrar nuestro habitáculo y como la vestidura que constriñe nuestros cuerpos, es a imagen del tiempo que, por el contrario, distiende el universo de las Inteligencias y justifica el esfuerzo del Adán primordial. Sin embargo, tampoco hay una estricta inmanencia en nuestra duración. No hay encarnación en nuestro tiempo corporal, físico. Y ello porque el tiempo perfectamente cíclico del Adán espiritual exige que el punto de origen sea el punto de llegada. Ahora bien, aquí no hay medio de encontrar un momento del tiempo que posea esta propiedad. El instante de la Resurrección, ese acontecimiento que, sobre la tierra, tipifica la redención del Adán espiritual, será a la vez inmanente a nuestra historia e independiente de ella: será un acontecimiento en el sentido fuerte de la palabra, una ruptura del continuo temporal lineal, un punto en ese continuo que no es una parte del mismo (10).

El Adán primordial se ha, literalmente hablando, "*degradado*" del tercer al décimo rango, y nuestra historia debe, en consecuencia, hacer visible esta prueba. Pero, coincidiendo con esta degradación en la temporalidad íntima del Pleroma eterno, existe la ascensión del Adán espiritual, de grado en grado, hacia su estado de origen. Es preciso pues que, según un ritmo septenario, nuestra historia exprese igualmente este ascenso, que se cierra en el paradójico acontecimiento de la Resurrección. Doble imagen, pues, o mejor imagen conflictiva, dividida, la duración humana adquiere los contornos de una doble historia: por su descuido, su insubordinación, su insociabilidad, los hombres viven el estupor narcisista del Adán primordial. He aquí lo que justifica, en cada edad del mundo, que corresponde a un grado de las Inteligencias querubínicas, a cada uno de los retrasos registrados, la instauración de una religión legislativa y el papel de su profeta.

Pero, por su constitución espiritual volcada a la salvación, por la presencia en ella de la unidad divina, los hombres reflejan también el puro esplendor del Arcángel. A ello corresponde la función y la misión espiritual de los imames. Hay entonces períodos en los que la ley triunfa bajo la égida de los profetas, y períodos en los que es abolida en provecho de la ciencia de lo que está oculto en el mensaje profético, cuyo depósito es confiado a ese "legatario espiritual" que inaugura una dinastía de imames. Así se suceden períodos de ocultación (del sentido oculto) y períodos de desvelamiento (de ese mismo sentido oculto).

Esta sucesión es de la mayor importancia para los ismailíes. Así como cada una de las religiones legislativas eclipsa, anula a la que le precede, también ella es abolida durante el ciclo de desvelamiento de su sentido espiritual: o, al menos, entonces la simple aplicación del mensaje profético no basta. No haré sino mencionar este difícil problema de la sucesión de las profecías, y de la relación entre el profeta y el imam. Ha sido entendido de forma diferente por los fatimíes y por los ismailíes de Alamût. Recordemos simplemente que los primeros siempre han acordado una cierta preeminencia al profeta sobre el imam, o al menos han admitido una colaboración y un complementarismo entre los papeles respectivos de ambos. El califa fatimí mantiene la ley, revelando su sentido oculto. Pero, a partir de la proclamación de la "*gran Resurrección*" en Alamût, los teóricos nizâríes han afirmado claramente la supremacía del imam, y singularmente del *Qâ'im*, del Resurrector, sobre los

profetas, así como de la Resurrección que culmina la revelación espiritual de los Libros santos de las religiones legisladoras (11).

Lo importante aquí es prestar atención a lo que es común a ambas perspectivas: en la historia está lo cumplido. Es incluso por ello que el tiempo humano se hace historia. La metahistoria, o historia en el cielo, impone que las leyes sean cumplidas cuando surgen otras leyes, y que la ley deba quedar suspendida cuando su sentido espiritual se manifiesta en la persona del imam.

Henry Corbin ha forjado, para designar este proceso a la vez divino y humano, el concepto de la hierohistoria o de la metahistoria. Meta, desde Aristóteles, significa a la vez "*más allá*" y "*después*". Demasiado a menudo se interpreta, al parecer, este "*más allá*" como una simple trascendencia: la historia en el cielo estaría fuera de la historia terrestre. Pero se acaba de ver lo contrario, creemos: que esta metahistoria permite a la duración convertirse en historia, e historia en sentido pleno: hay "*revolución*" de los momentos, unos por otros, y ello comienza en el seno mismo de la eternidad de las Inteligencias emanadas. La metahistoria es indisociable de esta temporalización mesiánica de la historia humana.

Ciertamente, los acontecimientos que tienen lugar en el seno del Pleroma de las Inteligencias y, ante todo, el retraso del tercer Arcángel en su contemplación del Principio, están "*fuera*" de la duración sensible.

¿Significa esto que no son "*históricos*"? ¿Que "*trascienden*", sin más, la historia? ¿Cómo se explicaría entonces el duro trabajo de los ismailíes en nuestra historia? No es así. Hemos visto al Pleroma animarse con los actos del Arcángel, que pasa de grado en grado, y que, en consecuencia, los supera. Hay aquí, adviniendo eternamente, una historia interior al propio Pleroma, y que es la metahistoria. Por supuesto, debe recordarse que, eternamente coexistentes en el ser, los siete "*límites*" franqueados por el Arcángel no están sometidos a nuestra temporalidad. Por el contrario, es su recorrido lo que la fundamenta. Ellos son la escansión del tiempo. Dibujan su contorno, exactamente como los lados de un polígono determinan su espacio. Su ordenación simultánea no desmiente su recorrido sucesivo, sino que, por el contrario, lo hace posible. No está permitido a los hombres profesar la legislación de un profeta cuando su tiempo se ha cumplido, del mismo modo que el Arcángel no podría mantenerse en el grado querubínico al que ha llegado cuando debe escalar un grado suplementario.

La historia terrestre de las religiones puede así justificarse a los ojos del fiel ismailí: expresa una verdad eternamente idéntica a sí misma, en la multiplicidad sucesiva de las Leyes y de sus significados ocultos, que no podrían ser instauradas o abolidas sin razón, sin orden. La metahistoria está, ya, en el cielo, escandida por esta temporalidad que conoce los momentos cumplidos y los acontecimientos por venir. Igualmente, la historia de las Edades del mundo expresa, con la sucesiva abolición de las legislaciones, la tensión hacia el acontecimiento de la Resurrección.

## 2. La primogenitura de Adán

En la literatura nizârî, el estatuto de la metahistoria, mediadora entre la eternidad y la

temporalidad sensible, se revela en toda su radicalidad. Recordemos brevemente que esta literatura surgió de la experiencia de Alamût. Allí, en torno a las fortalezas del norte de Irán, los ismailíes que en un primer momento se habían agrupado alrededor de un Dâ'î fiel al Imam Nizâr, Hasan-e Sabbah, debían reconocer, bajo la dirección de uno de sus sucesores, Hasan "*alâ dhikri-hi's-salâm*", el acontecimiento de la "*gran Resurrección*": la ley islámica se convertía desde entonces en algo inútil, o incluso perjudicial para la salvación, y fue abolida en provecho de una "*resurrección espiritual*" de los fieles que reconocieran al imam (12).

La teología que subyace en esta experiencia ha sido notablemente expuesta en numerosas obras que han llegado a nosotros tras haber sobrevivido a las persecuciones y al secreto. Entre ellas, debemos acordar una atención muy especial a los *Tassawwurât* de Nasîroddîn Tûsî (13): su coherencia conceptual, la eminente dignidad de su autor, la proximidad de su redacción con el propio acontecimiento de Alamût hacen de ella un raro ejemplo de gran libro filosófico vinculado en su totalidad a un gran acontecimiento metahistórico. Su estatuto no carece de semejanza con el de las obras del joven Hegel.

Nos dirigiremos especialmente al capítulo 26 de los *Tassawwurât*. El objeto de sus primeras páginas consiste en exponer la sucesión de los grandes profetas y la razón de esta sucesión. "*Cada profeta tuvo un legatario espiritual (wasî) en quien la luz del imamato fue establecida por instauración, y a quien fue confiado el depósito de la ciencia de la profecía*". Tal es la estructura fundamental de la metahistoria: cada época será, ante todo, referida a esta pareja de individuos (*ashkhâs*), indisociables el uno del otro: el profeta y su legatario espiritual. A decir verdad, si bien la palabra "*individuo*" permite aquí insistir en el hecho mayor (un estado del mundo se ha concentrado, en cuanto a su significado religioso, en una figura corporal y espiritualmente aislable), está demasiado cargada para nosotros de connotaciones occidentales. ¿Debe decirse personas? ¿sujetos? Quizá este último término conviniera mejor, a condición de asociarle algo más de lo que quería Descartes: la pura y simple razón de un conjunto de representaciones y voluntades. En este sentido, cada edad del mundo es, a ojos de Nasîroddîn Tûsî, la intervención, la representación y la voluntad de un sujeto, que supone, para ejercerse en lo real, la estrecha vinculación entre el profeta y el *wasî*. Pero todavía sería necesario aquí precisar lo que oculta el vago término de "*representación*". Pues bien se observa que el profeta enseña una ley nueva, pero por esta legislación no se representa en absoluto una realidad, una figura del mundo. Manifiesta el imperativo divino, hace sensible aquello por lo cual el caos confuso, el polvo de las cosas, puede y debe recibir formas estables y compatibles: el orden legislativo es el orden eterno. Puede así decirse que el mundo es, no la "*representación*" del profeta, sino la determinación según su ley de los fenómenos posibles, del conjunto de las instituciones y de las conductas desde entonces articulables.

No es menos claro que el legatario espiritual posee la ciencia profética y la luz de su sentido oculto: es entonces instaurado por el profeta en una posición y un papel superiores a los suyos: tiene por misión propia la resurrección, o, dicho de otro modo, el cumplimiento de la Ley. Esta misión es designada por Nasîroddîn Tûsî con el término "*wasâyat*". ¿Cuál es su razón de ser? "*Cada uno de los imames -¡la salvación sea con ellos!- aparece en la edad (o el ciclo) de cada profeta, en vistas a la salvación del pueblo que vive en esa edad, pueblo que le*

ha visto, y salvación que se opera según la *wasâyat* de ese profeta". Creo importante el inciso que nos recuerda que tanto el imam como el profeta son vistos por las gentes que expresan su obediencia al imperativo divino y a la salvación espiritual. En el *Kalâm-e Pîr*, el autor establece un vínculo especial entre el nass, o transmisión del imamato de sujeto en sujeto, y la visibilidad física del imam (14): ¿por qué Ismâ'îl fue el verdadero sucesor de Ja'far al-Sâdiq? Supongamos que lo hubiera sido Mûsâ Qâzem. ¿Por qué su línea visible debería detenerse en Hasan al-Askarî, el 11º imam de los duodecimanos? Un imam en estado de ocultación, en el sentido en que esto se entiende, es imposible: es preciso que el imam sea visto, o al menos que sea visible a ojos de los fieles.

*"Siempre es necesario que uno de los descendientes de Mawlânâ Ismâ'îl se manifieste en el presente" (15).*

Ciertamente, para suplir la presencia física del imam, los shîítas duodecimanos tomaron de la doctrina de la imaginación activa la posibilidad de una visibilidad imaginal: el Imam de la Resurrección que vivía en el tiempo imaginal pudo hacer de su retorno un acontecimiento recurrente a los ojos del alma, antes del día del juicio (16). Vemos que nuestros ismailíes no son seducidos en absoluto por una tal problematización del *"tiempo del imam"*. Por el contrario, hacen de manera que ese tiempo sea el tiempo histórico sensible, físico. Incluso y sobre todo porque este tiempo debe hacer manifiestas las figuras singulares y sucesivas de la *"primogenitura de Adán"*, los profetas y sus imames.

No hay pues mundo imaginal entre los ismailíes de Alamût si éste se concibe como en el medio shiíta de la escuela de Ispahan. Pero esto no significa en modo alguno que la metahistoria sea pura y simplemente la serie cronológica de los tiempos históricos, ni la serie de los *"legatarios"* una genealogía dinástica. Por el contrario, es la serie irreversible de las edades que escandian de manera acontencial la historia: ninguna recurrencia, pues, como en el docetismo estricto del shiísmo de los espirituales de Ispahan, pero tampoco ningún historicismo.

Como vamos a ver, la sucesión temporal interior del Pleroma divino se expresa en la sucesión terrenal de los ciclos de la profecía: *"El legatario espiritual de Adán fue Mawlânâ Shîth (Seth) -¡sobre él sea la salvación!- y se le llama el hijo de Adán. Dios -¡exaltado sea!- le enseñó las huellas (athâr) de esta ciencia, y las luces de estas palabras por cuya mediación fue aceptado el arrepentimiento de Adán. Y esta wasâyat de la era de Adán pasó, después, a la descendencia de Mawlânâ Shîth –sobre él la salvación"*. El texto prosigue con una cita del Corán: *"Dios escogió a Adán, a Noé, a la familia de Abraham y a la familia de Imran Joaquín sobre los mundos, descendientes unos de otros" (3, 33-34) (17).*

Si es verdad que no existe más que un solo imam, cuya figura cambia según el tiempo, no es menos cierto que esta sucesión de sus rostros es esencial para su función transhistórica: el imam eterno toma sobre él el depósito del arrepentimiento de Adán, del Adán primordial del que Adán, el primer profeta, es la tipificación sensible y el descendiente terrenal. Así como el Adán primordial asciende de grado en grado la escala querubínica hasta el Pleroma de las Inteligencias arcangélicas, el *"legatario espiritual"* del depósito confiado, el imam, hace fructificar el arrepentimiento hasta la resurrección. Este depósito confiado, ¿no es, por lo demás, -ciencia de las palabras que fueron aptas para provocar la misericordia- el doble del



primer depósito confiado a Adán en la preeternidad, el depósito de la atestación del uno?

*"El legatario espiritual de Noé fue Mawlânà Sem (Sâm) –sea sobre él la salvación- a quien se dio el nombre de "progenitura de Noé". El legatario espiritual de Abraham fue Mawlânâ Malik as-salâm (18) –¡que su nombre sea santificado! ¡sea sobre él la salvación!-, a quien fue dado el nombre de "progenitura de Abraham". En cuanto al legatario de Moisés, se trata de Aarón, cuyos hijos no recibieron el depósito del imamato más que cuando alcanzaron la edad para pretenderlo. Para evitar la ruptura de la transmisión, luego de la metahistoria, Nasîroddîn Tûsî retoma la hipótesis que tan bien ha servido a la coherencia de la genealogía de los fatimíes, antes de explicar el vínculo de los Dâ'îs de Daylam con el Imam Nizâr (19): cabe distinguir entre el imam mustaqarr, que es el verdadero imam, pero que puede verse impedido para ejercer esta función, sea por la edad, como es aquí el caso, sea por la persecución, y aquel que lo es mientras le suple, incluso camuflado a ojos de sus enemigos: el imam *mustawda*. Éste es investido por pura filiación espiritual, mientras que la filiación carnal no pertenece sino al imam *mustaqarr*. Esta solución permite llenar los vacíos de una línea de transmisión que debiera ser perfectamente continua.*

Dos observaciones: 1º, ¿No es paradójico, en principio, que el pensamiento ismailí no se preocupe en absoluto por demostrar la coherencia y la continuidad de la historia aparente, de la totalidad de los momentos que componen lo que hoy llamamos la historia "*objetiva*"? No hay ninguna filosofía de la historia en ellos, si por tal se entiende una donación de sentido a la multiplicidad de lo que tiene lugar en la historia. 2º, Pero, por el contrario, el origen del acontecimiento de la resurrección, la cadena metahistórica de las intervenciones proféticas, todo lo que condiciona la ruptura de este mundo objetivo, debe asegurarse con una continuidad sin fisuras. Me parece que hay aquí algo muy importante: lo continuo es atribuido a la intervención subjetiva de los imames antes que a la pretendida coherencia de este mundo, donde debe tener lugar su efecto trastocador.

El legatario de Jesús fue Shimûn as-Safâ (¿Simón Pedro o Simón el Mago?), el de Mohammad fue 'Alî ibn Abî Tâlib. Con Mohammad, el ciclo general de la profecía se cierra. Su wasî inaugura, en consecuencia, una transmisión puramente destinada a la revelación del sentido espiritual, hasta conducir a los hombres a la "*gran Resurrección*". Es ésta la ocasión, para Nasîroddîn, de repensar el conjunto del Pleroma profético.

*"El legatario de Mohammad fue 'Alî –sobre él sea la salvación-. Se dice que después de Abraham –sobre él sea la salvación-, la autoridad (molk), la profecía (nobowwat), la religión (dîn) y el imamato pasaron a dos líneas (de su sucesión). Una se manifestó a la luz (zâher bud), la línea de Isaac, mientras que la otra permaneció oculta, y es la estirpe de Ismâ'îl. Las huellas (athâr) de la autoridad y de la profecía pasaron a la estirpe de Isaac, mientras que las luces de la religión y del imamato pasaron a la de Mawlânâ Ismâ'îl. Jesús –sobre él sea la salvación- fue el último del linaje de Isaac. Entonces las luces destinadas a la progenitura de Mawlânâ Ismâ'îl efundieron y Mohammad Mustafa fue en su quintaesencia el fin de los efectos (athâr) de la profecía y el comienzo (de la línea de Ismâ'îl). Las luces se unieron estrechamente a él y se convirtió en el único poseedor del poder temporal (sultanat), de la profecía, de la grandeza, de la autoridad, en todo lo que concierne a la naturaleza espiritual y corporal".*

Abraham y Mohammad son los puntos extremos y opuestos en donde se condensan cuatro poderes, autoridad, profecía, religión, imamato. Los dos primeros dependen de lo exotérico, de la religión profética y de su ejercicio en el pueblo mediante el poder temporal otorgado al rey de Israel. Los últimos, "religión" e imamato, expresan lo esotérico, el sentido oculto y la salvación espiritual. Tienen por centro la función mesiánica del imam, la venida del juicio y de la resurrección. Después de Abraham, ambos tipos de poder (sus "huellas", sus "efectos", dice Nasîroddîn) se reparten entre las dos estirpes de Isaac y de Ismâ'îl. Toda la historia del pueblo judío, hasta Jesús, es pues la historia de la profecía y de la autoridad, mientras que la historia que comienza con Mohammad se sitúa bajo el signo de "Mawlânâ Ismâ'îl".

Mohammad, sello de los profetas, es también el comienzo del ciclo del imamato espiritual: como Abraham, él concentra en sus manos los cuatro poderes. Pero Abraham había "liberado", hecho manifiestas tras él las dos potencias exotéricas. Mohammad, por el contrario, "retiene" autoridad y profecía, y deja que se manifieste lo que estaba oculto: lo esotérico puro de una religión de la resurrección. Ismâ'îl designa, en el fondo, a dos personajes, que, por un efecto de sinonimia, coinciden: el hijo de Abraham y el hijo del Imam Ja'far, en quien se enraíza la dinastía de los imames ismailíes. Por esta sinonimia, el Islam al completo es transfigurado en religión de la resurrección, y este séptimo ciclo de la metahistoria, tras las seis profecías legislativas, es designado como lo esotérico de los seis ciclos que conducen a él. La religión del imam, en la que se concentra la verdad del Corán, corre entonces, desde Abraham, como una religión "oculta" bajo la línea de Isaac, como el sentido de la religión de Israel. Ismâ'îl es el imam de Isaac, es al hexamerón de la profecía como el shabbath es al hexamerón de la creación.

*"Moisés tenía la costumbre de llamar a Mawlânâ (el imam) con la palabra shanbé, el Shabbath" (20).*

Que el Ismailismo se haya así representado a sus propios ojos como el cumplimiento de un mesianismo bíblico es de una importancia capital. Ello entrañaría el examen, con nuevas perspectivas, de las relaciones entre la Biblia y el Corán, en el interior de la conciencia shiíta, y sobre todo el delicado estudio de esa relación que los ismailíes han afirmado con respecto a la soberanía real de Israel, pueblo de Dios. Ellos han percibido a Israel, no como una nación entre otras, ni como un pueblo, sino como el sujeto encargado del legado del que ellos mismos se sienten depositarios. Es con el enigma de esta relación que concluiremos.

Notas:

1. Cf. H. Corbin, *Trilogie ismaélienne (Symboles choisis de la roseraie du mystère)*, p. 83.
2. Cf. M. G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, p. 162 ss.; B. Lewis, *Les Assassins*, p. 110 ss.; H. Corbin, *Étude préliminaire au Livre réunissant les deux sagesses, de Nâsir-e Khosraw*, p. 21 ss. Sería preciso estudiar la forma en que los ismailíes han podido traducir su concepción filosófica de la historia, que es lo que aquí nos interesa, en sus trabajos de historiografía. Esta investigación conduciría a no considerarlos simplemente como fuentes, sino como un verdadero componente de su literatura: sería necesario hacerlo en lo que concierne a la risâlat iftitâh al-da'wa de Qâdi Nu'mân, que sin duda es la obra cumbre de esta historiografía.
3. Tal es la tesis de M. Rodinson en su prefacio al libro de B. Lewis citado.
4. Tal es la manera en que el mismo Rodinson resume la concepción de H. Corbin. No concebimos cómo puede reducirse la perspectiva fenomenológica a un idealismo histórico, siendo entre sí contrarios.
5. Usaremos el concepto de problematización en un sentido que debemos a Michel Foucault, en sus dos últimos libros. Permítasenos remitir a nuestra contribución al Encuentro internacional Michel Foucault, philosophe (9, 10 y 11 de junio de 1988): "Constitution du sujet et pratique spirituelle".
6. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, París, Berg Int., 1982.
7. Cf. H. Corbin, *Trilogie ismaélienne (Le Livre des sources)*, p. 33-35.
8. Cf. *Temps cyclique...* op. cit., p. 48 ss.
9. *Ibid.*, p. 50.
10. Esto no parece extraño a lo que puede sugerir la lectura del libro de Alain Badiou, *l'Être et l'événement*, París, "L'ordre philosophique", Seuil, 1988, p. 199 ss. No puedo más que señalar esta convergencia, apelando a un trabajo sistemático sobre los ismailíes de Alamût para examinar a fondo todo lo que ella implica. La doctrina que construye A. Badiou sobre el acontecimiento me parece apropiada para liberarnos de la que hasta ahora disponíamos, y que, a la vez, nos era necesaria e insuficiente, procedente de Kierkegaard.
11. Cf. (por ejemplo) *Fasl dar Bayân-e Shenakht-e Emâm*, 3ª ed., 1960, p. 2-15.
12. Cf. Hodgson, op. cit., p. 167 ss.
13. Los citamos de la edición de W. Ivanow, *Tasawwurât by Nasîroddîn Tûsî*, Bombay, 1950. El capítulo 26 comienza en la página 128 del texto persa. Traducimos y comentamos las páginas 128-130.
14. *Kalâm-e Pîr*, ed. Ivanow, Bombay, 1935, p. 49 ss. del texto persa.
15. "Amma az jânab-e Mawlânâ Ismâ'îl dar har zamân yekî az dhur-rîyat-e û qâ'em ast".
16. Cf. H. Corbin, *En Islam iranien*, t. 4, "Au temps de la Grande Occultation", p. 338 ss.
17. Una dificultad: el texto persa (¿lapsus?) dice que fue Adán quien recibió esta enseñanza. Restablecemos el único sentido posible sustituyendo Seth a Adán. La cita coránica no está completa, sólo se evocan las últimas palabras. La damos en la traducción de D. Masson.
18. El papel de Melquisedec en la profetología ismailí ha sido estudiado por G. Vajda, "Melchisédec dans la mythologie ismaélienne", *Journal Asiatique*, 1943. Ernst Kantorowicz ha demostrado el papel desempeñado por esta figura en la identificación creadora entre el rey profético y el sacerdote-rey en Federico II: *L'Empereur Frédéric II*, p. 239.

19. Cf. B. Lewis, *The origins of Ismâ'ilism*, Cambridge, 1940, p. 44 ss., Hodgson, op. cit., p. 215 ss.

20. *Kalâm-e Pîr*, op. cit., p. 65, 1. 3-5 del texto persa. Añadamos que Shahrastânî retoma por su cuenta esta doctrina que quiere que la Luz transmitida de Adán a Abraham descienda después sobre los hijos de Israel, en quienes se manifiesta, y sobre los hijos de Ismael, en quienes permanece oculta. Cf. *Le Livre des Religions et des Sectes*, t. I, trad. D. Gimaret y G. Monnot, p. 591.

---

Webislam