

Henri Corbin

Prefacio a la segunda edición de "Cuerpo espiritual y Tierra celeste", ed. Siruela

Un mapa de lo imaginal

Lo cierto es que las conferencias y el libro que desarrolló ampliamente el texto de éstas fueron la primera ocasión de abordar un tema que, desde entonces no ha dejado de concretarse e imponerse de año en año. Como en este primer intento nos aventurábamos en la exploración de un mundo que, a la luz de las evidencias científicas y positivas de nuestros días, se presentaba como un «continente perdido», todavía no estaba fijado nuestro léxico para designar ese mundo con sus acontecimientos y su geografía propios. Algunas vacilaciones implicaron ciertas oscilaciones que no dejan de irritar al autor actual, sean cuales fueren las circunstancias atenuantes.

A pesar de estas imperfecciones del primer impulso, nos parece que el mensaje que pretende transmitir este libro, basado en el estudio directo de los textos, conserva toda su validez y significado. Es evidente que podríamos escribir otro libro sobre el mismo tema, pero no podríamos cambiar determinados aspectos de la estructura de este libro sin modificar el itinerario espiritual que propone. Ahora bien, este itinerario a través de las distintas etapas del mundo espiritual iraní se nos muestra ahora con mayor precisión todavía, tal como lo hemos esbozado en este libro. Y además, con el tiempo, con las traducciones realizadas o previstas (en el caso que nos ocupa, al inglés, italiano y persa), un libro acaba por entrar en el «pléroma de las obras» y ya no se puede modificar su identidad.

La labor más urgente consistía en armonizar el léxico técnico con el resto de nuestros libros y actualizar las referencias sobre las investigaciones llevadas a cabo desde entonces. Nuestro deseo era que este libro pudiera llegar a ser una especie de introducción a estas investigaciones, ya que fue su punto de partida. Guy Buchet colmó este deseo con su amistosa propuesta de realizar una nueva edición. A ambos nos pareció que una mera inversión del título era una idea brillante. La primera edición se titulaba: Tierra celeste y cuerpo de resurrección. Esta se titula: Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Este es también el título que se ha adoptado en la traducción inglesa.

Para guiar al lector, vamos a reconsiderar las intenciones y los temas esenciales de este libro. Se trata de penetrar en ese universo místico que nuestros autores designan mediante expresiones tales como «octavo clima» (con relación a los siete climas del mundo terrenal), o «Mundo de las ciudades místicas de Yabalqa, Yābarsā y Hurqalya», etc. Tal vez el medio más directo de situar este universo consista en constatar el vacío que deja su ausencia.

Hace mucho tiempo, como volveremos a repetir más adelante, que la filosofía occidental, la filosofía «oficial», digamos, arrastrada al campo de las ciencias positivas, no admite más que dos fuentes de Conocimiento. Por un lado, existe la percepción sensible, que aporta los datos llamados empíricos, y por otro lado están los conceptos del entendimiento, el mundo de las leyes que rigen estos datos empíricos. Es evidente que la fenomenología ha modificado y superado esta gnoseología simplificadora. Pero también es cierto que, entre las percepciones sensibles y las intuiciones o las categorías del intelecto quedaba un vacío. Se dejó a los poetas lo que hubiera podido situarse entre unas y otras, y que por otra parte

ocupaba ya este lugar intermedio, es decir, la Imaginación activa. El que esta Imaginación activa en el hombre (habría que decir Imaginación agente, igual que la filosofía medieval hablaba de la Inteligencia agente) tenga su función noética o cognitiva propia, es decir, que nos permita acceder a una región y realidad del ser que sin ella queda cerrada y prohibida, esto es lo que una filosofía científica racional y razonable no podía considerar. De acuerdo con ella, de la Imaginación sólo puede proceder lo imaginario, es decir, lo irreal, lo mítico, lo maravilloso, la ficción, etc.

Si así fuera, no queda ninguna posibilidad de encontrar la realidad sui generis de un mundo suprasensible fuera del mundo empírico de los sentidos y del mundo abstracto del intelecto. Desde hacía mucho tiempo, nos parecía totalmente imposible encontrar la realidad actual, queremos decir la realidad en acto, propia del «mundo del Ángel», realidad que se inscribe en el propio Ser, como un mito que depende de infraestructuras sociopolíticas o socioeconómicas. Es imposible penetrar, como se penetra en un mundo real, en el universo de la angelología zoroástrica, algunos de cuyos aspectos se describen en el primer capítulo de este libro. Lo mismo podríamos decir respecto a las angelofanías de la Biblia. Cuando era un joven filósofo, busqué durante mucho tiempo la clave de este mundo como mundo real, que no es ni el mundo sensible ni el mundo abstracto de los conceptos, y la encontré en Irán, en los dos períodos clave del mundo espiritual iraní. Esta es la razón por la que las dos partes de este libro están tan íntimamente unidas y son interdependientes.

Lo que caracteriza la posición de quienes se denominan los «Platónicos de Persia», los Israqiyyun del linaje espiritual de Suhrawardi (siglo XII), es un esquema de los mundos que contrasta radicalmente con el dualismo al que nos acabamos de referir. Este contraste, se debe esencialmente al hecho de que, su gnoseología, ajena a este dualismo, da paso, como potencia mediadora necesaria, al poder imaginativo, a esta Imaginación agente que es «imaginadora». Es una facultad cognoscitiva de pleno derecho. Su función mediadora consiste en darnos a conocer plenamente la parte del Ser que, sin esa mediación, seguiría siendo un mundo prohibido, cuya desaparición supone una catástrofe para el Espíritu y cuyas consecuencias todavía no hemos calibrado. Es ante todo una potencia mediana y mediadora, del mismo modo que el universo en el que se integra y al que da acceso es un universo mediano y mediador, un intermundo entre lo sensible y lo inteligible, intermundo sin el cual la articulación entre lo sensible y lo inteligible queda íntegramente bloqueada. Entonces los pseudodilemas se agitan en la sombra, porque se les ha cerrado el paso.

La Imaginación activa o agente no es en absoluto un instrumento que provenga de lo imaginario, de lo irreal, lo mítico o la ficción. Por eso era absolutamente necesario encontrar un término que diferenciara radicalmente entre lo imaginario y el intermundo de la Imaginación, tal como se presenta a nuestros metafísicos iraníes. El latín ha venido en nuestra ayuda y así la expresión mundus imaginalis es el equivalente literal del árabe alam al mital, al'alam al mitāli: el «mundo imaginal», término clave que nos hizo vacilar ya en la primera edición de este libro. (Los términos latinos tienen la ventaja de fijar conceptos, evitando traducciones aleatorias. Aquí los usaremos insistentemente.) Un mundo no puede surgir al Ser y al Conocer mientras carece de nombre y denominación. Esta palabra clave, mundus imaginalis, encabeza toda una red de conceptos que se sitúan en el nivel exacto del Ser y del Conocer que connota: percepción imaginativa, conocimiento imaginativo, consciencia imaginativa. A pesar de que en otras filosofías o espiritualidades observamos

una desconfianza respecto a la Imagen, una degradación de todo lo que depende de la Imaginación, el mundus imaginalis representa aquí sin embargo una especie de exaltación, porque es el eje sin el cual se disgrega el esquema de los mundos.

Nuestros autores repiten incansablemente que hay tres mundos: 1) el mundo inteligible puro (alam aqli), conocido teosóficamente como Yabarüt o mundo de las puras Inteligencias querubínicas; 2) el mundo imagina! (alam mitali) designa teosóficamente también, como el Malaküt, el mundo del Alma y de las almas; 3) el mundo sensible ('alam hissi), que es el «territorio» (suwarmulk) de las cosas materiales. Paralelamente, las Formas del Ser y del Conocer propias de cada uno de estos tres mundos se conocen técnicamente como: 1) las Formas inteligibles (suwar aqliyya); 2) las Formas imaginales (suwar mitaliyya); 3) las Formas sensibles (suwar hissiyya) que podemos ver a través de los sentidos. El léxico que encontraremos a lo largo de todo el libro es muy riguroso y está íntimamente unido a los términos técnicos árabes, que se utilizan también en persa.

En cuanto a la función del mundus imaginalis y de las Formas imaginales, ésta se define por su situación mediana y mediadora entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Por una parte, inmaterializa las Formas sensibles, y por otra parte «imaginaliza» las Formas inteligibles a las que otorga figura y dimensión. El mundo imaginal se corresponde por un lado con las Formas sensibles y por otro lado con las Formas inteligibles. Esta situación mediana es la que impone de entrada al poder imaginativo una disciplina inconcebible allí donde se la ha degradado a simple «fantasía», que produce sólo lo imaginario, lo irreal, y es capaz de todos los excesos. Esta es también la diferencia que ya comprendió y señaló perfectamente Paracelso entre la Imaginatio vera (la verdadera Imaginación, la Imaginación en su verdadero sentido) y la Phantasey.

Para que la primera no degenera en la segunda, es necesaria precisamente esta disciplina, que sigue siendo inconcebible si el poder imaginativo, la Imaginación activa, se aleja del esquema del Ser y del Conocer. Esta disciplina no podría ocuparse de una Imaginación reducida al papel de «loca de la casa», pues es inherente a una facultad mediana y mediadora cuya ambigüedad consiste en que puede ponerse al servicio de lo estimativo, es decir, de las percepciones y de los juicios empíricos o bien, por el contrario, ponerse al servicio de este intelecto cuyo supremo grado nuestros filósofos denominan intellectus sanctus (aql qudsi, intelecto santo), iluminado por la Inteligencia agente (Aql fa'al) que es el Angel Espíritu-Santo. La importancia del papel de la Imaginación la señalan nuestros filósofos cuando dicen que puede ser «el Árbol bendito» o el Árbol maldito» del que nos habla el Corán, lo que quiere decir Angel en potencia o Demonio en potencia. Lo imaginario puede ser inofensivo; lo imaginal nunca lo es.

Cuando, de acuerdo con Mulla Sadra Sirazi, se admite que el poder imaginativo es una facultad puramente espiritual, independiente del organismo físico, y que por lo tanto sobrevive después, se da el paso decisivo en la metafísica de lo imaginal y de la Imaginación. En los distintos textos que ofrecemos traducidos en este libro veremos que es la potencia formadora del cuerpo sutil o cuerpo imaginal (yism mitali), e incluso ese mismo cuerpo sutil, que nunca se puede separar del alma, es decir, del yo espíritu, de la individualidad espiritual. Entonces conviene olvidar todo lo que los filósofos peripatéticos

y demás hayan podido decir, cuando hablan de ello como de una facultad corporal que parece con el cuerpo orgánico cuya naturaleza comparte.

Esta inmaterialidad del poder imaginativo ya la ha afirmado claramente Ibn Arabi, cuando distingue entre las Formas imaginales absolutas, es decir, tal como permanecen en el Malaküt y las Formas imaginales «cautivas», inmanentes a la consciencia imaginativa del hombre de este mundo. Las primeras son, en el mundo del Alma o Malakut, las epifanías o teofanías, es decir, las manifestaciones imaginales de las puras Formas inteligibles del Yabarüt. Las segundas son, a su vez, las manifestaciones de las Formas imaginales del Malaküt, o mundo del Alma ante la consciencia imaginativa del hombre. Luego es totalmente exacto hablar de Imágenes metafísicas. Ahora bien, éstas no las puede recibir más que un órgano espiritual. La relación y la interdependencia entre la Imaginación activa definida como facultad espiritual y la necesidad del mundus imaginalis, como intermundo, responden a la necesidad de una visión que considere los mundos y las formas del Ser como otras tantas teofanías (tayalliyat ilāhiyya).

Nos encontramos ante filósofos que rechazan tanto una filosofía como una teología que carezcan de teofanía. Suhrawardi y todos los Israqiyyun que le siguieron siempre consideraron que el «Sabio perfecto» era aquel que acumulaba a la vez el saber filosófico más elevado y la experiencia mística basada en la experiencia visionaria del Profeta, la noche del Miray'. No obstante, el órgano de las visiones, sea cual fuere su nivel, tanto en los filósofos como en los profetas, no es ni el intelecto ni los ojos carnales, sino los ojos de fuego de esta Imaginatio vera que Suhrawardi simboliza a través de la zarza ardiente. En la Forma sensible, la misma Forma imaginal es a la vez la Forma percibida y el órgano de la percepción visionaria. Las Formas teofánicas son esencialmente Formas imaginales.

Esto equivale a decir que el mundus imaginalis es el lugar, el mundo en el que «tienen lugar», y «su lugar» no sólo las visiones de los profetas, las visiones de los místicos, los acontecimientos visionarios que experimenta cada alma humana en el momento de su exitus de este mundo, los acontecimientos de la Resurrección menor y de la Resurrección mayor, sino los gestos de las epopeyas heroicas y de las epopeyas místicas, los actos simbólicos de todos los ritos de iniciación, las liturgias en general con sus símbolos, la «composición del lugar» en diversos métodos de oración, las filiaciones espirituales cuya autenticidad no radica en la documentación de los archivos, y también el proceso esotérico de la Obra alquímica, respecto a la cual el Imam de los chiítas ha dicho: «La alquimia es la hermana de la profecía». Finalmente, las «biografías de los Arcángeles» son esencialmente historia imaginal, ya que todo ocurre de hecho en el Malakut. Entonces, si se saca todo esto del lugar que le corresponde, el mundus imaginalis, y de su órgano de percepción propia, que es la Imaginación activa, nada de todo eso «tiene lugar» y por lo tanto «no tiene lugar». Ya sólo es imaginario y mera ficción.

La pérdida de la Imaginatio vera y del mundus imaginalis trae el nihilismo y el agnosticismo. Por eso hace algunas líneas decíamos que es conveniente olvidar aquí todo lo que los aristotélicos y filósofos de la misma tendencia hayan podido decir acerca de la Imaginación, al considerarla una facultad corporal. Eso mismo es lo que hace patéticos los esfuerzos de algunos filósofos judíos e islámicos cuando intentan construir una teoría filosófica de la profecía. La verdad es que no se aclaran porque o bien se asimila al profeta

con el filósofo o bien el filósofo no sabe qué hacer con la profecía. Por el contrario, aquellos de nuestros filósofos que están convencidos de que también el elevado conocimiento de sus predecesores, considerando tanto a los antiguos Sabios griegos como a los Sabios de la antigua Persia, procede del Nicho de la Luz de la Profecía (Miskât al-nubuwwa), éstos llevan a cabo dicha síntesis con toda facilidad. En ese caso el filósofo y el profeta se funden en una misma vocación.

El profeta no es un adivino del futuro, sino el portavoz de lo invisible y de los Invisibles, y eso es lo que da sentido a una «filosofía profética» (hikma nabawiyya). La filosofía profética es entonces una «filosofía narrativa», liberada del dilema obsesivo de quienes se preguntan: ¿es mito o es historia? Dicho de otro modo: ¿es real o irreal? ¿Es ficción o realidad? La filosofía profética supone la liberación de este falso dilema. Los acontecimientos que describe no son mito ni historia en el sentido más vulgar de la palabra. Es la historia del Malakût, lo que nosotros denominaremos historia imaginada!, igual que los países y los lugares de esta historia crean una geografía imaginal, la de la «Tierra celeste».

Podemos acceder a esta historia imaginal a través de esa hermenéutica por excelencia que designa la palabra ta'wil, que literalmente significa «devolver una cosa a su origen», a su arquetipo, a su realidad verdadera. Los chiítas duodecimanos y los chiítas ismaelíes han sido muy brillantes en esto, ya que el ta'wil es el resorte mismo de su esoterismo como «séptimo día» que culmina los seis días de la Creación. Lo que al simple lector exotérico le parece que es el verdadero sentido, no es más que el relato literal. Lo que se le propone como sentido espiritual le parece que es el sentido metafórico, como «alegoría» que confunde con símbolo. Para el esoterista sin embargo es al revés: el pretendido sentido literal no es en realidad más que una metáfora (mayâz). El sentido verdadero (Haqiqah) es el acontecimiento que oculta esta metáfora.

Al igual que ocurre con los Cabalistas, los verdaderos acontecimientos son las relaciones eternas entre los diez Sefirot, ocultos bajo los relatos de los acontecimientos externos que cuenta la Biblia, del mismo modo que para los esotéricos chiítas hay que leer las dos terceras partes del Corán teniendo en cuenta su sentido oculto y verdadero (su haqiqah) como narración del drama que tiene lugar entre los santos Imames y sus antagonistas desde antes de la creación de este mundo. No es una alegoría, son los acontecimientos verdaderos. Hegel decía que la filosofía consiste en poner el mundo al revés. Digamos más bien que este mundo está al revés a partir de ahora mismo. El ta'wil y la filosofía profética consisten en volver a ponerlo al derecho.

Como acabamos de citar el nombre de Hegel, es el momento adecuado para decir en nuestro prólogo cuál es el significado actual de nuestros temas respecto a filosofía occidental. Cuando sienten y reafirman la necesidad del intermundo, de un intermediario entre lo sensible e inteligible, la postura de los teósofos místicos representados en este libro es precisamente la de un Jacob Boehme. Entre lo inteligible y lo sensible, o dicho de una forma más concreta, entre la Deidad trascendente y oculta, la Deitas abscondita, y el mundo del hombre, Boehme sitúa un intermedio al que denomina «santo Elemento», una «corporeidad espiritual», que es la Morada, la Presencia divina en nuestro mundo. Esta Morada es la Sabiduría, la Sofia. Esta Presencia es la Shekinah de los Cabalistas. Es el lugar imaginal de una encarnación plenamente espiritual, que precede en toda la eternidad a

la que la religión exotérica sitúa en la historia, esa historia que para los teósofos chiítas e ismaelíes no es más que la metáfora de la Verdadera Realidad.

Por todas partes se impone la idea de Teofanía, que tiene lugar por esencia y necesariamente entre lo inteligible y lo sensible, que se designa como Sofía, como «el Alma del mundo», y que es a la vez el lugar imagina! y el órgano de esta Teofanía. Es al mismo tiempo la mediadora necesaria, Deus revelatus, entre la Divinidad pura, eternamente oculta, fuera de alcance, y el mundo del hombre. Es lo que en otro lugar hemos denominado la «paradoja del monoteísmo» y que es un tema constante en todas las doctrinas relacionadas de un modo u otro con la Cábala en las «religiones del Libro». También en mística judía los hasidíes establecen una triple diferencia: está el Dios al que no podemos conocer, el lugar de donde emana la Gloria, que es el «Rostro de arriba», que ni siquiera los Angeles conocen, y está también la Gloria que se manifiesta, el «Rostro de abajo», el único que nosotros podemos contemplar. Este «Rostro de abajo» es el Ángel Metatron como «Ángel del Rostro», que por eso mismo es también la Presencia, la Sofía, el Alma del mundo.

Ahora bien, ésta es precisamente la necesidad de esa Entidad espiritual mediadora que rechaza todo dualismo procedente de una manera u otra del cartesianismo, relacionado con él de alguna manera. Nuestra filosofía occidental ha sido el escenario de lo que podemos denominar una «lucha a favor del Alma del mundo». Vemos por un lado a los platónicos de Cambridge (H. More, R. Cudworth) como «caballeros» defensores de esta alma; Jacob Boehme y su Escuela, con todos los que están relacionados con él; el Newton bohemio, los Cabalistas cristianos como E. C. Oetinger, en quien se unen las corrientes surgidas con Boehme y Swedenborg. Por otro lado vemos a sus antagonistas: Descartes, el P. Mersenne, Malebranche, Bayle, por supuesto también Leibniz y Christian Wolf, y la lista se alarga hasta la actualidad. ¿Se trata de una lucha definitivamente perdida, al haber perdido el mundo su Alma, de una derrota cuyas consecuencias influyen sin compensación en nuestra moderna visión del mundo? Si ha habido una derrota, esto no significa retractarse. Conocemos a algunos filósofos jóvenes de nuestros días que están preocupados por dar una salida a esta batalla. Por eso hablábamos anteriormente de lo actuales que eran los temas de los que nos ocupamos en este libro.

Es una actualidad que sitúa a nuestros «Platónicos de Persia» junto a los «Platónicos de Cambridge». La necesidad de la mediación que nos acaba de recordar Jacob Boehme y los suyos es precisamente la necesidad del mundus imaginalis, que nuestros filósofos Isráqiyyūn experimentan y reafirman. O dicho con mayor precisión: este mundus imaginalis, mundo de Hurqalya, mundo del Malakūt o mundo del Alma, es la «Tierra celeste» y la «corporeidad celeste». Del mismo modo que la Sofia es el lugar imaginal de la Presencia divina en nuestro mundo, de igual modo la Tierra celeste, presente en la nostalgia secreta del corazón de los hombres, está simbolizada en la gnosis chiíta en la persona de la Resplandeciente Fátima, la hija del Profeta. Fátima es la Sofia de la teosofía y de la cosmogonía chiítas.

Haremos referencia en este libro a la concepción chiíta del Primer Emanado (primera teofanía) del Principio que está más allá de todo Nombre y de todo Atributo. Este Primer Emanado está simbolizado en la «Luz muhammadí» (Nūr muhammadi) primordial, formada por las personas de Luz, es decir, por las entidades metafísicas respectivas de los

Catorce Inmaculados. Su nacimiento se sucede eternamente y uno de estos nacimientos implica el de los mundos. Su Pleroma es la Morada, la mediación necesaria entre la Deidad trascendente, oculta e inaccesible, y el mundo del hombre. Los Catorce Inmaculados juntos constituyen «el Ángel del Rostro». A lo largo de esta obra, una metafísica narrativa nos mostrará cómo la persona eterna de Fátima-Sofia constituye la sofianidad del Pleroma de los Catorce Inmaculados, y cómo, a través de la virtud cosmogónica de este Pleroma, la sofianidad se convierte en Presencia en nuestro mundo. Nuestros autores han acuñado un término para expresarlo: fátimiyya, término abstracto que traducido literalmente significa algo parecido a «fatimidad», pero que expresa más directamente todavía el término de «sofianidad», desde que hemos reconocido en la persona eterna y mediadora de la Resplandeciente Fátima a la que en otros lugares se denomina Sofia.

Y esto es así tanto más cuanto que los antiguos textos mazdeístas nos proponían ya esta sofianidad. De los seis Arcángeles que rodean a Ohrmazd, el Dios de pura Luz del que emanan y cuyo nombre significa «Señor de la Sabiduría» (Ahura Mazda, en el Avesta), tres de ellos son masculinos y los otros tres femeninos. En el Avesta el primero de estos tres Arcángeles femeninos lleva el nombre de Spenta Armaiti, en pahlevi, es decir, en iraní medio es Spandarmat (en persa moderno, Sfandarmoz). Los textos nos demostrarán su presencia extraordinaria. Es la «hija de Ohrmazd». Es en realidad la Sofia del mazdeísmo y el símbolo de la Tierra celeste. Spandarmat-Sofia es la «dueña de la Morada», es la Morada misma como Arcángel femenino de la Tierra que es Tierra de luz. Partiendo de su nombre se ha formado, en pahlevi, el término abstracto spandarmatikih, que tampoco podemos traducir de un modo mejor que como «sofianidad». Esta palabra designa un determinado modo de ser que se le propone al fiel zoroástrico. De este modo hay una evocación, una impresionante correspondencia entre los términos de fatimiyya y spandarmatikih, pues ambos designan una «sofianidad» simbolizada por una parte en la persona del Arcángel femenino que es la santa Armaiti y por otra parte en la persona de Fátima-Sofia. Asumir esta sofianidad significa para el ser humano acceder a partir de ahora a la Tierra celeste, al mundo de Hurqalya, mundo de la «corporeidad celeste» que es la de los cuerpos sutiles de luz. Presentado de este modo, el lector verá seguramente con un perfil mucho más definido el objetivo expresado en el subtítulo de este libro: «Del Irán mazdeísta al Irán chiíta».

Es evidente que el paso de una manifestación de la sofianidad a otra no consiste en la filiación material de una causalidad histórica, porque ambas manifestaciones son actos del Malaküt, que tienen lugar en el mundus imaginalis. Mejor que de constantes o de recurrencias de la consciencia iraní, preferimos hablar de las etapas de un mundo espiritual. Ahora bien, el paso de una edad a otra de un mundo espiritual no es una historia que se pueda percibir y demostrar como ocurre con los documentos que nos permiten hablar de las campañas de julio César o de Napoleón. Las etapas del mundo espiritual son algo muy distinto a los períodos del mundo exterior, de la historia sociopolítica o de la geología. Las etapas de un mundo espiritual constituyen una historia sui generis que es en esencia historia imaginal. Se trata de una «historia» de la misma naturaleza que tiene lugar cuando nuestros filósofos chiítas identifican a su XII Imam unas veces con el Saoshyant o Salvador escatológico zoroástrico y otras veces con el Paraclete anunciado en el Evangelio de Juan. Esta es la historia de la que hemos dicho que no es ni mito ni historia, según la acepción vulgar de estas palabras, pues no deja de ser una historia de acontecimientos reales, de una realidad que le es propia, una realidad situada en un nivel distinto a los acontecimientos

externos de este mundo y que la hermenéutica considera que son la metáfora de los acontecimientos verdaderos.

Estos acontecimientos verdaderos, con los nexos que unen a unos y otros, tienen lugar en el mundo sutil del Alma, el mundo del Malaküt, mundus imaginalis. Algunos han hablado de «crónica del Akasha» (este término designa el mundo sutil). Lo que estamos considerando propone simplemente la expresión «historia imaginal». Cualquier filosofía que pierde el sentido del mundo imaginal se cierra el acceso a los acontecimientos cuyo escenario constituye, y será víctima de los falsos dilemas.

Necesitábamos pues otro léxico distinto al de la historia en el sentido empírico de la palabra, para aludir a la «crónica del Malakut», del mismo modo que Boehme necesitó una terminología distinta a la utilizada por los filósofos peripatéticos y se expresó a través de la terminología alquímica. Para expresar el nexo entre las distintas etapas de la sofianidad y de la Tierra celeste hemos recurrido en este caso a una terminología musical, al referirnos al fenómeno sonoro que produce, en el órgano, la ejecución denominada progressio harmonica.

Entonces la penetración en el mundo de Hurqalya, en el mundo del Angel, se transforma en un aspecto de lo que nos sugiere la audición de la progressio harmonica. Al pronunciar estas palabras observamos de nuevo determinadas resonancias con la «actualidad», en el sentido en el que nos hemos expresado anteriormente acerca de la actualidad de la «lucha a favor del Alma del mundo». Algunas publicaciones recientes importantes nos confirman la actualidad del mundo del Angel por y en determinados filósofos de todas las épocas. La investigación en busca de este mundo tiene algo de patético, no nos referimos tan sólo a los sarcasmos que provoca en la ignorancia a la que desafía, sino a todo lo que tiene que encontrar con tanta dificultad. Se trata de toda una tradición olvidada (e incluso deformada y alterada), cuya investigación sólo los textos múltiples pueden estimular, así como conducir simultáneamente a una renovación completa de la angelología. Hemos querido ofrecer aquí algunos de estos textos.

No ocultamos que las costumbres mentales arraigadas desde hace varias generaciones hacen difícil a nuestros contemporáneos el acceso a ese mundo que para ellos es un mundo perdido. Es muy significativa la acogida dispensada a un libro reciente, que ofrece acerca de la «vida después de la vida» los múltiples testimonios de experiencias vividas por personas que, aunque no lo hayan atravesado sin retorno, se han visto verdaderamente en el «umbral», ya que su muerte se había comprobado clínicamente. No hay que sorprenderse pues si un libro semejante provoca en algunas personas una adhesión emocionante, dando muestras de una nostalgia que nada ha logrado sofocar jamás en el corazón del ser humano. Pero no hay que sorprenderse tampoco si otros reciben este libro con escepticismo. Es cierto que hemos citado en este libro numerosos textos tradicionales, relativos a testimonios narrados, pero ¿cuántos los conocen? En realidad testimonios similares no pueden recibirse, y mucho menos comprenderse, si no se dispone desde este momento de una ontología del mundus imaginalis y de una metafísica de la Imaginación activa, como órgano inherente al alma y subordinado de pleno derecho al mundo de la «corporeidad sutil». Aquí hemos hecho un intento, pero habrá que hacer más, limitándonos a hacer un trabajo serio y a alejar cualquier «fantasía» que pudiera erradicar la legitimidad del conocimiento imaginativo.

Desearíamos formular algunas reservas al respecto. A veces hemos comprobado, con gusto no exento de inquietud, que la palabra «imaginal», utilizada con relación a nuestra investigación tendía a difundirse. Tenemos que hacer la siguiente aclaración: si utilizamos el término para aplicarlo a algo distinto al mundus imaginalis y a las Formas imaginables, tal como están situadas en el esquema de los mundos que las necesita y legitima, se corre el riesgo de que esta palabra se degrade y pierda su significado. Recordemos al respecto el esquema según el cual el mundo imaginal es esencialmente el intermundo y la articulación entre lo inteligible y lo sensible, donde la Imaginación activa como Imaginatio vera es un órgano de conocimiento mediador entre el intelecto y los sentidos, tan legítimo como aquéllos o como éste. Si lo utilizamos fuera de este esquema tan concreto, nos estamos equivocando y nos alejamos completamente de lo que nuestros filósofos iraníes nos han impulsado a restablecer al usar esta palabra. Es inútil añadir, porque el lector lo habrá comprendido ya, que el mundus imaginalis no tiene nada que ver con lo que la moda actual denomina la «civilización de la imagen».

Admitimos que el acceso al mundo de Hurqalya, al mundo del Angel, es difícil, por supuesto. Desde la primera edición, más de una vez hemos oído lamentar que el primer capítulo, el referente a la angelología del Avesta, fue sumamente difícil. Nos gustaría añadir algo que puede aplicarse a todo el libro en conjunto: una simple lectura no es suficiente. Esta primera lectura se podría hacer omitiendo las «notas», pero en esa segunda lectura necesaria no se puede prescindir de ellas. Esas «notas» contienen aclaraciones, indicaciones, vías que no era oportuno explorar y que sobre todo era imposible mantener en el propio texto sin romper la estructura del libro. Contienen además las numerosas referencias a las fuentes que deben permitir, al investigador que se convierta en un auténtico peregrino, andar el camino que nosotros hemos hecho. Un libro no es un instrumento de trabajo si no es con esa condición.

Acabamos de hablar de una, luego de otra lectura. No olvidemos que el autor ha tenido que hacer muchas más. No se penetra en el mundo del Angel por una fisura, no se circula mentalmente por el mundo de Hürqalya ayudados por una lógica formal o una dialéctica que lleva de un concepto a otro. El paso de una Forma imaginal a otra no obedece a una dialéctica conceptual. Las figuras de los Dioses-Angeles del Avesta, por ejemplo, sus atributos, que a menudo interfieren unos con otros, sólo pueden percibirse a condición de producir interiormente, siguiendo las indicaciones de los textos, una visión mental mínima. ¿En qué consiste? Nos referimos a la práctica ejemplar que el propio Ibn 'Arabi nos llevó a denominar «método de oración teofánica».

Puede ocurrir que ésta no sea en sí misma más que una forma o una evocación de progressio harmonica, pero ¿no es frecuente que los profetas de la Biblia requieran la presencia de un tañedor de arpa para que se abran los ojos de su visión interior?