

Forma e indeterminación: revisión de un problema clásico de filosofía, mística y arte en Oriente y Occidente¹

José Antonio Antón Pacheco*

Universidad de Sevilla

Fecha de recepción: 23-09-2020 | Fecha de aceptación: 29-11-2020

Resumen: En el presente artículo se vuelve sobre un tema tan clásico para la metafísica como es el que atañe a los principios de determinación formal e indeterminación. Se ha comprobado su presencia en Occidente (Grecia) y Oriente (Irán, India védica), donde parece que reluce antes la determinación que lo indeterminado. El análisis ha concedido un especial énfasis al lenguaje, dado que es una de las categorías que mejor expresa la problemática abordada.

Palabras clave: determinación, indeterminación, Oriente, Occidente, lenguaje, interpretación.

Abstract: *In this article, a classical topic found in metaphysics, i.e., the principles of formal determination and of indeterminacy, is addressed. The presence of such principles has been verified in the West (Greece) and in the East (Iran, Vedic India), where determination seems to shine prior to indeterminacy. In the article, a special emphasis is given to the analysis of language, since it is one of the categories that best expresses the problem addressed.*

Keywords: *determination, indeterminacy, East, West, language, interpretation*

Con respecto a las cuestiones referentes a las formas de la imagen (y la imaginación) y las teofanías más allá de las formas, las categorías de determinación e indeterminación ontológicas se nos presentan como dos modos fundamentales de enfocar el problema.

¹ El origen de este texto se encuentra en una ponencia dictada por mí en el marco del XVII Encuentro del Círculo de Estudios Espirituales Comparados, celebrado en noviembre de 2019 en Arenas de San Pedro (Ávila, España), que llevaba como título monográfico “Formas de la imaginación y teofanías más allá de la forma”. Me ha parecido interesante profundizar en la temática, dada su inabarcable profundidad, más allá de las limitaciones que necesariamente impone una exposición oral.

***José Antonio Antón Pacheco** es profesor titular de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla (Facultad de Filosofía). Su labor investigadora se ocupa de cuestiones relacionadas con la filosofía de la religión, la hermenéutica y el simbolismo tradicional. Ha sido cofundador de la Sociedad Española de Iranología y del Círculo de Estudios Espirituales Comparados. Se desempeña como coordinador del módulo de religiones orientales en el Máster de Historia de las religiones de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla). Es profesor visitante en varias universidades argentinas. Parte de su obra ha sido recogida en el volumen *El ser y los símbolos* (Mandala, Madrid, 2010). Correo electrónico: maribelvf55@yahoo.es

De hecho, estas dos nociones van a estar siempre presentes en los tratamientos que hagamos de estos temas y de las consecuencias y derivaciones que dimanen de esos mismos temas. Es decir, que determinación e indeterminación se convierten en opciones radicales y esa alternativa metafísica va a estar en el fondo de posiciones filosóficas, teológicas, místicas, literarias y artísticas. Es más, la misma vida cotidiana se ve influida de una u otra manera según rijan la determinación o la indeterminación. Vayamos, pues, a aclarar la significación del predominio de la determinación o el de la indeterminación.

Entendemos por primacía ontológica de la determinación cuando se considera la forma como la cúspide de la jerarquía metafísica. Se valora entonces la identidad individual, la persona, la diferencia, la intrínseca pertenencia de algo consigo mismo; la determinación, en suma. Existen dos ámbitos culturales donde se aprecia de manera paradigmática este predominio de la determinación ontológica: uno es el griego y el otro es el iranio. Siempre resulta muy difícil y muy aventurado intentar sintetizar toda una cultura con una o varias categorías. No obstante, creo que la noción de forma, en cualquiera de sus variantes, puede servir para nombrar, de modo ejemplar, a los ámbitos griego e iranio. Cuando hablamos de forma, hablamos también de determinación, idea, configuración. Repasemos ahora algunas de esas palabras fundamentales del mundo griego (fundamentales en el sentido en que ponen fundamento) e intentemos ver su modo de actuar.

Desde luego, los dos primeros términos que mejor definen la determinación en el mundo griego son *eîdos* y *morfé* (idea, forma). De origen platónico y aristotélico respectivamente, designan toda realidad configurada y diferenciada; o mejor, toda realidad en cuanto configuración y diferenciación: aquello que es, aquello que tiene presencia se presenta siempre como *eîdos*-idea y como *morfé*. La categoría de forma se nos muestra, pues, como la más determinante, dado que todo lo que es, es de alguna

manera forma; y lo que más es, es aquello que es más realidad formal, configurada y determinada. Sin duda, la idea de Platón y la forma de Aristóteles han sido extraídas de ese acervo de profundas intuiciones pertenecientes a la Grecia arcaica.

Logos es otro de los términos fundamentales para comprender la esencia de lo griego. Pero logos, y la forma verbal *légein*, significan originariamente reunir, ordenar, escoger, diferenciar. Esto es: se reúne algo como algo, se ordena algo como algo, se escoge algo como algo, se diferencia algo de algo, pero todo ello es así porque lo real se manifiesta como lo previamente reunido, ordenado, determinado, diferenciado. Si logos puede tener también el sentido de palabra, número o discurso es porque se apalabra o se numera lo dado ahí de antemano. Posiblemente logos sea el término que mejor recoja la noción de determinación y además el término que mejor representa lo griego. Por cierto, la representación (ya sensible, ya inteligible) es concomitante al logos, pues el hecho de determinar de manera intrínseca y formal denota siempre la configuración de un aspecto².

Díke es justicia, pero, arcaicamente, no justicia en sentido forense, sino justicia como distribución o adjudicación de partes. Distribuir y adjudicar significa dar a cada cosa una determinación, delimitarla como tal. La *Díke* como diosa suprema cumple la función de donadora universal de parte, lote o límite. De aquí se deriva que la justicia forense se entienda como dar a cada uno lo suyo. Pero para dar a cada uno lo suyo, ello mismo debe estar dado de antemano como tal. En definitiva, la *Díke* reúne, configura y ordena a cada cosa en su determinación intrínseca. La raíz indoeuropea de la que proviene *Díke* es **deik*: *dis* en sánscrito, *deíknumi* (señalar con el dedo, lo deíctico) en griego y *dico* en latín (en español, tenemos “dirección”); en todos los casos resalta la

² Véase Morani, M. (2011). La semántica di logos fra greco pagano e greco cristiano. En Radice, R. & Valvo, A. (eds.), *Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio: ricordando Marta Sordi*; Zellini, P. (2018). *Número y Logos*. Barcelona: Acanalado.

idea de referirse a algo como algo, mostrar o señalar algo como ese algo, determinar algo como tal algo.

Tampoco tiene un sentido político originario la palabra *nómos* o ley. *Nómos* es en efecto la ley, el ordenamiento, pero ley como atribución, una vez más una ley que delimita y en esa delimitación constituye. El verbo *némein* significa repartir, asignar, distribuir. De esta misma raíz surge *nomós*, prado, campo, distrito; es decir, lo repartido según la ley y el derecho. No es casualidad esta conexión entre la ley y la pertenencia a un lugar circunscrito y determinado. Por eso dice Heráclito (fr. 103): “Ha de luchar el pueblo por su *nómos* igual que por su muralla” (Bernabé, 2016, p. 140).

La medida, *métron*, designa por antonomasia la determinación, pues toda medida o número implica la discrecionalidad que introduce límite en el continuo. Medir o numerar es ordenar y a través de ese ordenar constituir proporcionalidad, conformidad, armonía. La medida es la victoria de la determinación frente a la turbación que provoca el pensamiento de la infinitud indeterminada.

La noción de límite, *péras*, sobresale como una noción que se corresponde con todas estas categorías que estamos viendo. En efecto, el límite hace que cada cosa sea ella misma y no otra cosa; otorga ser y concreción por el hecho mismo de limitar. Por eso el *ápeiron* de Anaximando hay que traducirlo por lo insondable mejor que como lo infinito, ateniéndonos, además, al significado que ese término tiene en Homero, Hesíodo y Píndaro. El límite, *péras*, es, por tanto, perfección en cuanto se cierra sobre sí en su realización formal.

A la contra, podemos muy bien hacernos una idea del significado de determinación para los griegos si analizamos la *hybris*. Como se sabe, *hybris* es la desmesura o ruptura del lote concedido a cada uno, de aquello destinado a cada uno como su pertenencia esencial. Si la *Moirá* nos indica esa pertenencia al lote que nos corresponde, la *hybris*

supone sobrepasar el límite de lo otorgado. Con la idea de *hybris* entendemos grandes argumentos de la cultura griega, por ejemplo, la tragedia: Edipo o Agamenón son modelos de cómo se comete *hybris*. Ambos personajes traspasan su *Moirá*, el lote concedido a cada uno en tanto mortales. Edipo lo hace impremeditadamente, sin saber que mata a su padre, Layo, y se casa con su madre, Yocasta; Agamenón, rompiendo los límites propios de un mortal por ser demasiado triunfador. Pero no importa la voluntariedad o no de la acción, pues la *hybris* se produce por la violencia metafísica a la intrínseca determinación de algo como algo.

Pero desde mi punto de vista, si hay una palabra que paladinamente encierra los sentidos de forma y determinación es *dáimon*. El *dáimon* representa la dimensión espiritual y divina de cada uno. Es la parte otorgada a cada uno como determinación esencial, pero incidiendo en el aspecto sagrado y personal. El *dáimon* es nuestro *áster ego* celeste, un yo trascendental que vela por nosotros. De esta manera, leemos en el manuscrito de Derveni (col. III 4-9): “A cada uno le corresponde un *dáimon*” (Bernabé y Casadesus, 2008, p. 489).

Tal vez la mejor traducción de *dáimon* sea ángel de la guarda, como así lo ratifica Hesíodo en *Trabajos y días*: “*Dáimones* buenos, terrestres, [...] guardianes de los hombres mortales” (v. 123 en: Hesíodo, 1986). Lo que de sagrado hay en nosotros, pero que está fuera de nosotros: eso es el *dáimon*. Precisamente, la felicidad, la *eudaimonía*, consiste en poseer un buen *dáimon*³. Por tanto, tenemos aquí la determinación formal concedida a cada uno de tal modo que cada uno es convertido en intrínseca realidad personal. Así lo expresa Heráclito: “Para el hombre lo propio es el *dáimon*” (fr. 94, traducción propia).

³ Imposible no mencionar Platón, *Timeo* (90 a-c): “[...] dando todos sus cuidados al *dáimon* y será singularmente feliz [*eudaimonía*]”.

Pues bien, me parece que todo lo dicho redundaría en las ideas de distribución, diferenciación, reunión, donación de partes, discriminación, delimitación; y todo ello confluye en la determinación como constitución esencial e intrínseca de toda realidad consigo misma.

Todos estos términos, y la experiencia que todos ellos implican, confluyen y posibilitan otra noción básica para el pensamiento griego: la *epiméleia*, el cuidado de sí y el cuidado del mundo. Pero difícilmente puede llevarse a cabo el cuidado de sí o el cuidado del mundo si de antemano no están dados como tales, si no se encuentran determinados como tales. El *logos* recoge y reúne y así la cosa puede ser resguardada y cuidada.

El mundo iranio es otra dimensión en la que también se ha prestado una especial importancia a la determinación formal. De hecho, todas las categorías del espíritu iranio (singularmente el zoroastrismo) están transidas por las ideas de forma y determinación. Así, *kehrpa* (av.)-*kirb* (pah.), forma, es omnipresente en los textos mayores del mazdeísmo. Ejemplos de esta preponderancia de la forma *Kirb* los encontramos en el *Dadestán i Denig* 31 o en *Zadspram* 30.52, donde toda la fenomenología del espíritu se convierte en configuración y forma de aparecer, en determinación de lo manifiesto. Se da, además, la interesante circunstancia de que uno de los términos avésticos que designan el alma individual, *ruban*, está emparentado con la palabra sánscrita *rupa* que precisamente quiere decir forma.

La palabra pahlaví *Jorrah* (*Juarenah* en avéstico, *farrah* en parto, *farm* en sogdiano) es uno de los términos más específicos del pensamiento iranio para designar la determinación metafísica, aunque en formulación representativa como es normal en el mundo iranio, pues en efecto la *jorrah* significa gloria, esplendor, luminosidad (esta palabra es de la misma raíz que *hvara*, sol en avéstico, y *svar* en sánscrito). Es decir, la

jorrah es el halo de luz que rodea y caracteriza todo aquello que aparece como presencia de Auhura Mazda (el mismo Aura Mazda posee también *jorrah*, como no podía ser menos en alguien que es pura presencia luminosa); por tanto, la *jorrah* designa a todo lo que lleva consigo inteligibilidad, espiritualidad, realeza, bondad y belleza. En griego se tradujo como *dóxa*, gloria, y *Týkhe basileus*, Fortuna real, y al arameo como *glad*, alegría, al latín como Fortuna y al árabe como *bahâ*, 'azamat o *zîbaât* (belleza, esplendor, majestad). Todo esto muestra de qué manera *jorrah* significa el nimbo luminoso que rodea al ser del aparecer, la presencia que recibe y configura toda realidad sustantiva y personal. Por eso la *juarnah* va asociada a menudo con otras categorías y nociones fundamentales de la concepción irania. Así, encontramos expresiones como *danefarm* en sogdiano o *farrah i-den* en persa medio, que significan Gloria de la Religión (la *Den*, esto es, la religión avéstica). Mediante la *jorrah* queda máximamente resaltada la intrínseca determinación ontológica de todo ser que pertenezca a Ahura Mazda.

Igual importancia que la noción anterior tiene la idea de *fravarsi*, el ángel protector de cada uno, una realidad personal, trascendente, que nos es concedida a cada uno para que vele por nosotros en nuestro combate contra Arimán. La fenomenología de la *fravarsi* es muy parecida a la del *dáimon*, solo que la figura irania posee un sentido más combativo que la griega. Pues, de hecho, el origen de las *fravarsis* se remonta a las almas de los guerreros antepasados que un día al año volvían a la tierra. El término *fravarsi* introduce, pues, un factor de determinación personal con respecto a cada uno, hasta tal punto que en la antropología mazdea distingue el cuerpo, el impulso vital, el alma (*ruban*), la imagen prototípica (*kehrpa*) y la *fravarsi*, es decir, nuestro ángel, nuestro yo trascendente, algo a lo que pertenecemos pero que nos rebasa y supera.

Dentro de este orden de cosas, otra categoría básica del mundo iranio es la figura de la *daena*. En efecto, *daena* tiene también el sentido de *alter ego*, de proyección celeste de nuestro yo, pero con un significado escatológico, de experiencia *post mortem*: una vez que el alma de un difunto accede al más allá, si ha cumplido la misión de un buen mazdeo, se le muestra una bella muchacha, perfumada y bien vestida que le dirá a esa alma bienaventurada: “Yo soy la buena Daena de tu propia persona, oh joven de buenos pensamientos, buenas palabras, buenas acciones, buena Daena” (*Hadoxt Nask* 2, 11); y en el *Dadestán Menog i Jerat* 136-139 leemos:

Yo soy esos buenos pensamientos que tuviste, esas buenas palabras que proferiste y esas buenas obras que hiciste, pues yo era elogiada y tú me hiciste aún más digna de elogios, era apreciada y tú me hiciste más apreciada, era gloriosa y tú me hiciste aún más gloriosa.

Los ejemplos de la aparición de la *daena* en el contexto de la escatología individual a modo de contrapartida celeste del alma se multiplican. Así, en el *Yast* 22 del *Jorda Avesta*:

Yo era bellísima y tú me has hecho todavía más bella [...] gracias a tu buen pensamiento, gracias a tu buen discurso, gracias a tus buenas acciones, y así de ahora en adelante los hombres me honrarán por haber hecho un gran sacrificio y haber dialogado con Ahura Mazda.

Como puede apreciarse, la *daena* es nuestra determinación personal, celestial, angelológica y existencial, pues es correlativa a nuestra propia acción existencial. La figura de la *daena* posee la virtud que encierra, prácticamente, todas las características fundamentales de la concepción irania, pues incide de manera especial en ser determinación personal, presencia luminosa, dimensión escatológica, manifestación

visual y representativa. Y siempre insistiendo en la intrínseca pertenencia a una realidad individual y personal; de tal manera que, del mismo modo que la *fravarsi* se incorpora la estructura antropológica como dimensión superior, también la *daena* ocupa la posición de nuestra entidad ontológica trascendente, de nuestro ángel. El término *daena* procede de la raíz indoeuropea **dhy*, ver, conocer (de esta misma raíz surge el griego *eîdos*, idea), por eso esta figura alude a la visión del alma, tanto al hecho de ver como a la imagen vista, siempre de forma personal. Puede comprobarse de qué manera las categorías de *daimon*, *fravarsi* y *daena* inciden sobre una configuración personal que está fuera de nosotros, pero que nos determina y forma una unidad inseparable, hasta tal punto que en el caso de la *daena* nosotros mismos podemos acrecentarla en la medida en que cumplimos con las obligaciones zoroastrianas de buenas palabras, buenos pensamientos y buenas acciones⁴.

En el mismo ámbito iranio nos encontramos con otra noción, que, sin ánimo de forzar nada, creo puede también conectarse con lo que estamos viendo. Me refiero al *Eran Veh*, el buen Irán: No se trata de un lugar geográfico, algo así como el *Eran Sahr* o Imperio Persa, sino del lugar simbólico donde acaecen los acontecimientos para la humanidad: la creación de Gayomard, el primer hombre, el nacimiento de Zaratustra, o la venida del Saosyan, el mesías iranio. El *Eran Veh* es frente al espacio, que siempre evoca la indeterminación de lo indefinido, el lugar, la ubicación donde lo cualitativo

⁴ Algunas referencias para la literatura mazdea: Lecoq, P. (2016). *Les livres de l'Avesta. Textes sacrées des Zoroastriens*. París: Editions du Cerf; Alberti, A. (2013). *Avesta*. Novara: UTET; Rodríguez Vargas, J. (2007). *La sabiduría mazdea. Dos textos del Irán antiguo (Arda Viraz Namé y Dadestán i Denig)*. Madrid: Mandala; Amouzgard, J. & Tafazzoli, A. (2000). *Le Cinquieme Livre du Denkard*. París: Association pour l'Avancement des Etudes Iraniennes; Jaafari Dehagui, M. (1998). *Dadestán i Denig (part D)*. *Studia Iranica, Cahier 20*; de Menasce, J. (1945). *Skand Gumanik Vichard (La solution decisive des doutes)*. Suiza: Université de Fribourg; Menasce, J. P. (1973). *Le troisième livre du Dênkart*. París: Klincksieck; Piras, A. (2000). *Hadoxt Nask 2. El racconto zoroastriano della sorte dell'anima*. Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente; Gignoux, P. & Tafazzoli, A. (1993). *Antologie de Zadspram*. *Studia Iranica, Cahier 13*; Gignoux, P. (1980). *Les quatre inscriptions de mage Kirdir*, *Studia Iranica, Cahier 9*; Amiriam, N. (1999). *Gatha. El primer tratado de ética de la humanidad*. Barcelona: Obelisco; Bausani, A. (1966). *Testi religiosi zoroastriani*, Catania: Edizioni Paoline.

crea residencia y morada para instalar el sentido. En realidad, es esta una intuición profundamente aristotélica.

Naturalmente, podemos encontrar en muchos otros lugares, tanto en Oriente como en Occidente, muestras de la presencia de la determinación ontológica como categoría esencial. Recordemos la función superior que desempeña la diosa *Rita* en los Vedas: de la raíz indoeuropea **rt*, trabar, ajustar, ordenar (avéstico *Asa*, latín *ars*)⁵. *Rita* está por encima de todos los dioses y es la ordenadora universal. Este papel tan relevante hace que se pueda comparar a *Rita* con *Asa*, la Verdad, su equivalente en el ámbito iranio: *Asa*, que vela el fuego y los contratos, es uno de los Amesha Spenta más antiguos y más importantes y constituye una de las oposiciones originarias en su enfrentamiento con *Druj*, la mentira. El trascendente papel que desempeñan *Rita-Asa* y su arcaico demuestra de qué modo han determinado el más antiguo pensamiento indoiranio. Aunque es significativo que *Rita* pierda su especial estatuto en la Upanisades. El campo de acción de esta raíz **rt* es amplio y profundo, así encontramos la palabra *ritu*, que quiere decir tiempo ordenado y regulado, actividad ordenadora en relación con el ritual védico; *ritaya*, actuar de recta manera; *ritava*, regularidad; *ritavam*, hombre justo (*artavam* en avéstico). En todos estos casos, queda afirmada y consolidada la idea de ordenación por la determinación de lo mismo de cada uno.

Recordemos también el papel tan extraordinario que desempeña en el pensamiento de la India la categoría de *Dharma*. Este importantísimo término del pensamiento indio (habría que decir panindio) parece tener un doble origen y obedecer a un proceso de doble etimología. Por un lado, tenemos el término *dharma* (costumbre, regla, uso), que

⁵ El conjunto de palabras procedente de esta raíz es amplio: el verbo griego *ararísko*, que significa entallar, ajustar, unir; *ártios*, número, proporción; *arti*, justamente; *arizmós*, número, par. En latín tenemos *ars* y *artus*. Y luego en español una larga serie de términos (arte, aritmética, rito, ritmo, articulación) que indican todos el ordenamiento y la proporcionalidad. Este mismo étimo lo comprobamos también en los nombres propios que empiezan por Arta-Arda, como Artajerjes, Arda Viraz, Armaiti. Cf. Emile Benveniste (1983), *Vocabulario de instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus; Mayrhofer, M. (1979). *Iranisches Personennamenbuch*. Viena: Austrian Academy of Sciences Press; Mayrhofer, M. (1977). *Zun Namengut des Avesta*. Viena: s. d.

proviene de la raíz indoeuropea **dhar*, sostener fuertemente (en latín aparece en *firmus*); por otro lado, tenemos *dhâman*, ley, proveniente de la raíz indoeuropea **dha-dhe*, poner, colocar; en griego, *tízêmi*, poner, colocar, asignar, atribuir, dar una ley; *zeshmós*, ley, uso, lugar acostumbrado, norma, *Zemis*, la diosa Justicia. La reunión de todos estos sentidos en *Dharma* desemboca en el estatuto metafísico del que goza: es lo que sustenta, lo que proporciona lugar, la ley, la norma, y como todo concepto de implicación jurídica, lo que confiere configuración y determinación a cada cosa.

Pero nos vamos a referir ahora a un paso especialmente difícil del conocido y comentado himno *Rig Veda X, 129*. Dicho himno lleva por título *Eka*, el Uno, y también se suele traducir *Sobre el principio* o *Himno a la creación*: todos estos títulos dicen mucho de su tonalidad metafísica (probablemente estemos ante el primer texto filosófico de la humanidad). Con respecto al verso problemático al que hacíamos referencia (verso 1 de la estrofa 5) hemos encontrado las siguientes variantes: “Al sesgo estaba el límite” (Juan José de Mora); “Transversalmente extendieron su cordel” (Fernando Tola); “Por medio se tensó la cuerda que los une” (Ana Agud); Javier Ruiz Calderón propone “Su cuerda (de ellos) estaba / fue extendida / tensada a través / transversalmente”. En lo que hay unanimidad es en traducir el término védico *rasmih* por cuerda, cordel, límite. Dado que el himno X, 129 trata del despliegue del Uno o a partir del Uno (noción que trasciende todos los contrarios), podemos considerar esa cuerda como el límite que en su delimitar irá dando determinación a cada realidad, es decir, irá constituyendo cada cosa como tal cosa. El pensamiento védico propondrá, pues, un pensamiento donde predomina la determinación ontológica, frente al pensamiento upanisádico que tiende a un sistema de identidad absoluta⁶.

⁶ Agradezco encarecidamente la ayuda que me ha prestado Javier Ruiz Calderón para la comprensión de las palabras sánscritas. Véase de Mora, J. J. (1974). *El Rig Veda*. México: Diana; Tola, F. (2014). *Himnos de Rig Veda*. Buenos Aires: Las Cuarenta; Agud, A. (2017). *Los poemas del Ser y el No ser y sus*

Pasemos ahora a la visión que otorga primacía ontológica a la indeterminación. Se valora aquí la Unidad absoluta, la Identidad pura, el monismo: las determinaciones particulares son contempladas como realidades delicuescentes, sin consistencia metafísica, que se subsumen en el seno de la verdadera realidad, es decir, el Uno indeterminado que trasciende y anula todas las diferencias. Así, pues, en un sistema de Identidad absoluta, nociones como forma, yo, identidad particular, tienden a disolverse.

Es notorio comprobar cómo tanto las visiones de la primacía de la determinación como las de la primacía de la indeterminación coinciden en fundamentarse en la idea de unidad, solo que considerada desde perspectivas muy distintas: en el ámbito de la determinación se valora la unidad concreta de cada cosa consigo misma y, por tanto, su diferencia con respecto a lo otro (poner lo uno significa también poner lo otro como uno, poner la identidad es también poner la diferencia, dado que lo mismo consigo mismo lo mismo significa la afirmación de lo otro como tal otro). En el ámbito de la indeterminación la unidad es entendida como una generalidad o totalidad en la que se suprime la multiplicidad individual.

Ciertamente, se ha intentado también encontrar posiciones mediadoras entre la determinación y la indeterminación metafísicas, de tal manera que se afirmen ambas visiones. Los sistemas neoplatónicos responden a este tenor y todos aquellos que contemplen una Unidad que se despliega en sus contenidos para luego retornar sobre sí. La idea que subyace es que lo múltiple manifiesta lo Uno, donde a modo de *coincidentia oppositorum* se superan los contrarios.

La analogía frente a la univocidad y la equivocidad es otro modo de afirmar al mismo tiempo la unidad del ser y la realidad efectiva de las diferencias. La escolástica

ha desarrollado de forma exhaustiva la doctrina de la analogía, proponiendo la analogía de atribución interna como la única que realmente asegura la posición prioritaria de la unidad junto con la constancia ontológica de los particulares. El universal concreto asimismo quiere conciliar lo universal y lo particular en una realidad existencial que representa la universalidad del concepto. De la misma manera, la contracción (la *contractio* de Nicolás de Cusa) indica una categoría universal que se afirma en lo particular, lo cual contiene (*contraídamente*) lo universal. Pero, no obstante, a estas medidas, nos queda la sensación de que hay algo irreductible entre estas dos posiciones, la determinación o primacía de la forma y la indeterminación o disolución de la forma.

El problema de la determinación y la indeterminación ontológicas tiene en el tratamiento de la mística uno de sus lugares clásicos. De hecho, aquí se manifiesta con gran claridad la sustancia interna del tema. A eso se debe la variedad de morfologías que tratan de dar cuenta del fenómeno místico o del fenómeno religioso en general, pero considerando el acontecimiento místico como lo más genuino de la dimensión religiosa. En este sentido, apreciamos una inclinación clara hacia la indeterminación en el orden de la mística, lo cual ha supuesto una fuente de conflictos y controversia para muchos místicos (sobre todo los de ámbito de las religiones abrahámicas, pues aquí se hace necesario preservar la realidad individual frente a la experiencia de la disolución). Así, por ejemplo, Jacinto Choza (2019, p. 405) propone una morfología del fenómeno místico que consta de cinco puntos: 1. Descripción del principio como Uno. 2. Descripción del proceso de generación de los seres. 3. Diferenciación del ser humano. 4. Olvido del mundo. 5. Vuelta al Uno, unión e identificación. Como puede comprobarse, según estas características trazadas por Jacinto Choza el primado de la indeterminación se encuentra en el final de la vivencia mística. Evelyn Underhill también pone la unión con el Uno como el término del proceso místico (véase, por ejemplo, Underhill 1912:

28, 43, 48, 49). Pero creo que es R. C. Zaehner (1957) el que ha dado la tipología más certera de las diversas variaciones que adopta el fenómeno místico. Zaehner distingue:

1. Una experiencia pan-henádica, extra individual, donde se da una dilatación cósmica de la conciencia y desaparece la distinción entre objeto y sujeto; algunas Upanisades representan el prototipo de esta característica, en la que, como puede verse, predomina la indeterminación: responde a lo que algunos llaman “mística natural”.
2. Una experiencia hiperindividual, en la cual el alma (*individuum ineffabile*) adquiere el carácter de alma eterna. Zaehner identifica esta experiencia con el yoga y con el *samkya* y con actitudes propias de escritores y artistas, por ejemplo, Proust. Es evidente que aquí también predomina la indeterminación disolvente.
3. Este tercer tipo corresponde a la mística teísta, la mística que se desarrolla en la relación trascendental entre el Yo y el Tú. Es la que privilegia el propio Zaehner, dado que él es católico y considera que la más genuina vivencia mística es personalista; por tanto, aquí sí estaríamos ante la afirmación de la determinación y de la identidad concreta.
4. Esta experiencia la denomina mística monista, pues el alma individual cree alcanzar el Alma del Todo. No vemos mucha diferencia entre este apartado y los otros en los que asimismo predominaba la disolución del yo individual y por tanto el imperio de la indeterminación.

Más recientemente, en Ken Wilber (2000) encontramos otra tipología de la mística, ejemplo del interés que suscitan estos temas. La tendencia de Ken Wilber hacia la llamada no-dualidad lo hace especialmente propenso a la valoración de la indeterminación⁷. Así, este autor distingue en el proceso de realización espiritual un nivel psíquico (misticismo natural, Emerson), un nivel sutil (misticismo teísta, Santa Teresa de Jesús), un nivel causal (misticismo sin forma, Maestro Eckhart) y un nivel no-

⁷ Esto lo comprobamos en Alan Watts y en autores ligados al pensamiento de la Nueva Era. También en muchos acercamientos actuales a Ibn ‘Arabi y al sufismo en general, y desde luego, al vedanta y al budismo zen.

dual, que es la meta última de la experiencia mística (la representan Ramana Maharsi o el propio Eckhart) (Wilber, 2000, p. 287-318). Pero no vamos a entrar ahora en un estudio de mística comparada, pues no es el objetivo de este trabajo. Traer aquí a colación el tema de la mística se debe a que es un terreno donde se puede apreciar con claridad la visión que defiende el predominio de la forma y de la determinación, y la visión que defiende el predominio de la ausencia de forma y de la indeterminación. Como hemos intentado mostrar, en el ámbito de la mística la tendencia está en valorar el estado de indeterminación (llamado muchas veces no-dual)⁸.

El lenguaje es una dimensión esencial para aclarar el tema que nos cuestiona, no en balde el sentido prístino de *logos* es determinación. Acabamos de ver de qué manera hay en la mística una propensión hacia la indeterminación: se trata justamente de la mística de lo inefable. En efecto, allí donde el final y la culminación del dinamismo místico se identifica con un estado de anulación de formas y diferencias, es decir, un Uno más allá del ser y por tanto del concepto y del nombramiento, allí hay que hablar del Silencio como realidad suprema y del silencio como experiencia última del místico. En la mística (y en la metafísica) de lo inefable, la primacía de la unidad indeterminada conduce al apofatismo, a la disolución de los nombres, a la sigética.

Pero, por otro lado, existe la posición propia de la determinación que conduce a la confianza en el lenguaje, en el nombramiento como representación fidedigna de lo nombrado; es más, esta posición conduce a una auténtica celebración del lenguaje, por lo que tiene este de floración misma de la realidad. Vayamos con algunos ejemplos. Y para ello nos remitiremos de nuevo al *Rig Veda*, en este caso, X, 125, dedicado precisamente a la Palabra (*Vac*):

⁸ Para una amplia referencia bibliográfica de todo esto de que hablamos, me remito a mi trabajo: Antón Pacheco, J. A. (2018). Sobre el carácter de la mística de Ibn 'Arabi. En *Intersignos. Aspectos de Louis Massignon y Henry Corbin*. Sevilla: Athenaica.

Soy la que tiene el dominio, la que concentra los bienes preciosos (...) Tú que sabes, escucha: lo que yo te digo es digno de creerse (...) Yo soy quien creó al Padre en la cúspide de este mundo (...). Y en X, 71 leemos: Cuando en el Principio, oh Brhaspati, se articuló y emitió la primera palabra /y a las cosas se confirieron nombres, / se reveló tiernamente lo que había en ellas de más puro, / lo mejor, que estaba escondido.

Parece claro que la posición prístina de la palabra significa la determinación misma de lo real, pues la palabra en sí es ya determinación. Hay que recordar además que esta valoración ontológica del lenguaje está en relación con las plegarias rituales que se desarrollan durante el sacrificio, núcleo central de la piedad védica. En efecto, el correcto recitado de la métrica de los himnos garantiza el buen ordenamiento de las relaciones humano-divinas, pues precisamente organiza, mide, regula; en una palabra, determina.

Este mismo papel lo desempeña el lenguaje en el zoroastrismo. Es muy significativo que el ámbito iranio, donde antes señalamos la primacía de la determinación, acoja asimismo la precedencia del lenguaje, de la palabra, del nombre. En el zoroastrismo apreciamos la ausencia de lo inefable. No hallamos lo inefable ni lo innombrable. No existe sigética. Por el contrario, todo es llevado al lenguaje porque no se encuentra la idea de la inadecuación del lenguaje: sobreabunda entonces la prolocución para referirse a Ahura Mazda o a la esfera de lo divino en general. Aquí, en el zoroastrismo, todo es susceptible de ser nombrado, el lenguaje es garantía de inteligibilidad y de apertura del sentido: “Celebramos a Ahura Mazda, al Santo Señor del ritual, sacrifiquemos al Gaza Ahumavaiti con los versos bien medidos y su sintaxis y su Zand (...) sacrifiquemos a las palabras recitadas y a aquellas que están para ser recitadas” (*Visperad, Karda* 14).

La pluralidad de nombres de Ahura Mazda se convierte en el objeto mismo de la celebración hímica, como sucede de modo ejemplar en el *Yast* 1, en el que Mazda, a

petición de Zaratustra (“Revélame tu nombre, oh Aura Mazda”) enumera sesenta y cinco nombres propios.

Este encomio del lenguaje está en estrecha conexión con el ritual del sacrificio, garantía de ordenamiento de lo real y en el que la ajustada formulación métrica es esencial: “Sacrificamos a las palabras del sacrificio dichas de modo correcto y a cada Mantra, como sagrada palabra de la acción (...) Celebramos sus capítulos (el *Yasna*), su métrica, su ser cantada y su ser ofrecida” (*Yasna* 131-132). La alta valoración de la palabra litúrgica (*manzra*) lleva a consideraciones tan hermosas y profundas como esta:

Pues el buey vuelve al polvo, el hombre valiente y fuerte vuelve al polvo, la plata y el oro se volverán polvo, el hombre valiente y fuerte se volverá polvo. Lo que no se mezcla con el polvo son los *Ashem Vohu* que un hombre recita en este mundo. (*Aogemadaeca* 84 —fragmento del *Nask*—)⁹.

Todo es caduco excepto el *Logos*, aquí el *Ashem Vohu*. Si se pudieran sintetizar de algún modo todas estas facultades del lenguaje ritual en el mazdeísmo, habría que recurrir a *Yast*, 22, donde leemos: “La fórmula sagrada posee una gran cantidad de *juarnah*”. Sabiendo, como hemos visto antes, el sentido fundamental que tiene la noción de *juarnah* para el mazdeísmo (la luz gloriosa que rodea todo lo ahúrico), entendemos la relevancia del lenguaje ritual como ordenación y donación de inteligibilidad. De hecho, uno de los nombres de Ahura Mazda es *Juarenanghahauhastem*, el que posee la mayor *juarenah*. Cerramos estas referencias al papel ontológico de la denominación en el zoroastrismo con una cita que puede resumir lo que estamos diciendo: “Celebramos a *Manzra Spenta*, la benéfica Palabra de la razón, la Ley de Zaratustra contra los *daeva* y

⁹ El *Ashem Vohu* (equivalente por su importancia en el mazdeísmo al *Padre Nuestro* en el cristianismo) significa una auténtica proclama del *Logos* por parte de Ahura Mazda como defensa y escudo cuando el Mal (*Angra Mainyu*) lanza su ataque contra aquel.

celebramos la auténtica Tradición de la fe” (*Yasna 17, 13*)¹⁰. Se puede afirmar que al zoroastrismo le cabe con toda justicia lo que Djamel Kouloughli (2010) denomina “principio de efabilidad”, es decir, la idea que todo puede ser llevado a la palabra y al lenguaje, contra los que defienden la intraducibilidad como imposibilidad sustantiva de comunicar contenidos de una lengua a otra¹¹.

Parece evidente que la determinación prima la sustantivación del lenguaje en la medida en que este otorga configuración concreta y él mismo es configuración concreta. Parece también evidente que la indeterminación está conectada de manera directa con el predominio del Silencio y de lo inefable. Pero, claro está, una posición en la que se dé prioridad absoluta al Silencio y a lo que no tiene nombre, ha de postular mediaciones que de alguna forma hagan accesible y reconocible (vale decir, nombrable) el silencio inefable del Principio. Y en efecto, eso es lo que sucede en los gnósticos, en Proclo, en Dionisio Areopagita o en la mística del judaísmo tardío. Como en este terreno del lenguaje y de sus implicaciones ontológicas se apercibe la esencia de nuestra problemática, vamos a detenernos algo aquí.

Es en el ámbito platónico donde se producen los presupuestos conceptuales de esta concepción y es el neoplatonismo el que desarrolla esos presupuestos conceptuales y presta así el armazón intelectual del despliegue que permitirá las especulaciones sobre el Uno (el paso a las determinaciones). A partir de aquí se van a ir postulando las formas ontológicas que revelan, manifiestan y pronuncian aquello que de otra forma quedaría inasequible por absolutamente trascendente. Los ángeles desempeñan ese papel: son los *dáimones*, *lógoi*, *ággeloi*, *melekim*, ángeles teóforos o eones. Se trata siempre de huir de

¹⁰ *Manzra* es palabra, revelación, fórmula sagrada, aquí precisamente Palabra Sagrada, *Manzra Spenta*, lo que muestra su elevado estatuto ontológico, tal como corresponde al lenguaje.

¹¹ Kouloughli critica aquí la opinión de Sylvain Gouguenheim según la cual la lengua árabe está imposibilitada para traducir los conceptos griegos y producir, pues, especulación filosófica (lo que hace extensible a todo el islam). Kouloughli aduce a su favor teorías de lingüistas como Benveniste, Sapir, Bloomfield, Jakobson...

la indeterminación que provoca el sostenimiento de un Principio supremo absolutamente idéntico consigo mismo, de un Uno que en su cumplimiento cerrado impide el desarrollo de los seres, de un Uno que siendo también *theós ágnōstos* impide cualquier relación con él; de un Uno, en definitiva, que siendo inefable permanece en la soledad de su silencio. Se necesitan, pues, mediaciones que impidan el desierto de lo indeterminado, realidades que nos hagan accesible (decible y pronunciable) el Primer Principio: estos son los ángeles en su función metafísica. Ha sido de manera especial la tradición neoplatónica (gnósticos, Plotino, Damascio, Proclo, Dionisio Areopagita...) la que ha desplegado especulativamente los planteamientos que dimanaban de una metafísica de aquello que está más allá del ser y de la experiencia a la que da lugar esa especulación.

Cuando el marco conceptual anterior se identifica con el marco regido por la noción de Libro revelado, entonces los ángeles se convierten en nombres, sentidos o interpretaciones de lo Inefable, de lo que no tiene Nombre y el Libro mismo adquiere la facultad de la mediación: nos acercamos a la determinación. Tradicionalmente, los ángeles son los encargados de transmitir la palabra, el lenguaje, el mensaje o el designio divinos (piénsese en el ángel Gabriel, en el ángel de la Anunciación, en el ángel de la revelación, en el ángel como Entendimiento Agente): el ángel comunica la palabra y el nombramiento y con ello no sólo la posibilidad de disponer de lo nombrado y de dominarlo¹², sino también de cuidarlo: la *epiméleia* del ángel significa cuidar el lenguaje mismo y la cosa misma.

Ángeles, nombres e intérpretes se insertan en una misma secuencia ontológica pues desempeñan la misma misión metafísica: son las epifanías o nombramientos del Silencio. Hay una adecuación entre el ángel como determinación de una realidad

¹² Véase Chozza Armenta, J. (2018). *La revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales*. Sevilla: Thémata.

trascendente de manera absoluta y el ángel como un sentido o nombre de esa misma realidad trascendente, pero ahora configurada como Silencio. Por tanto, el ángel hermeneuta encierra un doble significado: es un sentido del Silencio (un Nombre de lo que no tiene Nombre) y es la interpretación misma de ese sentido para nosotros (o el Nombre dicho a nosotros). Ahí radica la experiencia del ángel como experiencia de *nuestro* sentido (el sentido dicho para nosotros).

A la hora de encontrar testimonios de estas cuestiones que hemos expuesto, es en el neoplatonismo donde debemos buscar, pues es aquí donde aparecen profusamente estas ideas. Y Proclo (*In Timeum*, 341, 10) es la referencia obligada, ya que entre otras cosas la expresión *ángeles hermeneutas* es suya:

Entre los dioses, el mensajero de Zeus, que es discurso con respecto al Intelecto del Padre, relaciona la voluntad del Padre con los seres de segundo rango. Entre las esencias, el Alma, que es el discurso de los inteligibles, hace aparecer la causa unificada de todas las cosas que subsisten en ella, pues de ella ha recibido su existencia. Entre los géneros de seres superiores a nosotros, la clase angélica, que toma de los dioses la existencia, interpreta y transmite directamente el conocimiento inefable (arrêton) de los dioses¹³.

Dionisio Areopagita es otro filósofo imprescindible en la categorización del ángel como instancia mediadora que apalabra e interpreta lo Inefable: “Los ángeles son los anunciadores del silencio divino y luces esplendorosas, intérpretes [*hermeneutiká*] del que mora en el santuario” (*De los Nombres divinos*, IV, 696). Y habla también Dionisio en esta misma línea: “[...] transmiten a los demás los misterios escondidos de la Deidad [...] por medio de ellos se nos transmiten las revelaciones que exceden nuestros

¹³ Utilizo las ediciones de Vrin (1966), Cambridge University Press (2007) y Losada (2011) indicadas en las referencias bibliográficas.

alcances” (*La jerarquía celeste IV, 180 B*)¹⁴. A toda esta secuencia nocional de ángeles y sentidos en tanto mediaciones ontológicas que revelan una dimensión en sí ignota, vemos que se asocia la palabra (*logos, dabar, menrá, melta*) como configuración y expresión de una realidad a la que manifiesta. En los *Extractos de Teódoto* (Clemente de Alejandría, 24, 2) leemos con respecto a los eones o *lógoi* que interpretan al que de por sí es inefable o sin nombre: “Los valentinianos definieron al ángel como Palabra que tiene una misión de El que Es. Y también a los eones los llaman con el mismo nombre de Logos o logoi”. En todos estos textos vemos cómo confluyeron de manera orgánica las mediaciones determinadas como ángeles y nombres con los sentidos que trasladan e interpretan: ellos mismos son el sentido y la interpretación misma del sentido.

Pocos textos más elocuentes que el testimonio que Ireneo de Lion¹⁵ nos da del gnóstico Marcos, para quien el Nombre inexpresable se simboliza mediante las veinticuatro letras del alfabeto, de tal modo que el *Pléroma* se va constituyendo lingüísticamente mediante la combinación de letras, sílabas, palabras, oraciones hasta terminar construyendo el Libro que son los Nombres (identificados con los ángeles) que apalabran el Silencio. Se trata del tema metafísico trasladado al ámbito escriturario, porque ese mismo ámbito es ya metafísico y ejemplifica las mismas relaciones metafísicas. Subyace todo este discurso la exégesis del Prólogo del Cuarto Evangelio (“En el Principio era el Logos”): de hecho, para Marcos, el primer Nombre a partir del Proto Padre (y a través del Silencio) es precisamente *ARKHÉ*. Todo esto es la muestra de un tipo de reflexión que se aproxima mucho a la cábala, la cual, en definitiva, busca

¹⁴ Para el tema de Dionisio en relación al Silencio y los ángeles, puede verse una buena síntesis en de Andía, Y. (2011). *L’au-delà de la parole: le silence et l’Ineffable*. En Radice, R. & Valvo, A. (eds.), *Del Logos dei Grecia e dei romani al Logos de Dio*. Milán: V&P.

¹⁵ Véase Ireneo de Lion. (1974). *Contre les hérésies (Adversus haereses), I, 14-15*. París: SC.

restituir el *Shem hameforas* (o Nombre desconocido de Yavé) a través del tejido textual de la Torá¹⁶.

Dado que el Logos se presenta, en tanto Palabra y Nombre, como demostración del Primer Principio, es lógico que la figura de Jesucristo ejerza esa función, y así leemos en Orígenes (*Sobre los Principios*, 1, 2, 3): “Por eso es llamado Logos, porque es como el intérprete de los secretos de la mente [*arcanorum mentis interpres*]”. Esta misma idea (Jesucristo intérprete) la vemos profusamente, como por ejemplo en el texto gnóstico *Sabiduría de Jesucristo*: “[...] Para que por el hombre inmortal puedan alcanzar su salvación y despertar del olvido por el intérprete [*hermeneutés*] que fue enviado” (*Sabiduría de Jesucristo*, III, 101, 9. 9-19, en García Bazán, F., 2013). Es lógico, pues, que surgiera una teología de Jesucristo como Ángel, dado que se adecuan coherentemente los significados de *Logos* y ángel como mediación e interpretación (una vez más es el Prólogo del Cuarto Evangelio el referente exegético). No podemos dejar de evocar en este sentido *El Pastor* de Hermas, pues aquí la figura de Jesucristo (que no se nombra como tal) es explícitamente identificada con el ángel Miguel (y el *Pastor* fue considerado durante un tiempo como libro revelado)¹⁷.

Toda esta especulación surge ante la constancia del Silencio como atributo del Principio absolutamente trascendente: hablar del Silencio es aquí como hablar de aquello que está más allá del ser. En el gnosticismo, el Silencio es un término recurrente para referirse a la más alta esfera del *Pléroma* a modo de teología apofática: *Marsanes*, *Zostriano*, Ptolomeo, *Evangelio de la Verdad*... Precisamente ese Silencio originario es el que posibilita la emergencia o prolección (en el fondo un tema muy sapiencial) del Hijo o Nombre o *Logos*. Dice en este sentido el filósofo siríaco Juan de Daliáza en

¹⁶ Estas aproximaciones van mucho más allá de meras analogías superficiales, pues, en efecto, existe una confluencia de temas, argumentos, símbolos y experiencias en la antigüedad tardía en el medio en que crecen gnosticismo y literatura de las *hekalot*.

¹⁷ Véase Hermas. (2000). *El Pastor de Hermas*. En Ayán, J. J. (coord.), *Padres apostólicos*. Madrid: Ciudad Nueva.

Epístola 1, 4–5, citado por Ramelli (2007, p. 155): “[...] Puesto que este lugar de visiones maravillosas es un lugar de estupor, está circundado por un muro de silencio [...] ¿Cómo se podrían exponer los misterios del lugar cuyo lenguaje es el silencio?”¹⁸.

Sin embargo, este Silencio no conduce a ninguna anulación o ausencia de sentido sino, más bien, a todo lo contrario. Es el Silencio lo que hace necesario que haya apalabramiento, interpretación, libro, ángel, etc.; de la misma manera que el Uno tiene que determinarse y dar lugar a la otro para no abocar al ámbito de la pura indeterminación. O a una situación en la que nada podría ser, decirse o pensarse porque solo habría identidad abstracta.

Henry Corbin ha teorizado de forma paradigmática la relación entre ángel, intérprete y sentido escriturario. Su análisis de la obra de Shihâboddîn Yahya Sohravardî (autor clave para la comprensión de estas cuestiones) ha puesto en claro cómo se articulan estas conexiones a las que nos estamos refiriendo. Así, hablando de Sohravardî, dice Corbin (1981, p. 178):

El ángel Espíritu Santo (Gabriel), el ángel de todas las anunciaciones es para el hombre el hermeneuta de todos los mundos no revelados, de todos los niveles de universos que están colocados por encima del hombre terrestre. Fuera de esta función teofánica y hermenéutica del Ángel, los demás mundos son solo silencio para el hombre¹⁹.

Resuenan aquí claramente ecos de Proclo, del neoplatonismo en general, pero todo ello inserto en un contexto donde el despliegue de los sentidos del Libro y sus configuraciones como ángeles representan las determinaciones que marcan el despliegue mismo del Uno. En el tema del ángel hermeneuta de lo que no tiene nombre

¹⁸ Algo muy semejante en Ignacio de Antioquía en *Ad Magnesios VIII, 2* y en *Ad Ephesios XIX, 1*. Cf. García Bazán, F. (1981). Trascendencia y revelación divinas en los textos gnósticos de Nag Hammadi. *Revista Bíblica, 4*, 233-253.

¹⁹ En realidad, no hay libro o artículo de Corbin donde no aparezca alguna referencia a esta cuestión ya que se trata de una cuestión intrínseca al propio pensamiento filosófico corbiniano.

y es pura inefabilidad, encontramos la misma reflexión que lleva a la visión de un Uno dándose en sus determinaciones; encontramos, pues, una homologación entre las razones metafísicas de orden neoplatónico y las razones hermenéuticas de orden escriturario. Corbin (1981, p. 183), en el mismo contexto sohravardiano que antes, afirma:

[...] o bien la idolatría consiste en dirigirse directamente al *Absconditum*, sin percibir que no se puede dirigir a él sin que, por definición, sea suscitada una mediación entre él y el hombre, pues el hombre sólo puede encontrar el Ángel de Yavé cualquiera que sea su nombre: Metatrón, Anafiel, Miguel, Cristos Angelos [...].

Corbin pone aquí el énfasis en la noción de mediación, categoría esencial para entender el papel ontológico que desempeñan las figuras de ángel, sentido e intérprete: son las realidades que impiden el dominio del silencio y la indistinción y de esta manera articulan y hacen accesible lo *Absconditum*. Así dice Corbin (1981, p. 187) al respecto: “He aquí, pues, que la función del Ángel como hermeneuta, derivada de su misma función teofánica, se confunde en cierto sentido con su función escatológica”.

De manera semejante podemos considerar la exégesis que hace Ibn ‘Arabi de los Nombres divinos, por lo que resulta insostenible una interpretación del pensamiento akbarí en términos de identidad absoluta. Del mismo modo que el Uno no anula lo múltiple, sino que lo posibilita, el Silencio no debe impedir el nombre y el discurso sino producir una pluralidad de nombres y discursos (siempre se trata aquí de encontrar un equilibrio entre indeterminación y determinación). Así lo vemos en Dionisio o Ibn ‘Arabi²⁰, así lo vemos en Marcos gnóstico, en Sahl al-Tustari, Ibn Masarra o Avicena, en el *jafr* o en la cábala: en todos ellos no ya el nombre adquiere carácter de hipóstasis,

²⁰ En este sentido, su obra más relevante es *El secreto de los nombres de Dios*; se sugiere la edición a cargo de Pablo Beneito (1997) de Editora Regional. En este libro, Ibn ‘Arabi muestra no solo los nombres divinos como teofanías, sino también la significación existencial que cada uno de ellos comporta en la medida en que los interpretamos y asumimos.

las mismas letras se convierten en parte de la prolación del Silencio y por tanto en interpretación misma del Silencio (Uno, *Belimá, Ein Sof*). Existe en el Islam una amplia y profunda tradición consistente en interpretar las letras del alifato (*huruf*) a modo de entidades metafísicas que a partir del *amr* o prolación originaria revelan el Uno y constituyen la realidad: de entre los desarrollos más conocidos citemos la *Risalat al-Huruf* de Tustari, el *Kitab Jawass al-huruf* de Ibn Masarra o la *Risala Nayrûzîya* de Avicena²¹.

En la cábala (pensamiento que extrema la dimensión apofática) se trata de una Voz inaudible que se convierte en Voz audible: “[...] Gran Voz que es el principio del Nombre, como lo hemos indicado, pues es la Voz sutil que hace subsistir las otras Voces y todas se mantienen gracias a ellas” (Moisés de León, 1996, p. 160).

Aquí, como en el *Zohar* y antes en el *Sefer Yetsirá*, se especula sobre las letras del alifato (yod, alef, dalet...) como momentos del proceso de revelación del *Ein Sof* (Principio inefable y por tanto formulado negativamente). Y en otro lugar leemos: “[...] Pues la Torá escrita ha emergido de la Voz sutil interior y ha sido sellada y cerrada cuando ha llegado al nivel de los profetas” (Moisés de León, 1996, p. 172). De forma parecida se afirma en el *Zohar* (1976):

[...] Esta Voz está en los huecos y no es oída o revelada, y cuando sale de la garganta expresa lo pronunciado sin sonido y fluye sin cesar, aunque es tan tenue como para ser inaudible. De esto sale la Torá, que es la voz de Jacob. La Voz audible sale de la inaudible. En el debido curso se le liga el lenguaje, y por obra del lenguaje emerge abiertamente (p. 138).

²¹ Véase Garrido Clemente, P. (2010). *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam. La Risalat al-huruf del sufi Sahl al-Tustari*. Madrid: Mandala; Garrido Clemente, P. (2007). *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra: la ciencia de las letras en el sufismo*. (Tesis doctoral). Universidad de Salamanca, Salamanca, España. Imprescindible para todo esto sigue siendo Massignon, L. (1969). La philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique. *Opera Minora, II*, s. d.

Todo esto evoca *I Reyes* 19, 10-12, donde describiendo la teofanía mostrada a Elías leemos: “y después del fuego, una voz de un tenue silencio”²².

De hecho, toda esta exégesis especulativa en torno a *I Reyes* 19, 10-12 proviene de Qumrán, en concreto *4Q400*, donde se insiste en la plegaria silenciosa de los ángeles, ya sea porque su lenguaje trasciende nuestras referencias, ya sea porque se traten de palabras desconocidas o inasequibles para nosotros y que por tanto hemos de aprender²³. Esta mística del lenguaje esotérico impregna toda la *Mercabá*, las *Hecalot*, la literatura henóquica, y el Nuevo Testamento (*I Corintios* 13, 1).

El lenguaje mismo es fundamentado, pues, por la revelación de lo inaudible. Igual que en la ciencia de las letras del sufismo, se juega con las ideas de Libro como sustento del desenvolvimiento especulativo y de la hermenéutica como experiencia. Por otro lado, parece que no hay dudas sobre la relación histórica entre *jafr* y *cábala*. Como muy bien ha visto Louis Massignon (1969), subyace aquí la constancia de la emergencia del sentido en todo momento y anticipatoriamente: si el lenguaje es en esencia sentido y determinación, estos se encuentran ya en las letras mismas.

Muchas consecuencias podemos sacar de todo lo dicho hasta ahora. La primera de ellas estriba en considerar dos modos fundamentales de pensar la trascendencia: en uno se señala hacia lo innominable e indecible, indeterminación que lleva consigo la necesidad de establecer mediaciones que permitan de alguna manera el conocimiento de lo que es en sí ignoto. También a veces se recalca la inefabilidad de la experiencia y la imposibilidad de su transmisión, como en *2 Cor* 12, 2-4: “[...] y escuché palabras

²² Las biblias en castellano traducen “un silbo apacible y delicado” (Reina-Valera), “el soplo de un aura suave” (Serafín de Ausejo), “una brisa tenue” (Iglesias González-Alonso Schökel), “un ligero y blando susurro” (Nácar-Colunga) y los LXX “fonê auras leptês”, pero en hebreo se dice *col* (voz) y *desama* (silencio): “ueahar haesh col desama decah”. Cf. Julio Treballe, “Se oye la voz de un silencio divino. El culto del templo en Jerusalén”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, XIX (2007) pp. 223-238.

²³ Véase Allison, D. C. (1988). *The Silence of Angels on the Songs of the Sabbath Sacrifice*. *Revue de Qumran*, 13, 189-197; García Martínez, F. (2009). *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta.

inefables que no está permitido repetir”; o bien se pone el énfasis en el carácter propedéutico del nombramiento. Es el caso de Gregorio de Nisa:

[...] el discurso profético indicó sin duda, con tales magníficas expresiones, una parte de la energía divina, pero la potencia de la que la energía divina deriva (por no decir la naturaleza de la que proviene la potencia) no la nombra ni podrá nombrarla (*De beatitudinibus* VI, PG XLIV, 1269 b en Migne 1863).

El otro modo de decir la trascendencia al que nos referíamos estriba en entender el lenguaje no como inadecuado para la experiencia de lo trascendente sino como lo trascendente mismo: todo debe ser nombrado porque el nombramiento no oculta nada, más bien el nombramiento revela y determina. Es el caso del zoroastrismo, del *Rig Veda* o de Emanuel Swedenborg.

Otra derivación de lo que hemos tratado se encuentra en la importancia que hay que conceder a la plegaria, a la hímica, a la oración (en cuanto palabra y discurso pronunciados, en cuanto articulación y ordenación). La predicación avéstica enlaza en este sentido con la predicación chií o con Sohrevardî, de la misma manera que con la tradición de Aristóteles, Orígenes, los gnósticos, el hermetismo, Proclo o Evagrio Póntico. En todos estos casos la plegaria es relato que se cumple en el que recita, y el acto del relato es el acto que constituye al que relata. Esto solo es posible cuando hay confianza en la capacidad del lenguaje como determinación esencial y proléptica. Así, la palabra no hace aparecer el sentido, sino que es el sentido.

En el tema de la oración como filosofía también encontramos dos posiciones básicas: la que da prioridad al silencio como forma privilegiada de oración, ya que a un Ser inefable ninguna fórmula proferida le puede caber, y aquí entra la discusión de la primacía de la oración mental frente a la vocal, tema tan próximo a la mística hispana. La otra posición es la que concede estatuto de legitimidad ontológica a la oración en

tanto lenguaje articulado y predicativo como alabanza a Dios. El Corpus Hermético señala una cierta ambigüedad en la consideración de estos tratamientos (la misma ambigüedad que veíamos antes entre las dos formas de afrontar el argumento del lenguaje y el nombramiento), pues en efecto, en el *Tratado XIII (Hermes Trismegisto a su hijo Tat: discurso secreto sobre la montaña y la Himnodia secreta)* encontramos tanto recurrencia al silencio como proclamación de la articulación del *Logos*.

A la hora de llevar nuestra problemática al arte y al símbolo todo indica que necesariamente nos tenemos que mover en la dimensión de la forma, de la configuración, de la determinación, pues el arte ha de mostrarse, revelarse, salir a la luz. Y el símbolo por definición tiene que representar algo como algo. El mismo significado de icono (*eikôn*) nos conduce a las ideas de imagen, figura, representación. La forma se impone como determinación. Precisamente, una de las potencialidades filosóficas del arte estriba en su capacidad de producir manifestación y determinación. Si nos trasladamos al ámbito del símbolo y, en concreto, al arte como símbolo, entonces se nos hace más patente el predominio de la determinación, como decíamos antes. Los ejemplos son muchos, pero siguiendo nuestra predilección por el mundo iranio se puede aducir el arte iranio a modo de prototipo. Piénsese, por ejemplo, en las miniaturas persas y seguramente se hallará aquí una síntesis de todas aquellas categorías que vimos más arriba como especificaciones de la determinación formal. Helmut Ritter lo expresó magistralmente cuando, refiriéndose a *Las siete princesas*, libro medieval persa de Nazami Ganyâvi²⁴, afirma entre otras cosas:

Basta la impresión de la *forma* para producir la animación; y si queremos hablar, incluso en él, de un ‘sentido de la naturaleza’ como fundamento de todo, tendríamos que considerarlo como algo puramente óptico [...] Mientras mira y remira las cosas comienzan a moverse misteriosamente allí dentro [...] es más, la transmutación

²⁴ Véase Antón Pacheco, J. A. (2011). Las religiones del Irán antiguo. Una aproximación onto-teológica, en Persia, cuna de civilización y cultura. En Khezri, A. R., Rodríguez, J., Blázquez, J. M & Antón Pacheco, J. A., *Persia. Cuna de civilización y cultura. Historia. Literatura. Arte. Religión*. Córdoba: Almanzara.

animadora aparece vinculada precisamente al *mantenimiento de la forma*, es una función de la forma que, en el fondo, sirve sólo para guiar la mirada con intensidad y volver a observar precisamente la forma, para percibir la impresión sensible, que se exalta al máximo con esa transformación, como si el ojo no pudiera saciarse nunca de su sed de forma, como si percibiera las formas mismas como tales, aunque insólitamente exaltadas (Ritter, citado por Bausani, 2000)²⁵.

Aunque el texto de Ritter pertenece a su comentario a *Las siete princesas (Haft peykar)*, podemos muy bien extrapolarlo a la concepción tradicional irania en cuanto a la preeminencia de la configuración formal como clave interpretativa. Recuerda esto la categoría de “platonismo óptico” que Bausani aplica al mazdeísmo.

La música es medida y límite, por tanto, determinación esencial como ya vieron los pitagóricos y corroboró Platón cuando la estableció en el segmento ontológico de lo matemático. Por eso surge espontáneamente la pregunta sobre si es posible una música que exprese la indeterminación: en puridad debería ser el silencio. Y más en general, surge también la pregunta acerca de la existencia de un arte que tenga como referente la indeterminación: parece una contradicción en los términos que aquello que esencialmente se revela como forma y configuración sea luego vehículo de lo que no tiene forma y no puede representarse. La cuestión se nos planteaba en el caso del lenguaje: ¿hay literatura de lo inefable? Veíamos que sí, pero precisamente como anulación o negación del silencio mismo.

Para ir finalizando esta aproximación al tema de la forma y la indeterminación, y para recalcar la pertinencia del tema, tenemos que hacer referencia a las consecuencias en el orden de la existencia cotidiana que la cuestión comporta. En efecto, no es lo mismo vivir bajo el predominio de la determinación y la forma, y entonces prima la concreción individual; que vivir bajo el predominio de lo indeterminado, donde entonces la trayectoria existencial conduce a la eliminación de todo principio formal. El caso concreto de la mística nos revelado hasta qué punto esto es así.

²⁵ Alessandro Bausani es quien prologa la obra de Ilyas Ibn Yusuf Nizami aludida en el presente trabajo. *Las siete princesas* es la obra que inspiró a Puccini la ópera *Turandot*.

Referencias bibliográficas

- Bernabé, A. y Casadesus, F. (2008). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Akal.
- Bernabé, A. (2016). *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Salamanca: Alianza Editorial.
- Choza Armenta, J. (2019). *La oración originaria: la religión en la Antigüedad*. Sevilla: Thémata.
- Clemente de Alejandría. (1970). *Extraits de Théodote*. París: SC.
- Corbin, H. (1981). *La paradoxe du mothéisme*. París: L'Herne.
- Dionisio Areopagita. (1970). *Hierarchie céleste*. París: SC.
- Dionisio Areopagita. (1995). De los nombres divinos. En Martín-Luna, T. H. (ed.), *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid: BAC.
- Dionisio Areopagita. (1995). La jerarquía celeste. En Martín-Luna, T. H. (ed.), *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid: BAC.
- Dionisio Areopagita. (2007). *Los nombres divinos*. Buenos Aires: Losada.
- Dujovne, L. (ed.). (1976). *Zohar. Volumen I*. Buenos Aires: Sigal.
- Festugière, A. J. (1966). *Commentaire sur le Timée*. París: Vrin.
- García Bazán, F. (2013). *La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna
- Gregorio de Nisa. De beatitudinibus en Migne, J.P. (1863). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, tomo XLIV, París: Jacques Paul Migne Editeur.
- Hermes Trismegisto. *Corpus hermeticum*.
- Hesíodo (1986). *Los trabajos y los días*. México D.F.: UNAM
- Ilyas Ibn Yusuf Nizami. (2000). *Las siete princesas*. Madrid: Mandala.

- Koulloughli, D. (2010). Langues sémitiques et traduction. Critique de quelques vieux mythes. En Büttgen, P., De Libera, A., Rashed, M. & Rosier-Catach, I. (eds.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante* (s. d.). Paris: Fayard.
- Moisés de León. (1996). *Le siècle du sanctuaire. Chéquel ha-Qodech*. Lagrasse: Verdier.
- Orígenes. (2015). *Sobre los Principios*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Proclo. (2011). *Teología platónica I-III*. Buenos Aires: Losada.
- Ramelli, I. (2007). Note per un'indagine della mistica siro-orientale dell'VII secolo: Giovanni di Dalyatha e la tradizione origeniana. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, 147–179.
- Tarrant, H. (2007). *Commentary on Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Underhill, E. (1912). *Mysticism. A Study In The Nature And Development Of Man's Spiritual Consciousness*. Nueva York: E. P. Dutton and Company.
- Wilber, K. (2000). *Sex, Ecology, & Spirituality*. Boston-Londres: Shambhala.
- Zaehner, R.C. (1957). *Mysticism, Sacred and Profane. An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience*. Nueva York: Oxford University Press.