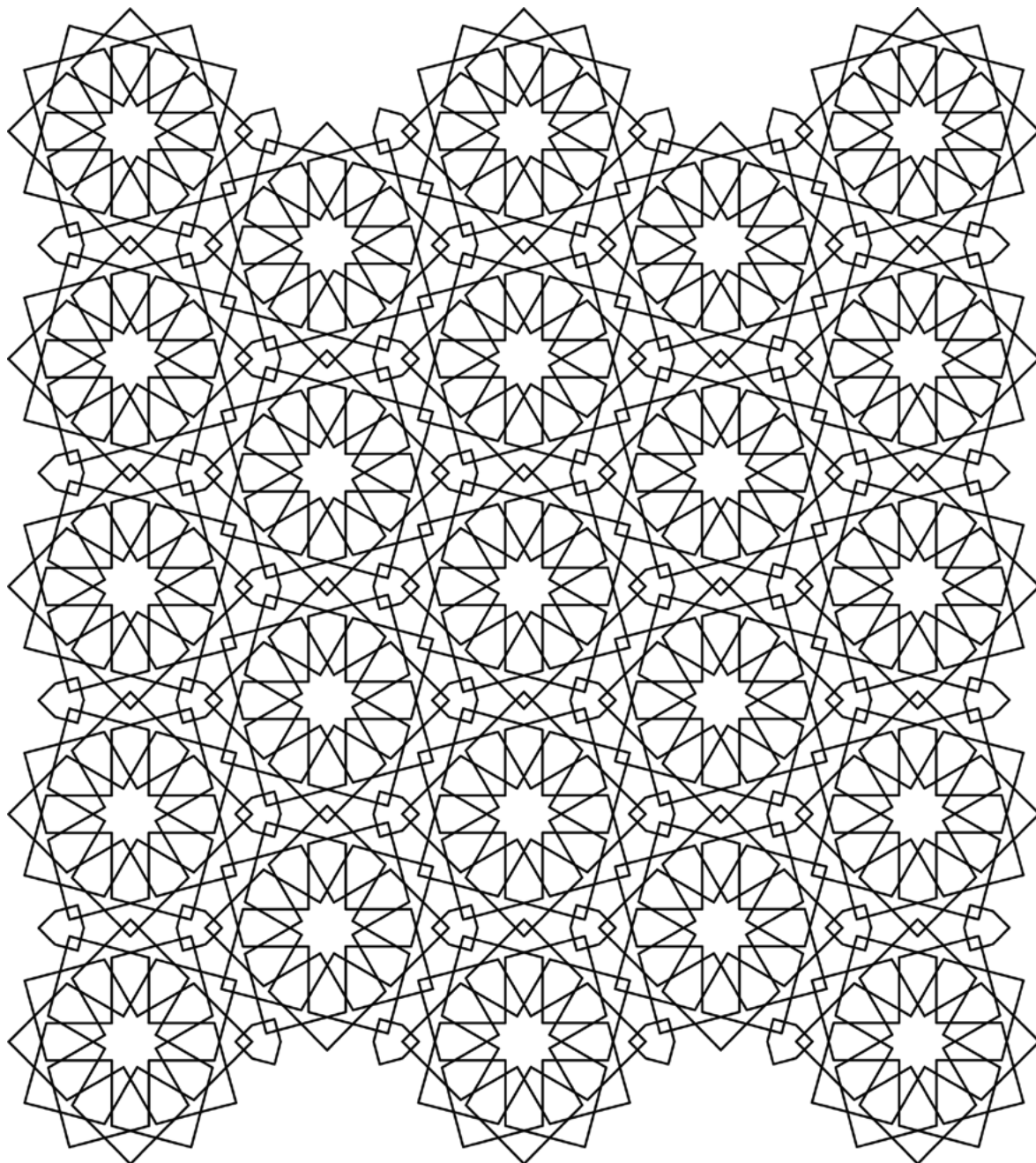




INTÉRPRETES DEL SILENCIO: HERMENÉUTICA Y ANGELOLOGÍA

José Antonio Antón Pacheco

Enviado 22/12/2018. Aceptado 30/01/2019.



⋮

Resumen: La noción de silencio es utilizada por diversas tradiciones filosóficas y religiosas (gnósticos, Proclo, Dionisio Aeropagita...) en un contexto de teología apofática: el silencio es una forma de hablar del Principio que trasciende de manera absoluta cualquier calificativo o atributo. Ante esta situación de vaciamiento y anulación de todo discurso metafísico, la figura del ángel se nos presenta como el nombramiento de lo que no tiene nombre. Se hace también una cala en el zoroastrismo como afirmación de la sustantividad de los nombres divinos.

Palabras clave: Ángel, Teología apofática, neoplatonismo, gnosticismo, hermenéutica.

Abstract: The concept of “silence” occurs in different philosophical and religious traditions such as the gnostics, Proclus, Dionysus the Aeropagite, etc., within a context of apophatic theology, the silence is the way to talk about the Principle that transcends, in an absolute way, any adjective or attribute. The subsequent “emptying” or “abolishing” any metaphysical discourse, can be solved through the angel as the “naming” of the Unnamed. This article will also deal on the relation of zoroastrianism with the Divine Names.

Keywords: Angel, Apophatic Theology, neoplatonism, gnosticism, hermeneutics.

No, ni con mucho, podrías soportar tú la voz de Dios. Pero escucha al menos el soplo de una onda, el mensaje ininterrumpido que se forma del silencio.

Reiner María Rilke, *Elegías duinesas*, I.

No existe mejor introducción al tema que esta cita de Rilke.

Para encuadrar nuestro trabajo en su marco conceptual tenemos que remitirnos a la noción de Primer Principio como lo absolutamente trascendente: Uno más allá del ser, *Sige, árreton, Shem hameforas, tanzîh, Deus absconditus...* Los términos negativos son los elegidos para intentar definir aquello que trasciende todo lenguaje y todo concepto. Por eso los discursos apofáticos se afinan y se perfeccionan. Así, por ejemplo, el texto gnóstico *Pensamiento trimorfo*¹ llega a usar veintidós palabras negativas para referirse al inefable Primer Principio. O en Basílides, según el testimonio de Hipólito², encontramos una hiperbolización extrema del lenguaje negativo a la hora de hablar de lo que no se puede hablar. Toda esta terminología privativa puede resumirse con la fórmula *árreton* o *áfzegktos, ágnostos, akatanómastos*: inefable, incognoscible, sin nombre. Los orígenes de toda esta especulación está ligada generalmente a Platón: *República 509 b, Timeo 28 c, Sof 238 c, VII Carta 341 c* y toda la segunda parte del *Parménides*; a todo lo cual hay que añadir Aristóteles en *Sobre la oración*, y en la literatura cristiana, *Hechos 16, 23, Ef 1, 21, 1 Tm 5, 16, Jn 1, 18; 6, 46; 7, 28; 8, 19; 10, 15: 1 Jn 4, 12*. Es importante esta aportación escriturística pues se va a aunar al desarrollo temático del neoplatonismo para dar consistencia a la metafísica del Silencio y la Prolación.

Como estamos diciendo, es en el ámbito platónico donde se producen los presupuestos 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. 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 *daímones, logoi, aggeloi, melekim*, ángeles teóforos o eones. Se trata siempre de huir de la indeterminación que provoca el sostenimiento de un Principio supremo abstracto, absolutamente idéntico consigo mismo, de un Uno que en su cumplimiento cerrado impide el desarrollo de los seres; de un Uno que siendo también *zeos ágnostos* impide cualquier relación con él. Se necesitan, pues, mediaciones que impidan el desierto de lo indeterminado, realidades que nos hagan accesible (y decible y pronunciable) el Primer Principio: esos son los ángeles en su función metafísica. Ha sido de manera especial la tradición neoplatónica (Plotino, gnósticos, Damascio, Proclo, Dionisio Aeropagita...) la que ha desarrollado especulativamente los planteamientos que dimanaban de una metafísica de aquello que está más allá del ser y la experiencia a la que da lugar esa metafísica.

1 *La Pensée première à la triple forme (NH Xiii, 1)*, ed. Paul-Hubert Poirier, Université de Laval-Peeter, Quebec, Louvain, París, 2006. Para todo Nag Hammadi, cfr., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, III vols.*, edición a cargo de Antonio Piñero, José Monserrat Torrents y Francisco García Bazán, Madrid, Trotta, 1997-2000.

2 Hipólito de Roma, *Elencos VII, 1-14*, en Francisco García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Madrid, Trotta, 2003; también *Los gnósticos, II vols.*, edición de José Monserrat Torrents, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1983. Ya Hipólito supo ver muy lúcidamente lo que le debía el gnosticismo a Aristóteles (como hoy día sostiene también Abraham Bos).

.....

Cuando el marco conceptual anterior se identifica con el marco regido por la noción de Libro revelado, entonces los ángeles o nombres se convierten en sentidos o interpretaciones de lo Inefable, de lo que no tiene Nombre y el Libro mismo adquiere la facultad de mediación. Tradicionalmente, los ángeles (mensajeros) son los encargados de transmitir la palabra, el lenguaje, el mensaje o designio divinos (piénsese en el ángel Gabriel, en el ángel de la Anunciación, en el ángel de la Revelación, en el ángel como Entendimiento Agente³): el ángel comunica la palabra y el nombramiento y con ello no sólo la posibilidad de disponer de lo nombrado y de dominarlo⁴, sino también de cuidarlo: la *epiméleia* del ángel significa que la palabra cuida arropando denominativamente las cosas y nosotros podemos 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. Los ángeles son los intérpretes del Silencio. Hay una adecuación entre el ángel como determinación de una realidad trascendente de manera absoluta y el ángel como un sentido o nombre de esa misma realidad trascendente pero ahora configurada la trascendencia 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 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 a 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 ellas, 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 dioses*⁵.

Dionisio Aeropagita 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*⁶. Y: (...)

.....

3 En la *falsafa* o filosofía musulmana, el Corán adquiere el estatuto de Entendimiento Agente. Recuérdense, por otro lado, el *angelus interpres* de los apocalipsis.

4 Jacinto Choza, *La revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales*, Sevilla, Thémata, 2018.

5 Proclo, *In Timeum I*, 341, 10. Utilizo las ediciones *Commentaire sur le Timée* de A. J. Festugière, París, Vrin, 1966 y *Commentary in Plato's Timaeus* de Harold Tarrant, Cambridge University Press, 2007

6 *De los Nombres divinos*, IV, 696, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*, edición de Teodoro H. Martín-

.....

*transmiten a los demás los misterios escondidos de la Deidad (...) por medio de ellos se nos transmiten las revelaciones que exceden nuestros alcances*⁷. 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* leemos con respecto a los eones o *logoi* 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*.⁸ En todos estos textos vemos cómo confluyen 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 Lion⁹ nos da del gnóstico Marcos, para quien el Nombre inexpresable se simboliza mediante las veinticuatro letras del alfabeto, de tal modo que el Pleroma 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 de Silencio) es precisamente ARJE. Todo esto es la muestra de un tipo de reflexión que se aproxima mucho a la cábala, la cual, en definitiva, busca restituir el *Shem hameforas* (o Nombre desconocido de Yavé) a través de tejido textual de la Torá¹⁰.

Dado que el Logos se presenta, en tanto Palabra y Nombre, como mostración del Primer Principio, es lógico que la figura de Jesucristo ejerza esa función, y así leemos en Orígenes: *Por eso es llamado Logos, porque es como el intérprete de los secretos de la mente (arcanorum mentis interpres)*.¹¹

.....

Luna, BAC, Madrid, 1995.

⁷ *La jerarquía celeste IV, 180 B*, en *Ibid.* También en *La Hierarchy céleste*, edición de René Roques, SC, París, 1970. Para el tema de Dionisio en relación al Silencio y los ángeles, puede verse una buena síntesis en Ysabel De Andía, *L'au-delà de la parole: le silence et l'Ineffable*, en *Dal Logos dei Grecia e dei romani al Logos di Dio* (a cura di Roberto Radice e Alfredo Valvo), Vita e Pensiero, Milán, 2011.

⁸ Clemente de Alejandría, *Extraits de Théodote (Excerta ex Theodeto) 24, 2*, edición de François Sagnard, SC, París, 1970

⁹ Ireneo de Lion, *Contre les hérésies (Adversus haereses), I, 14-15*, edición de Adelin Rousseau-Louis Doutreleau, SC, París, 1974.

¹⁰ 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*.

¹¹ Orígenes, *Sobre los Principios, I, 2, 3*, edición de Samuel Fernández, Ciudad Nueva, Madrid, 2015.

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*¹². 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 de Evangelio de San Juan 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 identificado con el ángel Miguel (y *El Pastor* fue considerado durante un tiempo como libro revelado).

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 Pleroma a modo de teología apofática: *Marsanes, Zostriano, Ptolomeo, Evangelio de la Verdad*... Precisamente ese Silencio originario es el que posibilita la emergencia o prolación (en el fondo un tema muy sapiencial) del Hijo o Nombre o Logos. Dice en este sentido el filósofo siriaco Juan de Daliata: (...) *Puesto que este lugar de visiones maravillosas es un lugar de estupor, está circundado por un muro de silencio (...) ¿Cómo se podrán exponer los misterios del lugar cuyo lenguaje es el silencio?*¹³ Sin embargo, este Silencio no conduce a ninguna anulación o ausencia de sentido sino más bien 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 lo otro para no abocar al ámbito de la pura indeterminación. O a una situación en la que nada podría ser, decirse o pensarse porque sólo habría identidad abstracta.

Henry Corbin ha teorizado de forma paradigmática la relación entre ángel, intérprete y sentido escriturario. Sus análisis de la obra de Shihāboddīn Yahya Sohravardī (autor clave para la comprensión de estas cuestiones) han puesto en claro cómo se articulan estas conexiones a las que nos estamos refiriendo. Así, hablando de Sohravardī, dice Corbin: *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 hombre*¹⁴.

12 *Sabiduría de Jesucristo*, III, 101, 9. 9-19, en Francisco García Bazán, *op. cit.*

13 Juan de Daliata, *Epístola 1*, 4-5, en Ilaria Ramelli, *Note per un'indagine della mistica siro-orientale dell'VIII secolo: Giovanni di Daliatha e la tradizione origeniana*, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 12 (2007) 147-179. Algo muy semejante en Ignacio de Antioquía en *Ad Magnesios VIII 2* y en *Ad Ephesios XIX, 1*, cf. Francisco García Bazán, "Trascendencia y revelación divinas en los textos gnósticos de Nag Hammadi", *Revista Bíblica* 4 (Buenos Aires 1981) 233-253.

14 Henry Corbin, *Nécessité de l'angélologie*, en *Le paradoxe du monothéisme*, pag. 178, L'Herne, París, 1981. En realidad,

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 su configuración como ángeles son las determinaciones que marcan el despliegue mismo del Uno. En el tema del ángel hermeneuta del que no tiene nombre 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, 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 Yávè cualquiera que sea su nombre: *Metatrón, Anafel, Miguel, Cristos Angelos* (...) ¹⁵. 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 accesibles lo *Absconditum*. Así dice Corbin 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* ¹⁶. 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. De la misma manera que el Uno no anula lo múltiple sino que lo posibilita, el Silencio no impide el nombre y el discurso sino que por el contrario produce una pluralidad de nombres y de discursos. Así lo vemos en Dionisio o Ibn ‘Arabi ¹⁷, así lo vemos en Marcos gnóstico, en Sahl al-Tuštari, Ibn Masarra o Avicena, en el *ġafr* o en la Cábala: en todos ellos no ya el nombre adquiere carácter de hipóstasis, 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 (*hurūf*) 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 *Risālat al-Ḥurūf* de Tuštari, el *Kitāb ḥawāṣṣ al-ḥurūf* de Ibn Masarra o la *Risāla Nayrūziyya* de Avicena ¹⁸.

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

15 *Ibid.*, pag. 183.

16 *Ibid.*, pag. 187.

17 En este sentido, su obra más relevante es *El secreto de los nombres de Dios*, introducción, traducción y notas de Pablo Beneito, Murcia, Editorial Regional de Murcia, 1997. En este libro Ibn ‘Arabi muestra no sólo 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.

18 Pilar Garrido Clemente, *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam. La Risālat al-ḥurūf del sufi Sahl al-Tuštari*, Madrid, Mandala, 2010; *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra : la ciencia de las letras en el sufismo*, tesis doctoral leída en la Universidad de Salamanca, 2007. Imprescindible para todo esto sigue siendo Louis

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*¹⁹. Aquí, como en el *Zohar* y antes en el *Sefer Yetsirá*, se especula sobre las letras del alefato (*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*²⁰. De forma parecida se afirma en el *Zohar*: (...) *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*²¹. Todo esto evoca *1 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 *1 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 de los ángeles impregna toda la *Mercabá*, las *Hecalot* la literatura henóquica y el Nuevo Testamento (*1 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 la idea 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 *ğafır* y cábala. Como muy bien ha visto Louis Massignon, subyace aquí la constancia de la emergencia del sentido en todo momento y anticipatoriamente: si el lenguaje es esencialmente sentido y determinación, estos se encuentran ya en las letras mismas.

Massignon, *La philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique*, en *Opera minora*, vol II, París, PUF, 1969.

19 Moïse de Léon, *Le siecle du sanctuaire (Chéquel ha-Qodech)*, p. 160, traduction de Charles Mopsik, Lagrasse, Verdier, 1996.

20 *Ibid.*, p. 172.

21 *Zohar*, p. 138, v. I, edición de León Dujovne, Buenos Aires, Sigal, 1976.

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

23 Dale C. Allison, "The silence of angels: reflections on the songs of the Sabbath sacrifice", *Revue de Qumran* t. 13, fas. 1-4 (1988) 189-197; Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (6ª edición), Madrid, 2009.

Hemos visto de manera sucinta cómo a partir del Uno o Primer Principio trascendente y silencioso se manifiestan las mediaciones ontológicas que determinan y hacen inmanente ese Primer Principio: logos, ángel, libro, letra, nombre, sentido son algunas de las determinaciones. ¿Pero qué sucede cuando hay ángeles, hay libro e interpretaciones pero no encontramos Silencio ni inefabilidad? Ese es el caso del zoroastrismo. En efecto, en el ámbito iranio (singularmente en el mazdeísmo) apreciamos la ausencia de la sustancia 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 prolación para referirse a Ahura Mazda o a la esfera de lo divino en general²⁴. 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.*²⁵ La pluralidad de nombres de Ahura Mazda se convierte en el objeto mismo de la celebración himnica, como sucede de modo ejemplar en el *Yast 1*, en el que Ahura Mazda a petición de Zaratustra (*Revérame tu nombre, oh Ahura Mazada*) 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 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, sus palabras, su estructura verbal y sintáctica, su memorización, su ser cantada y su ser ofrecida*²⁶. La alta valoración de la palabra litúrgica lleva a consideraciones tan hermosas y profundas como esta: *Porque 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.*²⁷ Todo es caduco excepto el Logos, aquí el Ashem Vohu. Si se pudieran sintetizar de algún modo todas estas facultades del

24 Comparten esta misma opinión nuestra, clásicos de la iranología como Jean de Menasce y Philip Gignoux.

25 *Visperad, Karda 14*. Es notable comprobar que la misma interpretación del Avesta, el Zand, goza del estatuto de sacralidad que el texto avéstico. Cito el *Avesta* por la edición de Arnaldo Alberti, UTET, Roma, 2013 y por la de Pierre Lecoq en *Les livres de l'Avesta. Textes sacrés des zoroastriens*, París, Cerf, 2016.

26 *Yasna 131-132*. Esta alta consideración del lenguaje en relación con el ritual es compartida por el Rig Veda. En efecto, aquí también encontramos himnos a la palabra: *Cuando al Principio se articuló y emitió la primera palabra/y a las cosas se confiriéron nombres/se reveló tiernamente lo que había en ellas de más puro* (X, 71) y *Soy la que tiene el dominio, la que concentra los bienes preciosos (...) Soy yo quien, por naturaleza, anuncia/lo que complace a los daevas y a los hombres* (X, 125), Cfr., *El Rig Veda*, edición de Juan Miguel de Mora (con la colaboración de Ludwika Jarocka), Diana, México, 1974. Dimana de todo esto una filosofía del lenguaje y una auténtica metafísica distinguible de la upanishádica.

27 *Aogemadaeca 84* (fragmento del *Nask*). El Ashem Vohu (equivalente al Padre nuestro en el cristianismo) significa una auténtica prolación del Logos por parte de Ahura Mazda como defensa y escudo cuando el Mal (Angra Mainyu) lanza su ataque contra aquel.

lenguaje ritual en el mazdeísmo, habría que recurrir a *Yast* 12, 2, donde leemos: *La fórmula sagrada posee una gran cantidad de juarnah*²⁸. Sabiendo el sentido fundamental que tiene la noción de *juarnah* para el mazdeísmo (la luz gloriosa que rodea todo lo ahúrico) entenderemos la relevancia del lenguaje ritual como ordenación y donación de inteligibilidad. De hecho, uno de los nombres de Ahura Mazda es Juarênanghahauhastêm, el que posee la mayor Juarenah. Lo mismo que las aguas, el aire, la vegetación o la tierra, la palabra sagrada (*Mantra Spenta*) también puede ser contaminada; por lo que también es necesario su cuidado.

Muchas consecuencias podemos sacar de todo lo dicho hasta ahora. La primera de ellas estriba en considerar que existen 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 e innominado (nombres, ángeles intérpretes). También a veces se recalca la inefabilidad de la experiencia y la imposibilidad de su trasmisión, como en *2 Cor 12, 2-4*: (...) *y escuché palabras 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*²⁹. 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: hay ángeles, sentidos e interpretaciones porque hay emergencia manifestadora de inteligibilidad. Es el caso del zoroastrismo, del Rig Veda o de Emanuel Swedenborg³⁰, pues efectivamente en Swedenborg sobreabunda la angelología, sobreabunda la exégesis y sobreabunda la referencia a lo divino, pero no encontramos nada de sigética. Creemos que incluso, al menos implícitamente, estamos ante una morfología mística: una mística tendente a la superación de las mediaciones para abocar a lo inefable mismo y que por tanto entiende el nombramiento como inadecuación radical; y una mística en la que precisamente en la experiencia del nombramiento y de la determinación radica la plenitud. Una mística del nombramiento, pues.

Otra derivación de lo que hemos tratado se encuentra en la importancia que hay que conceder a la plegaria, a la himnica, a la oración (en cuanto palabra y discurso pronunciados, en cuanto articulación y ordenación). La predicación avéstica enlaza en este sentido con la

28 También en *Yasna* 2, 13.

29 *De beatitudine VI 1269 A-C*.

30 En efecto, pensamos que el sabio sueco es un representante moderno de este tipo de morfología espiritual.

predicación chii o con Sohrevardî, de la misma manera que con la tradición de Aristóteles³¹, Orígenes, los gnósticos, el hermetismo, Proclo o Evagrio Póntico³². 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 sólo es posible cuando hay confianza en la capacidad del lenguaje como determinación esencial y proleptica. Así, la palabra (ángel o nombre) 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 tan próxima a la mística hispana. La otra posición es la que establece 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, por otra parte, 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 como formas superiores de oración y pensamiento. En cualquier caso, lo que apreciamos es de qué manera siempre el lenguaje aparece como determinación fundamental de las experiencias reflexiva y mística.

Así, pues, una consecuencia cardinal que se puede extraer de todo este tema es la comprobación de que toda auténtica filosofía, como estamos viendo, es filosofía del lenguaje, pero lenguaje en cuanto determinación esencial y prolepsis de lo real, según acabamos de decir. Y por tanto también asistimos desde esta perspectiva a la fundamentación de la hermenéutica como labor especulativa y vivencial. Lo que se nos aparece, pues, es la emergencia del sentido, o bien como apofatismo que se traduce en silencio; o bien como sobreabundancia que se traduce en nombramiento.

Comenzábamos con una cita de *Las elegías duinesas* de Rilke. Para cerrar el artículo, nada mejor que otra referencia de la misma obra: *Todo ángel es terrible*.

31 Es muy significativo que los dos únicos fragmentos en los que Aristóteles alude a una trascendencia más allá del Intelecto sean precisamente del *Sobre la oración (Peri eujés)*: es un reconocimiento a la vinculación a la experiencia de lo inefable con la prolección de la oración. Cfr., Aristóteles, *Fragmentos*, edición de Álvaro Vallejo Campos, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2005.

32 Una vez más ha sido Henry Corbin quien ha profundizado más en esta cuestión. Corbin llega a comparar la secuencia relato-acto de relatar-relatador con el movimiento de lo Absoluto en tanto Absolvens-Absolutio-Absolutum. Corbin traslada el tema metafísico al ámbito de la predicación. Cf., Heny Corbin, *De la épopée héroïque à la épopée mystique*, en *Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme*, París, Flammarion, 1983.