

EL TIEMPO DE LA REVELACIÓN Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Abdennur Prado

*“El Corán no es como la Biblia, un texto histórico que discurre desde el Génesis hasta el Apocalipsis. El Corán es todo él apocalíptico”.*¹

Norman O. Brown

El modelo básico de una hipotética “filosofía islámica de la historia” solo podría estar basado en el ciclo de la profecía: el Dador ha enviado sucesivos profetas a la humanidad, para recordar a los humanos un pacto primordial e interior a cada criatura. Pero este no es un pacto que la divinidad haya establecido con nadie en concreto en un momento concreto de la historia. De ahí que el Corán lo sitúe en el tiempo meta-histórico y lo haga extensivo a toda la humanidad:

Y cuando tu Sustentador sacó de las espaldas de los hijos de Adán a su propia descendencia y les hizo que dieran testimonio:

¿Acaso no soy Yo vuestro Sustentador?

Contestaron: “Sí, lo atestiguamos”.

(Corán 7:172)

El ciclo de la profecía no da paso a una historia sagrada que pueda ser situada en el tiempo cronológico. Más bien, emerge como un arquetipo mediante el cual se nos revela el sentido de la lucha de los hombres de todas las épocas por liberarse de toda forma de opresión.² El enfrentamiento del Profeta con el Quraysh (la oligarquía de la Meca) no es sino la reedición de múltiples enfrentamientos anteriores, pero también un arquetipo para cientos de sucesos posteriores. Allí donde el ser humano se rebela y llama a la superación de cualquier forma de opresión, es inspirado por la divinidad, sea de forma consciente o inconsciente. Pues, como dice el Corán, Al-lâh es la Justicia. En el Corán, esta historia reitera la de la mayoría de los profetas. Abraham se enfrenta al Faraón y destruye los ídolos y debe huir a “una tierra bendecida” (21:71) para fundar una comunidad basada en la hermandad y en la destrucción de las relaciones de poder. Lo mismo sucede con Moisés y con el profeta Noé. La historia humana, en la diversidad de sus manifestaciones, es el espacio donde tiene lugar el gran combate entre las fuerzas de la opresión y las de la liberación, representadas las primeras por la idolatría (la cosificación de la existencia) y las segundas por la revelación (una donación de sentido proveniente de la Fuente de todo lo creado).

Existe una conexión directa entre el mensaje propiamente sapiencial y el mensaje social, una conexión orgánica y vinculante: no hay *salvación* sin lucha por la justicia social. No se puede ser musulmán sin embarcarse en un *yihad* contra toda forma de opresión: Corán 3:142, 9:16, 9:20, 29:9.

¹ Apocalipsis y/o metamorfosis (Kairós 1991)

² Uno de los capítulos de nuestro libro *El lenguaje político del Corán* (Popular 2010) lleva por título *El islam como movimiento social*. Allí hemos comentado algunos de los versículos que aluden a esta dimensión.

Lo que el Corán llama el *ájira* (la última vida tras la muerte) y el *dunia* (la vida en este mundo), no constituyen espacios enfrentados, que se sitúen el uno después del otro, sino mundos enlazados, que se afectan mutuamente. No hay fractura, ni se nos habla de sacrificar los placeres de la vida terrenal para ganar el paraíso, sino dimensiones complementarias de la misma existencia. Por eso el Corán nos insta a pedir lo mejor en este mundo y en el otro.

Si existe una conexión entre el *yihad* y la salvación, también entre estos dos y el establecimiento de la justicia. Hay dos palabras para justicia en el Corán: *adl* y *quist*, la primera tiene una dimensión cosmológica (la armonía que rige el universo) y la segunda social (la lucha contra la tiranía). Como movimiento social, el islam surgió para recusar todo *status quo* o poder político y espiritual coercitivo, a liberar a los seres humanos de las relaciones de poder, para fundar una vida en común basada en la solidaridad y en el apoyo mutuo, en la cual el único Soberano es Dios. El Corán es meridianamente claro en este punto: 6:18, 2:107, 6:57.

La dimensión política y social es por tanto central a la concepción coránica de la revelación. Se deriva de la idea del *tawhíd*, de la Unicidad divina. Lo contrario del *tawhid* es el *shirk*, el asociar algo a la divinidad, la pretensión de que algo creado pueda compartir su soberanía. Todo lo creado está unido por su origen increado, sin que podamos establecer una gradación ontológica en base a características específicas, tales como las razas, las nacionalidades o el género. Las relaciones entre los seres creados deben basarse en la reciprocidad, desde el momento en que todos ellos se relacionan de igual modo con la divinidad. Proclamar la unicidad de Al-lâh implica, necesariamente, recusar toda pretensión de soberanía por parte de los poderes de este mundo. De ahí la insistencia del Corán en rechazar la arrogancia de los poderosos frente los débiles, y la oposición entre las categorías antagónicas de los *mustadz'atûn* (los oprimidos) y los *mustakbirûn* (los poderosos: los que se ponen por encima de los otros).

El islam es la causa de los débiles, de los perseguidos, de los oprimidos. Frente a la opresión, el Corán sitúan la hermandad, la ayuda mutua, la generosidad y la equidad: 7:25, 7: 29, 10:4, 5:8, etc. Pero esta equidad no se logrará sin superar los apegos personales, la idolatría de la posesión y del dinero, la idolatría del poder. Igual que el Evangelio, el Corán deja clara la imposibilidad de ser rico y acceder al Paraíso: 104:1-2, 3:92, 89:17-20, 70:17-18. Aquellos que alcanzarán el Jardín son aquellos que se han transformado a sí mismos a través de un esfuerzo (de un *yihad*) que abarca aspectos individuales y comunitarios. El abandono del egoísmo y del amor a las riquezas está ligado a la confianza en la divinidad. El actuar con equidad es lo más próximo a la conciencia de Al-lâh. En definitiva, se establece una conexión íntima entre cambio personal y transformación social.

No faltan en todo esto posibles conexiones con la filosofía de la historia. Pensemos en el materialismo histórico. La historia es pensada según la ley de la unidad y la lucha de contrarios. Todos los fenómenos de la naturaleza llevan implícitas contradicciones internas. Una visión dinámica ve las contradicciones en su conexión mutua, no en su aspecto formal. La lucha entre lo viejo y lo nuevo constituye la ley del proceso de evolución. Lenin llamaba a esta ley la médula de la

dialéctica. Hay unidad y mutua dependencia entre los opuestos, pero también hay lucha. La unidad es condicional, temporal, relativa. Solo la lucha es absoluta: en la Naturaleza siempre hay algo que nace y se desarrolla, y algo que caduca y muere. Así debe suceder en la lucha entre el proletariado y la burguesía. Ambas forman un par mutuamente dependiente en la sociedad de clases. Pero esta unidad es relativa pues está basada en la opresión, lo cual hace inviable, en último término, su coexistencia. Vivimos en un estado de guerra que solo puede resolverse con el triunfo de lo nuevo. Toda la historia de la humanidad es leída como un largo proceso en el cual se oponen las fuerzas de la opresión y de la liberación. La humanidad progresa mediante revoluciones sucesivas³.

Pero, ¿acaso no concuerda esto con el mensaje del Corán? En efecto, hemos visto como en el Corán la idolatría y la opresión son inseparables. Hemos visto también que los profetas son rebeldes ante las instituciones vigentes en el tiempo histórico en el cual les tocó vivir, y que su lucha es vista a partir de la oposición opresores-oprimidos. Toca ahora ver lo que esto significa en términos de rebelión contra la religión instituida. Hemos tratado este tema en diversas ocasiones y no queremos repetiros. Solo lo esencial: en numerosos pasajes del Corán los mensajeros de Al-lâh acusan a sus pueblos de estar siguiendo ciegamente las costumbres de sus antepasados, sin usar la razón. La negación de la revelación es equiparada, en el Corán, a la imitación ciega de lo establecido. La excusa de los que realizan «*actos abominables*» es siempre la misma: refugiarse en las tradiciones y costumbres, en un saber ya constituido, acabado, y atribuir dichas costumbres al mandato divino (Corán 7:27-29). Los hombres que hacen esto son como las bestias, incapaces de usar su razón, sordos y ciegos (Corán 5:105). Este tema se repite una y otra vez. No se de algo secundario, sino del mismo núcleo del Corán, de su razón de ser: el combate contra la idolatría es inseparable del combate contra el poder vigente.⁴

Hay, ciertamente, puntos en común entre el Corán y las filosofías occidentales de la historia. Sin embargo existe una diferencia esencial, tan esencial que hace difícil el encuentro. Esta puede resumirse en un aspecto: la divinización del hombre, ya sea bajo la doctrina de la encarnación o bajo la máscara del humanismo ateo. Este rechazo de la divinización del hombre no es un asunto meramente teológico. Tiene su correlato en una concepción del tiempo radicalmente refractaria a toda visión teleológica. El problema, de cara a una hipotética “filosofía islámica de la historia”, es evidente: el Corán no relata la lucha de los profetas contra la opresión como sucesos históricos, sino como situaciones arquetípicas destinadas a repetirse hasta el final de los tiempos. El Corán no da margen alguno para la utopía, no apunta a ninguna redención o a una revolución final merced a la cual todas las contradicciones serían superadas. Pero esto no es signo de nihilismo o de ausencia de esperanza, sino todo lo contrario: nos insta a vivir la plenitud aquí y ahora, al margen de las circunstancias. Una plenitud de la cual la lucha contra la opresión -y la solicitud para con los otros- es inseparable. Este “al margen de las circunstancias” no quiere decir “en un mundo aparte” sino en pleno corazón de la existencia, en el mundo y con los otros.

³ “Unidad y lucha de contrarios”. *Diccionario filosófico marxista*, 1946, pp.307-308.

⁴ “Contra la religión heredada”, capítulo de nuestro libro *El islam anterior al Islam*. Oozebap 2007

No existe ni la menor posibilidad para establecer una suerte de revelación progresiva, según la cual Dios habría ido revelándose en cada tiempo según unas determinadas posibilidades, apuntando hacia una plenitud de la revelación situada en el curso de la historia. Según el Corán, lo divino se ha revelado al hombre siempre y lo ha hecho siempre plenamente. No solo mediante los profetas y los libros revelados, sino a través del libro de la Creación. No hay lugar para una revelación progresiva que nos lleve a la apología narcisista del presente ni a pensar en una redención futura. No tiene cabida ningún evolucionismo histórico, ninguna ideología del progreso, ninguna exaltación de los logros y avances de las ciencias o de la cultura en general como cruciales para la realización del Reino de Dios sobre la tierra. Ninguna creación humana resulta decisiva. La plenitud del hombre no depende de ellas. No hay pues ningún significado decisivo de la historia, ni tan siquiera de la cultura humana. El Corán no contiene -y tal vez esta sea la diferencia fundamental con respecto al cristianismo- ninguna “historia de la salvación”. No hay ningún acontecimiento histórico que pueda ser considerado como imprescindible para la “salvación” del ser humano. Pues no hay ningún “pecado original” del cual nadie deba redimirnos. Todas las posibilidades de liberación, de salvación, de plenitud existencial (llámese como se quiera) son interiores a todo ser humano. Y, de hecho, a todo ser creado. No es necesaria por tanto ninguna institución. Quien supedita la salvación de la humanidad a una institución (algo creado por el hombre) está cometiendo *shirk*. Pues no hay necesidad de una mediación externa (y menos de un poder terreno) entre la divinidad y el hombre. Quien pretende lo contrario en realidad entorpece una relación que el Corán, en un versículo extraordinario en el que Dios habla en primera persona, sitúa en un nivel más cercano que toda cercanía: *“Estamos más cerca de él que su propia vena yugular”*. (Corán 50:16).

La utopía implica situar la plenitud de los tiempos en el futuro. U-topía significa, precisamente, sin-lugar. No se localiza ni en el tiempo ni en el espacio. La expresión “cesura mesiánica” se refiere a aquella situación (ánimica, espiritual, intelectual...) que resulta del diferir la realización del Reino como lo esperado (y a la propia idea de un Reino). Situar lo mesiánico en el futuro implica la transformación del mesianismo en una ideología. Se constituye en motivo de esperanza, en motor de la historia, etc. Pero por eso mismo instaura una ruptura en el tiempo, ya dividido irremisiblemente entre nuestro mundo miserable (este valle de lágrimas) y el futuro glorioso (por ahora inalcanzable). No hay plenitud mientras haya utopía. Aunque tal vez tampoco exista plenitud sin utopía. La utopía apuntaría, entonces, en esa posibilidad de plenitud que se deriva de nuestro modo de estar en el tiempo.

La concepción cristiana de la historia es un poderoso estímulo para el progreso y la transformación social. ¿No explica esto que occidente quiera siempre situarse a la vanguardia, que este en un estado de transformación y de excitación constante, que rinda culto a la novedad y a la creatividad humanas, que siempre este buscando soluciones, transformándose, avanzando? Tanto el cristiano como el post-cristiano están imbuidos por esta pasión por el cambio histórico. Ciertamente, hay millones de cristianos políticamente conservadores, incluso fervientemente inmovilistas. La misma Iglesia católica se ha puesto secularmente del lado del poder vigente, alentando actitudes hostiles al progreso social y científico. Sin embargo, incluso en los pensadores católicos que pasan por ser los

padres de la ideología reaccionaria (Joseph de Maistre, Donoso Cortés o Carl Schmitt) alienta una misma pasión escatológica que los hermanos con sus oponentes revolucionarios. Schlegel resumió en una frase el corazón de las filosofías cristianas de la historia: *“El deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es el punto de partida flexible de la educación y el principio de la historia moderna.”*⁵

Y sin embargo condena al hombre a la infelicidad. El sentido de un acto no reside en el acontecimiento mismo, sino que un acto cobra sentido en función del fin por el cual se realiza. El sentido depende entonces de este anhelo, de la esperanza que se pone en alcanzar la meta. Mientras más elevada sea esta, más grande es la satisfacción que puede comportar. Lo cual es idéntico a decir que el sentido es una ilusión añadida para alimentar una esperanza. La esperanza, a su vez, solo puede surgir de una insatisfacción. Círculo vicioso que condena al ser humano a la extrañeza, a no sentirse nunca satisfecho, a una búsqueda incesante, a la crítica sistemática de todo cuanto le rodea, a desear el cambio, la transformación de su existencia por mor de un futuro en el cual todas sus esperanzas se vean satisfechas. Pero este futuro nunca llega y nunca llegará. De ahí que sea diferido en la forma de un descanso eterno que solo podrá llegar tras la muerte física. Lo cual significa que, por su pulsión histórica, occidente está condenado a una crisis constante, de la cual no podrá escapar hasta que haya desatado el último de los Apocalipsis.

Si nos fijamos en la cita que hemos situado al frente de este comentario, vemos como se afirma que *“el Corán es todo él apocalíptico”*. Al romper con la concepción lineal (histórica) del tiempo, lo apocalíptico no se sitúa en el final. Pues el tiempo lineal no es sino una proyección de nuestro ego limitado. Erigir este tiempo histórico, que no es sino la reducción del tiempo según los criterios de lo cuantitativo, conduce a la idolatría de la historia. Frente a esta, la revelación se sitúa (y nos sitúa) en la plenitud de los tiempos, en el cual conviven el pasado y el futuro, lo genésico y lo apocalíptico. En términos del pensamiento islámico: la divinidad está creando y destruyendo en mundo a cada instante, algo que podemos percibir a medida en que penetramos en el corazón del tiempo, en el palpito de vida que se produce a cada instante, sístole-diástole, contracción-expansión, muerte-resurrección... Al-lâh nos está quitando y dando la vida a cada instante, a cada instante nuestro corazón se detiene para empezar de nuevo. La creación y la destrucción del mundo no son acontecimientos que pertenezcan a un tiempo lineal, sino momentos constitutivos de un mismo movimiento. El latido del corazón de Al-lâh: Génesis y Apocalipsis son contemporáneos.

Tal vez por eso el Corán no contempla ni una dimensión utópica ni una dimensión mesiánica. Porque no se espera ya al Mesías cuando el tiempo mesiánico se da aquí y ahora, en este mismo mundo-tiempo indivisible. Porque no hay diferentes lugares, sino un solo lugar ilimitado, sin fronteras, como no hay nada más que un tiempo que engloba todas sus dimensiones, en todas direcciones, tanto a nivel espacial como temporal. Y tampoco hay diferentes tiempos sino el Tiempo. Es el Tiempo pleno, íntegro, completo, que abarca todo lo vivido por todas las criaturas desde en “principio” de los tiempos, aunando pasado, presente y porvenir. Es el estar pleno en la

⁵ Schlegel, Friedrich. *Athenams fragmente*, Nº 22, en Löwith, Karl, *El Sentido de la Historia*, Aguilar.

inmensa tierra de Dios. Vivir en el tiempo y en el espacio como teofanías. Eso es lo que nos funde con la vida, nos hace uno con el resto de las criaturas. Por eso decimos que el islam no supera ni se opone, sino que realiza tanto las expectativas escatológicas del judaísmo como las del cristianismo.

No creo que el Corán se sitúe en la línea del retraso de la parusía. ¿Cómo casaría esto con la concepción coránica del tiempo? El problema se deriva de proyectar sobre el islam dos formas de mesianismo que a veces se asocian con el judaísmo (el reino es exterior) y con el cristianismo (el reino es interior)⁶. La desilusión es producto de un error primero, y por tanto la solución lo perpetúa, lo transfiere a otro plano. La propia idea del "Reino" es problemática, en la medida en que alude al modelo monárquico como ideal a realizar. No hay tal cosa en el Corán. Ya todo está cumplido. El fin del mundo ya ha tenido lugar. Ya estamos muertos, por el simple hecho de que tenemos que morir. Ya estamos siendo juzgados, el Juicio se produce a cada instante, y nos va adentrando cada vez más en el Fuego o el Jardín. No hay más que mirar a nuestro alrededor para darse cuenta. Hay una diferencia esencial que se deriva en dos posibilidades. Una pasa por la construcción (o la espera) del Reino y la otra por la conciencia de que ya estamos en Al-lâh. Más bien, lo que procede es una deconstrucción de todo aquello que ha sido erigido para velar a Al-lâh. Y esto es lo que procura la revelación: la destrucción de los ídolos. El modelo no sería monárquico, sino anárquico. Son caminos opuestos.

Y, sin embargo, debemos evitar caer en una concepción circular del tiempo del tipo que Mircea Eliade defiende como propia de la *religión primordial* o del *homo religiosus*⁷. Pues esta perspectiva es limitada, no tiene en cuenta que la vida del ser humano avanza en cierto modo en línea recta, dentro de un universo que se renueva a cada paso. La concepción circular del tiempo, si es afirmada en exclusiva, anula al hombre tanto como la lineal. Desde la perspectiva del *tawhid*, la visión cristiana y pagana del tiempo no son incompatibles. Pero lo circular contiene a lo lineal, y no al revés: la historia no es soberana sobre la creación, del mismo modo que el hombre no es el soberano de la naturaleza. Una cosa es la vivencia del tiempo desde la perspectiva de nuestro ego limitado: esta es lineal y por ello se fragmenta en pasado, presente y futuro. Y otra cosa es el Tiempo. Un ejemplo, en relación a la tierra. Desde cierta perspectiva, decir que el sol sale y se pone no es erróneo: vemos como lo hace cada día. Ahora bien, si nos situásemos en el espacio exterior, sobre el mundo, y pudiésemos ver el planeta Tierra girando en la galaxia, nos daríamos cuenta de que el sol ni sale ni se pone. Lo mismo sucede con el tiempo: pasado, presente y futuro son productos de nuestra perspectiva limitada. Lo cual no quiere decir que no sean reales o que esta perspectiva sea falsa. Pero existe una posibilidad de una vivencia unitaria del tiempo que nos libera de vivir a la espera de la parusía.

Con esto volvemos a la dimensión política. Hemos visto que Lenin, al hablar de las contradicciones internas a la sociedad y a la naturaleza, consideraba la unión de los contrarios como algo relativo y la lucha entre ellos como lo absoluto, sobre la base de que todo en la naturaleza nace y muere, y un

⁶ Sobre este dudoso dualismo, nos remitimos a la polémica entre Gershom Scholem y Jacob Taubes.

⁷ *El mito del eterno retorno*. Alianza editorial 2011

orden debe sustituir al anterior. La perspectiva coránica sería la contraria. El orden básico es eterno: Dios ha creado el mundo en la Balanza, en una perfecta armonía entre contrarios. La opresión es un producto de la historia: la naturaleza es inocente. La concepción de Lenin presupone una naturaleza caída que debe ser redimida en el curso de la historia; lo cual muestra hasta que punto la teología católica mueve los hilos del marxismo. Desde la perspectiva del Corán, la liberación no se da en el plano histórico sino en el plano natural. La unidad no es algo que deba ser buscado, sino la propia estructura de las cosas. Es lo que hay. Más que un esfuerzo por alcanzar algo que nos falta, se trata de ser aquello que ya somos. Más que orientarnos hacia una felicidad futura por siempre diferida, se trata de vivir la plenitud ya existente, aquí y ahora. Este sería el tipo de liberación a la que aspira el musulmán: el ser humano que se libera a la Matriz de lo existente, reconoce su dependencia del Creador de los cielos y la tierra y se sabe una criatura contingente.

La Hora no se sitúa en un final ausente. Pasado, presente y futuro no son sino manifestaciones del Tiempo en el que estamos. Tienen realidad, pero solo en relación a una matriz común. En cuanto a nosotros: no estamos tan solo en el presente, sino en la totalidad del Tiempo. Pero, al mismo tiempo, recordamos como pasado lo vivido y nuestra muerte se sitúa en el futuro, igual que los acontecimientos escatológicos. De ahí el lenguaje escatológico del Corán, tan sugerente, en el cual ambas perspectivas se dan cita, de una forma inimitable. El pensador germano-iraní Abdoljavad Falaturi analiza el término coránico *waqt*, para mostrar que no implica ejecución progresiva ni regularidad, como Cronos⁸. No es pues reducible ni a la concepción generalmente atribuida a los griegos ni a la concepción cristiana. Es más bien espacial y autocontenido, y tiene la dimensión de un acontecimiento. La vivencia lineal del tiempo es, en cambio, fruto de la experiencia limitada del ser humano. Pero este carácter limitado es una misericordia de Al-lâh, que le permite ser y le da la posibilidad de realizarse, lo cual implica oposición y lucha. Desde una perspectiva unitaria del Tiempo, en cambio, la destrucción del mundo ya se ha producido y el Juicio ya se ha celebrado, o se esta celebrando a cada paso, pues forma parte de la estructura de la Creación: nacimiento-vida-muerte-resurrección. Todos los actos buenos y hermosos que realicemos, de apertura/servicio a lo divino en la creación, construyen Paraíso, aquí y ahora. Todo esto lo percibiremos en su plenitud (en su plena realidad) tan solo cuando hayamos muerto. Pero, en cierto sentido ya hemos muerto: hay que vivir con esa perspectiva, con la mirada puesta en la última vida, y no como si el tiempo lineal agotase lo real. En Corán nos dice: la promesa de Al-lâh es verídica.

Podemos comprender entonces algo que resulta molesto desde una perspectiva espiritual: la resurrección es un acontecimiento carnal. Cuando vivamos la destrucción final del mundo y seamos convocados podremos verlo todo sin velos, gozar de la plena materialidad del mundo y abandonar este mediocre mundo de ideas en el cual nos movemos. De momento no tenemos acceso a esa experiencia plena⁹. Pero eso no quiere decir que no podamos tener conciencia (incluso algún tipo de experiencia) de que estamos ya en Dios, pues la Realidad es Una y no hay nada salvo Dios. Sí,

⁸ 'Experience of Time and History in Islam', en Annemarie Schimmel & Abdoljavad Falaturi: 'We Believe in One God'. New York: Seabury Press, 1979

⁹ Algo que, y esto es importante, concuerda con ciertas interpretaciones no historicistas de San Pablo, como las ensayadas por Taubes o Agamben.

desde este plano limitado hay un cierto grado de espera, inevitablemente, y por tanto de esperanza, y por tanto de utopía... Por eso antes he dicho algo tan paradójico como esto: *"No hay plenitud mientras haya utopía. Aunque tal vez tampoco exista plenitud sin utopía..."* Esperanza, utopía, historia, proyectos, proyecciones, ideas, ilusiones... son parte de la experiencia humana, de nuestra condición de criaturas. El Corán nos dice que el hombre ha sido creado en tensión. Pero una cosa es reconocer esto, y otra es situar lo utópico en el centro. Una cosa es reconocer que tenemos una vivencia del tiempo lineal, y otra considerar que esta implica la totalidad del tiempo, de modo que lo anhelado se sitúa siempre en el futuro inalcanzable, lo cual a su vez implica la depreciación del mundo.

Cuando Adán y Eva salieron del Paraíso, en realidad se quedaron en el mismo sitio. Dice el Corán que *descendieron* del Jardín. Pero no dice que se fueran. Y aquí estamos todavía. Lo que cambió fue su percepción del mundo en el que estamos. Perdimos la perspectiva que deriva de cobrar altura. Hay que erguirse (la palabra árabe para resurrección, *quiyama*, significa, precisamente, *erguirse*) y desde esa posición elevada aprender a mirar de nuevo al mundo como el lugar en el cual la divinidad se manifiesta. Alzarse no a los cielos abstractos ni al plano de las ideas eternas, sino enderezarse: mirar las cosas cara a cara, sin los velos de las doctrinas religiosas ni de las ideologías redentoras. Y vivir con esta perspectiva holística, no fragmentando el tiempo. Estar en este mundo revelado, plenamente entregados al mundo y a los otros, sabedores de que en este mismo instante la divinidad esta creando y destruyendo el mundo para darnos una nueva vida. En este mismo instante en el cual Al-lâh se nos revela y señala hacia un destino compartido. Permanecer abierto y hacerse receptivo. La revelación es lo que nos libera, no la esperanza. El problema básico del cristianismo, entonces, es que ha sustituido la experiencia de la revelación por la experiencia de Jesús, considerado como punto de unión de lo humano y lo divino. Al hacer de Jesús un "hijo de Dios", ha dejado de considerarlo como un mensajero suyo. Pero esta divinización es problemática desde el momento en que la encarnación es concebida como un acontecimiento histórico. Lo profético ha quedado presa de lo histórico, arrojando al hombre al tiempo cronológico y velándole el acceso a la plenitud del Tiempo. Es decir: a la experiencia del *tawhid*.

Todo lo anterior tiene una hermosa confirmación en un hadiz qudsi: *No maldigáis al tiempo, pues el tiempo es Al-lâh (ad-Dahru huwa Allah).*

Bibliografía

Diccionario filosófico marxista, 1946

Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Trotta 2006

Brown, Norman O. *Apocalipsis y/o metamorfosis*. Kairós 1991

Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Alianza editorial 2011

Löwith, Karl, *El Sentido de la Historia*, Aguilar 1956

Prado, Abdennur. *El islam anterior al Islam*. Oozebap 2007

----- *El lenguaje político del Corán*. Popular 2010

Schimmel, Annemarie & Falaturi, Abdoljavad. *We Believe in One God*. New York: Seabury Press, 1979

Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Trotta 2007