

SADRA⁸

Número

REVISTA DE FILOSOFIA ISLAMICA

Editorial

- 4 PRESENTACIÓN Editorial

Monografías (Suhrawardī)

- 6 MONOGRAFÍA ESPECIAL SOBRE SUHRAWARDĪ
- 8 LA NARRACIÓN COMO PEDAGOGÍA FILOSÓFICA: EL CASO DE SUHRAWARDĪ
- 18 LA FIGURA DE ĀĞĀTĀDHİMŪN EN LA OBRA DE SUHRAWARDĪ: LA DOXOGRAFÍA MÍSTICO-FILOSÓFICA IŠRĀQĪ
- 47 CONCEPTOS DE ITIBĀRĪ EN SUHRAWARDĪ: EL CASO DE LA SUBSTANCIA
- 66 SOBRE EL CULTO ASTRAL EN AL-WĀRIDĀT WA'L-TAQDĪSĀT DE AL-SUHRAWARDĪ
- 73 EL SER HUMANO COMO UN EXTRAÑO EN EL MUNDO: SUHRAWARDĪ Y EL RELATO DEL ĞARBAH AL-GARBIYAH
- 83 LA ESENCIA ETERNA DE LA SABIDURÍA (ḨAMĪRA 'AZALĪ HIKMA) EN SUHRAWARDĪ
- 89 ŠIHĀB AD-DĪN AL-SUHRAWARDĪ: FUNDADOR DE LA ESCUELA DE LA TEOSOFÍA ORIENTAL
- 115 LA DEFINICIÓN DE LA LUZ (AL-NŪR) DE SUHRAWARDĪ E IBN 'ARABĪ EN CERCANÍA CON EL SISTEMA POÉTICO DE JOSÉ LEZAMA LIMA

Traducciones de filósofos islámicos

- 138 PALABRAS DE ABŪ NAŞR AL-FĀRĀBĪ SOBRE LA EXPLICACIÓN DEL LIBRO DE LA INTRODUCCIÓN
- 143 MUQADDIMAT DE QAYŞARĪ A SU COMENTARIO AL FUSŪS AL-ḤIKAM DE IBN 'ARABĪ (PREFACIO)

Entrevista y diálogos

- 149 ENTREVISTA A GHOLĀM ḤOSSEIN IBRĀHİM DİNĀNĪ

Léxico y conceptos filosóficos

- 159 LÉXICO TÉCNICO DE ŠAĬH IŠRĀQ AL-SUHRAWARDĪ Y SU ESCUELA FILOSÓFICA (FRAGMENTO DE ENTRADAS A LA 'ALIF)
- 169 REGLAS FILOSÓFICAS ILUMINATIVAS - AL-QAWĀ'ID AL-İSRĀQIYAH

Reseñas

- 173 TARĞOMA-YE TA'LĪQĀT ŞADR AL-DĪN ŞİRĀZĪ BAR ŞARH-E HIKMAT AL-İSRĀQ (TRADUCCIÓN DE LAS GLOSAS DE SADR AL-DIN ŞİRĀZĪ AL COMENTARIO DEL HIKMAT AL-İSRĀQ DE SUHRAWARDĪ)
- 176 A PHILOSOPHICAL ENQUIRY INTO THE NATURE OF SUHRAWARDĪ'S ILLUMINATIONISM: LIGHT IN THE CAVE
- 182 RESUMEN DEL SIMPOSIO: FILOSOFÍA ENTRE LAS TRADICIONES ISLÁMICA Y LATINOAMERICANA:

"A todo aquel que tenga la fuerza necesaria para adentrarse en el conocimiento más elevado le incumbe meditar acerca de las capacidades psíquicas, los modos de ser del alma y manera en que estos modos del ser producen efectos y actos exteriorizados"

Mullâ Sadrâ, "Kitâb al-Hikmat al-'arshiyâ"

Transliteración de las palabras árabes

ا	= â
ب	= b
ت	= t
ث	= t̄
ز	= ḡ-y
ح	= h̄
خ	= h̄-j
د	= d
ذ	= dh̄
ر	= r
ز	= z̄
س	= s
ش	= s̄- sh̄
ص	= s̄
ض	= d̄
ط	= t̄
ظ	= z̄
ع	= '
غ	= ḡ
ف	= f
ق	= q
ك	= k
ل	= l
م	= m
ن	= n
ه	= h̄
و	= ū, w̄
ي	= ī-y
ء	= '

a =

i =

u =

Se utilizará un punto para evitar posibles confusiones como puede suceder con la letra lam con sonido doble a causa de tashdîd, evitando el sonido ele, o con "h". Esto ocurriría con las letras **š** dh y **ش** sh

Transcripción persa

پ = p
چ = ch
ڙ = zh
ڳ = g



Editor General:

Dr. Amílcar Aldama Cruz

Grupo editorial:

Dr. Jorge D. Chirino, Dr. Luis Alberto Vittor, Dr. Adolfo Ham, Lic. Karen Martínez García.

Colaboración de:

Colaboración de:

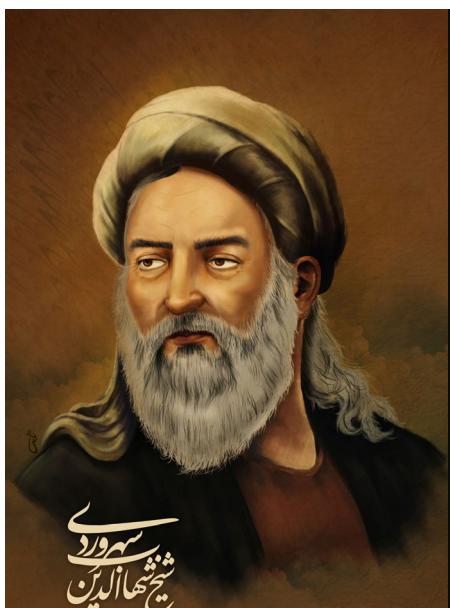
Centro de Estudios Islámicos Árabes y Persas "Dr. Osvaldo A. Machado Mouret" (CEIAP). Argentina.

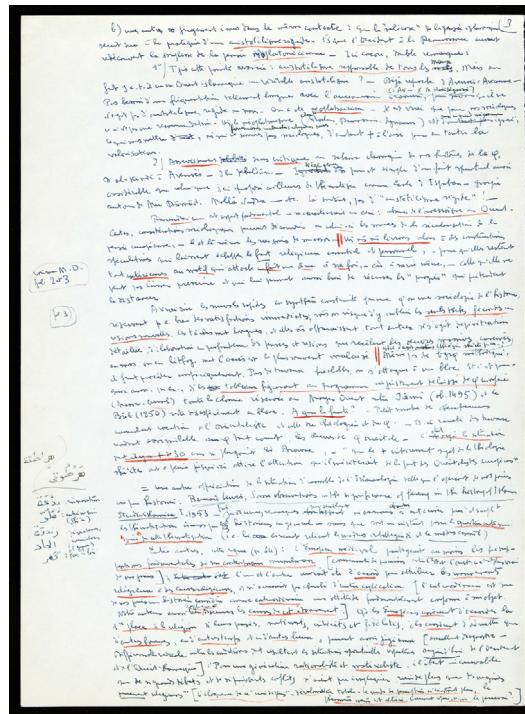


PRESENTACIÓN Editorial

*En memoria a Ada Guzmán (Adita),
una iṣrāqī en toda esencia:
¡Mucha Luz en tu viaje!*

Tenemos el placer de presentar la primera edición de la revista *Şadrā* del año 2024, después de haber atravesado un periodo con algunas dificultades en el proceso de edición. El siguiente número de la revista presenta una monografía dedicada al filósofo persa Šihāb ad-Dīn Yahya ibn Habaš al-Suhrawardī, más conocido en el mundo islámico como **Šayḥ Iṣrāq (1154–1191)**. Sobre Suhrawardī han versado un gran número de estudios, publicaciones y cursos recientes, tanto en el contexto académico como en el de divulgación educativa. Caben destacar de ellos en el contexto occidental los textos *Suhrawardī's Illuminationism. A Philosophical Study* (Brill, 2022) de Jari Kaukua, *A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardī's Illuminationism. Light in the Cave* (Brill, 2023) de Tianyi Zhang y *Avicenna Illuminated. Suhrawardī's Critique of Aristotelian Categories and Hylo-morphism* (De Gruyter, 2024) de Hanif Amin Beidokhti. En el contexto académico iraní se ha realizado textos como *Manṭiq wa ma'arafat dar andīsheh-e Suhrawardī: Šarḥ Manṭeq ḥikmat al-İṣrāq* [Lógica y conocimiento en las enseñanzas de Suhrawardī: Comentario a la lógica del ḥikmat al-İṣrāq] (Iranian Institute of Philosophy, 2021) de M. Azimī, *Aṣnāt bā ḥikma fahlawī* [Orientación a la sabiduría pahlawí] de B. Ḵālīdī (Iranian Institute of Philosophy, 2023), *Fahlawī nāmeh* (actas y artículos del Congreso Internacional sobre la Filosofía de Suhrawardī, realizado en Teherán en el 2023) editado por B. Ḵālīdī (Iranian Institute of Philosophy, 2023), *Suhrawardī wa ḥikma ḥosrawānī* (Vol. I-II, Editorial Negah Moaṣer, 2024) un grupo de artículos editado por Meītām Karmī, así como la traducción conjunta al persa, por Mas'ūd Anṣārī, de las obras de Suhrawardī y su escuela: *Kitāb ḥikmat al-iṣrāq, Tarḡoma-ye Šarḥ-e Šams al-Dīn Muḥammad al-Šāhrazūrī bar Kitāb ḥikmat al-iṣrāq Suhrawardī* [Traducción del comentario de Šams al-





Dīn Muḥammad al-Šahrāzūrī del Ḥikmat al-iṣrāq de Suhrawardī, Tarḡoma-ye Šarḥ-e Quṭb al- Dīn Šīrāzī bar Kitāb ḥikmat al-iṣrāq Suhrawardī [Traducción del comentario de Quṭb al- Dīn Šīrāzī del Ḥikmat al-iṣrāq de Suhrawardī] y Tarḡoma-ye ta’līqāt Ṣadr al-Dīn Šīrāzī bar Šarḥ-e ḥikmat al-iṣrāq [Traducción de las glosas de Ṣadr al-Dīn Šīrāzī al comentario del Ḥikmat al-iṣrāq de Suhrawardī] (Maūlā, 2024).

En idioma español cabe destacar la excelente serie de programas en el canal de Youtube y podcasts *Filosofía Apuntes*, del profesor y colega chileno Gonzalo Díaz Ponce, sobre Suhrawardī en el 2024 (@FilosofiApuntes). Allí se realiza una magistral síntesis de la vida, obra y pensamiento del filósofo persa en trece programas, analizando conjuntamente, por primera vez en nuestra lengua, un grupo de textos de Suhrawardī como: *Filosofía de la iluminación (Ḥikmat al-iṣrāq), Tratado de los pájaros (Risālat al-ṭūr), El murmullo de las alas de Gabriel (Āwāz bar ḡib’atīl)*,

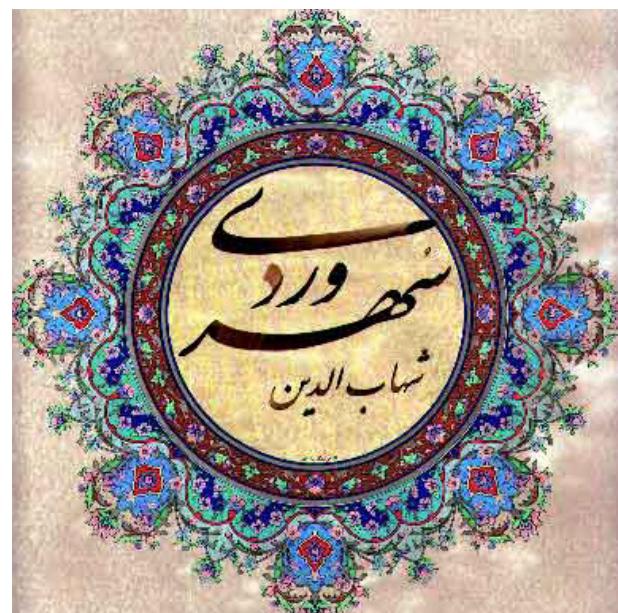
El Intelecto rojo (Aql-e sorh), entre otros. Desde aquí llegue nuestra felicitación y agradecimiento al profesor Ponce por este excelente trabajo de divulgación, inédito en nuestro contexto.

Teniendo esta gran producción sobre Suhrawardī, y dándole continuidad a diversos trabajos publicados en números anteriores sobre el filósofo *iṣrāqī*, presentamos esta edición *Ṣadrā* con el monográfico dedicado al **Šayh Iṣrāq**, objetivo de seguir explorando y descubriendo la profundidad del pensamiento filosófico islámico. De igual manera, este número presenta las secciones habituales de traducciones y entrevista. En el caso de las secciones de figuras y biografías, léxico y reseña también tendrá relación con el eje temático de este número.

Esperamos que este nuevo número nos permita acercarnos una vez más al saber de *al-nūr al-anwār*. (Editor)

Notas de Henry Corbin a los *Talwīḥāt* de Suhrawardī (1954/1955)

**MONOGRAFÍA
ESPECIAL SOBRE
SUHRAWARDÍ**



LA NARRACIÓN COMO PEDAGOGÍA FILOSÓFICA: EL CASO DE SUHRAWARDÍ

Mohammed Rustom
Universidad de Carleton (Canada)
Traducción Karen Martínez García¹



Entre los escritos de Šihāb al-Dīn Suhrawardī (m. 587/1191),² fundador de la Escuela de la Iluminación y figura clave de la filosofía islámica post-aviceniana, se encuentran una serie de relatos visionarios. En el contexto de cada una de estas narrativas, Suhrawardī emplea numerosas imágenes simbólicas para transmitir varias ideas clave que marcan su filosofía. Dado su lenguaje concreto, estos relatos añaden una dimensión de profundidad que no es fácilmente discernible en las obras filosóficas estrictamente hablando de Suhrawardī, dada la dependencia de estas últimas de un lenguaje abstracto.

-
1. Mohammed Rustom, Storytelling as Philosophical Pedagogy: The Case of Suhrawardī. En *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*, Vol. I (edit. Sebastian Günther) 404 -416, Brill, 2020.
 2. Para la vida y obra de Suhrawardī, véase Aminrazavi, *Suhrawardī*; Corbin, *En islam iranien* Vol. II; Marcotte, *Suhrawardī al-Maqṭūl*; Nasr, *Three Muslim* (p.p. 52–82); Walbridge, *Leaven*; y Ziai, *Shihāb al-Dīn Suhrawardī*.

Como ha demostrado recientemente Cyrus Zargar en su innovador estudio, el uso de la narración para transmitir enseñanzas éticas, filosóficas y espirituales es bastante común en la civilización islámica.¹ Por lo tanto, tenemos una serie de antecedentes de Suhrawardí en la tradición filosófica islámica que hicieron precisamente esto, como se evidencia en los escritos de *Ihwān al-Ṣafā'* (Hermanos de la pureza),² Avicena (m. 428/1037)³ - una influencia directa sobre Suhrawardí en este respeto- e Ibn Tufayl (m. 581/1185).⁴ Pero lo que hace que los tratados de Suhrawardí sean únicos es que, por un lado, la gran mayoría de sus relatos fueron escritos en persa,⁵ y lo que es más importante, se basan explícita y consistentemente en términos y conceptos clave de la filosofía islámica, por un lado,

y del sufismo por el otro. Además, la figura del guía angelical ocupa un lugar destacado en estas narrativas, sirviendo como una especie de vínculo pedagógico para llevar a los lectores a través de los múltiples niveles del orden cósmico y hasta lo más profundo de su ser. Como ocurre con todas sus historias simbólicas, el narrador es Suhrawardí y no es Suhrawardí. Es él porque cuenta la historia en primera persona. Pero no lo es en la medida en que quienes leen el relato siguen los pasos del narrador y se inician en el significado interno de sus símbolos. Desvelar el texto es “convertirse” en el narrador, por tanto, sus lectores al desvelarlo y “se convierten” en su verdadero yo.

Para mis propósitos aquí, me centraré en la que quizás sea la más conocida de las historias simbólicas de Suhrawardí, a saber, su *Āwāz-i par-i Ġibrā'īl* (*La reverberación del ala de Gabriel*).⁶ Para comprender la postura pedagógica que asume el autor en este cuento en particular, ofreceré una lectura detallada de sus símbolos, que culminará con un análisis de la función de las alas de Gabriel. Los eruditos que han trabajado en este texto han traducido de diversas formas el término *āwāz* como “canto”, “sonido” y “canción”. Aquí lo interpretaremos como “reverberación”, lo cual es igualmente plausible. Al leer *āwāz* como

1. Zargar, *Polished mirror*.
2. Véase la traducción del tratado más conocido de *Ihwān al-Ṣafā'* (Hermanos de la Pureza), *The case of the animals versus man before the king of the jinn*.
3. Los textos relevantes están traducidos y analizados en Corbin, *Avicenna*.
4. Véase Ibn Tufayl, *Hayy ibn Yaqzān*.
5. Sus obras persas se pueden encontrar en Suhrawardí, *Majmū' a-yi muṣannafāt* III. Las traducciones al francés de la mayoría de los cuentos simbólicos de Suhrawardí, van acompañadas de notas completas e introducciones a cada recital, así como paráfrasis y resúmenes de comentarios anónimos persas sobre su *Āwāz-i par-i Ġibrā'īl* y su *Mu'nis al-'ushshāq* (también conocido como *Fī haqīqat al-'ishq*), ver *Sohravardī, Archangel emporqué* parte dos. Los lectores familiarizados con la edición de Thackston de 1982 de las traducciones de los relatos visionarios de Suhrawardí harían bien en leer Landolt, “Suhrawardī's tales of initiation”, su artículo de reseña de esta obra. Las traducciones de Thackston han sido reeditadas en una edición bilingüe de Suhrawardí, *Philosophical allegories*. Dos de los otros tratados persas de Suhrawardí están disponibles traducidos. Véase la edición bilingüe de Suhrawardí, *Book of radiance and Shape of light* (traducida anteriormente en Kuşpinar, *Ismā'īl Ankaravī*). Este último texto ha sido objeto de algunos comentarios importantes en turco y persa otomano. Véase Kuşpinar, *Ismā'īl Ankaravī* 53 y Dāwānī, respectivamente. Para más información sobre los escritos persas de Suhrawardí en general, véase Nasr, *Islam intellectual tradition* 154-159. [En español sobre estos relatos de Suhrawardí *El encuentro con el ángel: Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin* (traducción de Agustín López Tobajas), Trotta, 2002].

6. El texto se encuentra en Suhrawardí, *Majmū' a-yi muṣannafāt* iii, 208-223. De ahora en adelante, las citas de esta historia aparecerán simplemente como *Āwāz*, y los números de página relevantes se remontarán al vol. 3 de *Majmū' a-yi muṣannafāt*. Un estudio de este texto se puede encontrar en Tuft, *Symbolism*. Para consultar una traducción de un comentario persa de los siglos VIII y XIV sobre *Āwāz-i par-i Ġibrā'īl* realizado por un autor indio anónimo (junto con una traducción del texto original), véase Aminrazavi, Suhrawardī 151-165. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías. En persa, “par” denota principalmente “ala”, aunque también puede significar “pluma”, “hoja”, etc. Véase la entrada s.v. “par” o “ala” en el famoso diccionario persa-inglés de Steingass: https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/app/steingass_query.py? page=239. En el texto que forma el tema del presente artículo, el sentido primario de par como “ala” se entiende con bastante naturalidad e incluso lo exige la imagen cosmológica en la que se enmarca el texto.

reverberación, surge una comprensión más matizada del significado de la simbología del ala del ángel dentro de la matriz cosmológica del cuento.

1. La configuración básica

Al comienzo de *La reverberación del ala de Gabriel*, Suhrawardí habla de ser liberado de los aposentos de las mujeres y de algunas de las ataduras y limitaciones que experimentan los niños.¹ En un estado de malestar, resultado de lo que él llama “los embates de un sueño” (*huğüm-i hwāb*),² toma una lámpara y se dirige hacia las habitaciones de hombres de su casa. Toda esta escena tiene lugar en el contexto de la oscuridad, a la que se hace referencia como “la mano del hermano de la no existencia” sobre las regiones del mundo inferior.³ Suhrawardí rodea (*tawāf*) estos cuartos hasta la ruptura de amanecer, momento en el que desea entrar en el *hānaqāh* o *logia* sufi de su padre. Una de sus puertas conduce a la ciudad, y la otra puerta conduce a un campo abierto (*ṣahrā*) y a un jardín (*bustān*).⁴ Después de cerrar la puerta que conduce a la ciudad, avanza hacia el campo y el jardín. Una vez afuera, se encuentra con diez hermosos Sabios (*pīrān*) sentados en un banco. Con gran vacilación, se acerca a ellos y los saluda.⁵

2. El Ángel y el templo interior

El encuentro que tiene lugar con estos Sabios es realmente misterioso. Diez, que es el número que se les asigna, parecería arbitrario si no se supiera que en la concepción filosófica islámica clásica del cosmos había diez Intelectos, procediendo uno del otro en una serie de descensos emanativos del Primer Intelecto (el primer descenso de la Divinidad)

hasta llegar al décimo o Intelecto Activo (*al-‘aql al-fa‘īl*). Estos Intelectos fueron identificados con los ángeles por Avicena,⁶ y Suhrawardí angeliza aún más el cosmos asignando una función angelical a todo lo que hay en su sistema cósmico.⁷ El décimo o Intelecto Activo se identifica con el Ángel Gabriel, que es el Sabio sentado en el extremo más alejado del banco. Gabriel es el Ángel que trae revelaciones a los profetas y, como “vínculo” entre el Cielo y la Tierra, actúa como guía para la humanidad.

Cuando Suhrawardí se acerca a estos Sabios, se dirige al Ángel Gabriel y le pregunta de dónde vienen los Sabios. Gabriel responde de la siguiente manera:

“Somos un grupo de gente abstraídas. Venimos del *lugar de ninguna parte* [*nā kuğā-ābād*].” No entendí la referencia, entonces pregunté: “¿A qué clima pertenece esa ciudad?” Dijo: “A ese clima que no puede ser señalado con el dedo índice”. Así, llegué a saber que el Sabio tenía un amplio conocimiento.⁸

El Ángel remite a Suhrawardí el octavo clima, ese lugar “que no puede ser señalado con el dedo índice”.⁹ El “lugar de ninguna parte” es, de hecho, donde se tiene lugar este encuentro. Al encontrarse con el Ángel, se inicia en lo que siempre ha sido *in divinis*. El Ángel lo orienta hacia su propia situación indicándole aquel lugar de donde vinieron, que es el lugar que no puede ser “señalado”.

El encuentro con el Ángel implica una especie de iniciación en el momento mismo del encuentro, pero también exige volver a su verdadero yo en su totalidad. El Ángel es una guía para Suhrawardí porque le hará volver sobre esos pasos que le llevarán de regreso

6. Véase Nasr, *Three Muslim sages* 42

7. Véase el útil resumen en Aminrazavi, *Suhrawardi* 81–86.

8. Suhrawardí, *Āwāz* 211.

9. Suhrawardí, *Archange empourpré* 258, n. 12. Véase n. 29 para referencias al “octavo clima”, más comúnmente conocido como el “mundo imaginal”.

1. Suhrawardí, *Āwāz* 209.

2. Ibidem.

3. Ibidem.

4. Ibidem, 210.

5. Ibidem.

a sí mismo. El Ángel le permitirá realizar la necesaria exégesis espiritual, o *tāwīl*, del texto de su propia alma para que pueda regresar a su naturaleza primordial.¹ Su verdadero yo es, desde esta perspectiva, distinto de él, por lo que puede funcionar como su pedagogo. En realidad, no son diferentes. Sin embargo, debido a que su alma todavía está atrapada en el mundo, debe volver a aprender lo que siempre ha sabido para poder volver a saber quién es realmente.

Como señala Henry Corbin (m. 1978) en *Avicena y el relato visionario*, debe producirse un cambio fundamental dentro del individuo. Este cambio le permitirá reconocerse prisionero en lo que Corbin llama la “cripta cósmica”, actuando, así, como un impulso hacia su despertar para el encuentro con el Ángel.² El hecho de que fuera necesario que hubiese una transmutación en el ser de Suhrawardí, será confirmado por el Ángel cuando Suhrawardí le pregunta por qué estos Sabios, que se caracterizan por la inmovilidad, en realidad han descendido al mundo inferior: “¿Cómo es que has descendido a este *hānaqāh* después de afirmar que nunca te moverás ni cambiarás?”³ En respuesta a su pregunta, el Ángel le proporciona a Suhrawardí la analogía de un ciego que no ve la luz del sol. El sol nunca cambia. Siempre está en su “lugar”. Si el ciego no lo percibe, no es por culpa del sol. Más bien es porque no posee la facultad que le permitirá verlo. Pero, cuando puede verlo, es porque se ha producido un cambio en él, no en el objeto de su percepción, que siempre ha estado ahí. Por lo tanto, el Ángel le dice a Suhrawardí: “Nosotros también hemos estado siempre sentados en este banco, pero tu [previa] incapacidad para ver no es una indicación de nuestro no ser, ni [el hecho de que ahora puedas vernos] indica un cambio.

1. *Tāwīl* se define literalmente como “llevar algo a su origen”. Para el *tāwīl* del alma, véase Corbin, *Avicenna*, 28–35.

2. Ibidem., 19.

3. Suhrawardí, *Āwāz* 215.

o movimiento [en nuestro parte]—el cambio está en tu estado (*hāl*)”.⁴

Este encuentro sólo pudo haber tenido lugar en un estado de semi-onírico, cuando Suhrawardí estaba imaginariamente posicionado entre la vigilia y el sueño. Al comienzo del relato, Suhrawardí proporciona precisamente este trasfondo que allanará el camino para el encuentro con su arquetipo celestial. Cuando “despertamos” a la situación de la imaginación, surge en nosotros el deseo de trascender lo efímero y unirnos a nuestro arquetipo celestial,⁵ que es lo que siempre hemos sido y nunca dejamos de ser, pero del que nos hemos despreocupado a causa de nuestra existencia material. El deseo de ir hacia adentro es ocasionado precisamente por esta conciencia, sin la cual uno nunca puede volverse hacia adentro por estar distraído por lo exterior. Sin embargo, para entrar en lo interior, uno debe proceder *desde lo exterior*, pero no ser *de él*. Por lo tanto, la situación cósmica está perfectamente preparada para nosotros al comienzo de este relato. El estado de semi-sueño en el que se encuentra Suhrawardí es ese reino en el que nunca ha dejado de estar, pero del que sólo ahora es consciente en virtud de que se da cuenta de que está atrapado en la “cripta cósmica”.

Se recordará que Suhrawardí rodeó las habitaciones de los hombres (aquí, simbolizando su estado de contemplación) hasta el amanecer, que simboliza la iluminación. Luego afirma que tenía un intenso deseo de entrar en el *hānaqāh* de su padre.⁶ Corbin señala que el término *hānaqāh* debe entenderse aquí como “el templo interior como el ‘lugar’ para el encuentro con el Ángel”.⁷ Es precisamente en este templo interior donde Suhrawardí tiene el encuentro. El “padre” al que se refiere Suhrawardí es el Ángel de su propio ser, su guía celestial

4. Ibidem. 215.

5. Corbin, *Avicenna* 26.

6. Suhrawardí, *Āwāz* 210

7. Suhrawardí, *Archange empourpré* 258, n. 6.

personal. Al entrar en el templo de su “padre”, se vuelve hacia sí mismo; en otras palabras, se vuelve hacia lo interior.

Este paso inicial que Suhrawardí da hacia sí mismo se materializa desde fuera de él mismo, de ahí el simbolismo de la iluminación. Es una iluminación interior, pero que procede de lo externo; es decir, una iluminación proveniente de su arquetipo, fijado para siempre en la “mente” divina que lo impulsa desde afuera a volverse hacia adentro. Este “desde fuera” no debe entenderse en términos de espacio físico. Lo uso aquí para denotar la completa dependencia que el aspirante espiritual tiene de la voluntad divina (en este sentido “fuera” de él) para volverse hacia sí mismo, que no es más que una imagen del Ser divino. El Ángel que Suhrawardí encuentra no es más que su verdadero yo *in divinis*. Suhrawardí entra al templo para *contemplar*, es decir, en el sentido etimológico del término, para entrar en ese lugar donde se pueden presenciar los signos divinos de Dios. Por lo tanto, Suhrawardí puede concentrarse en Aquel cuya imagen busca, y Quien lo busca a él. Al concentrarse, regresa a su centro, que es su propia imagen *in divinis*.

3. El arte de la costura y la tablilla del alma

El Ángel continúa iniciando a Suhrawardí en los diferentes órdenes de la realidad cósmica, a los que verdaderamente pertenece su alma en su sustancia pura y luminosa, libre de materia. Los diferentes niveles de iniciación por los que lo lleva el Ángel le permiten comprender el texto del cosmos con mayor claridad. A medida que aumenta su conocimiento, reconoce más de sí mismo y de su situación *in divinis*.

El Ángel extiende a Suhrawardí la enseñanza del arte de la costura (*'ilm-i hiyāṭa*), diciéndole que el conocimiento de esta ciencia le permitirá reparar su propio vestido remendado (*muraqqa'a*) siempre que sea

necesario coserlo.¹ Este vestido remendado, usado por los sufies, simboliza su orientación en el mundo. La ciencia de la sastrería, por lo tanto, puede considerarse como un tipo de método espiritual en el que el Ángel instruye a Suhrawardí para que nunca ande sin su vestido sufí, es decir, para que nunca se quede sin su orientación fundamental en el mundo. Este método espiritual que le enseña el Ángel no es otra cosa que la invocación (*dhikr*). Mientras el alma esté atada al mundo material, el “vestido” del ser se rasgará. Es sólo a través del *dhikr* que el *dhākir* (invocador) puede reparar la sustancia de su alma, trascendiendo así a sí mismo a la presencia del *madhkūr* (Invocado).²

Suhrawardí luego le pide al Sabio que le enseñe la Palabra (*kalām*) de Dios.³ Cuando Suhrawardí se encontró con el Sabio al comienzo del relato, este último le dijo que tanto él como los otros nueve Sabios eran “conservadores de la Palabra de Dios”.⁴ El Sabio responde a la petición de Suhrawardí diciéndole que, mientras esté “en esta ciudad” (*dar īn šahr*), sólo podrá aprender hasta cierto punto de la Palabra de Dios.⁵ “Esta ciudad” debe entenderse como el mundo material, lo que explica por qué, al describir el templo interior, Suhrawardí dice que tiene dos puertas, una de las cuales conduce a la ciudad y la otra a un campo abierto y un jardín. Al cerrar la puerta que conduce a la ciudad, se cierra a la materialidad de este mundo, a la “ciudad” llena de distracciones, y entra por la puerta que conduce al campo abierto, que simboliza ese espacio intersticial expansivo conocido como el mundo de la imaginación (*'ālam al-hayāl*).⁶

1. Suhrawardí, *Āwāz* 216.
2. Para el *dhikr* en el sufismo, véase Anawati y Gardet, *Mystique musulmane* 187-260; Chittick, *Sufism* 52-60; Schimmel, *Mystical dimensions* 167-178.
3. Suhrawardí, *Āwāz* 216.
4. Ibidem. 211.
5. Ibidem. 216.
6. Se pueden encontrar análisis útiles sobre la naturaleza del mundo imaginal en Suhrawardí en van Lit, *The*

Cuando uno entra en el campo abierto de la imaginación, la ciudad se ve como lo que realmente es: un lugar absorto en la materialidad y dentro del cual sus seguidores, a quienes Suhrawardí al final del relato se referirá como mercaderes (es decir, los mercaderes del mundo material)¹—están aprisionados en virtud de su distancia del campo abierto y, por tanto, de su verdadero yo.² Sin embargo, mientras el hombre esté encarnado en la ciudad, mientras esté caracterizado por algún tipo de estructura material, la ciudad estará “habitada”. Por lo tanto, sólo en la medida en que el hombre se despegue de la ciudad aprenderá la Palabra de Dios. Al relatar cómo el Ángel le enseñó la Palabra de Dios, Suhrawardí dice:

Rápidamente, tomó mi tablilla (*lawh*) y luego me enseñó un alfabeto bastante misterioso (*hiğā*) tal que, por medio de él, podía saber cualquier *sūra* [capítulo coránico] que quisiera. Él dijo: “Quien no comprenda este misterioso alfabeto no adquirirá esos secretos (*asrār*) de la Palabra de Dios como debería. Pero a quien llegue a dominarlo se le dará nobleza y constancia.”³

Suhrawardí continúa diciendo que le fueron reveladas numerosas maravillas (*aqā’ib*), y que siempre que no podía entender un “pasaje” de la Sura del texto cósmico, el Ángel le enseñaba la respuesta.⁴ La referencia en este pasaje a la tabla del propio ser

world of image 37–78 y Marcotte, *Suhrawardī's kingdom*. Para un tratamiento más amplio del tema, véase Chittick, *Imaginal worlds* 67–113; Corbin, *Spiritual body*; Rahman, *Dream* 409–419.

1. Suhrawardí, *Āwāz*, 223.

2. Al final del cuento (Suhrawardí, *Āwāz* 223), nos encontramos una vez más con esta ciudad, donde Suhrawardí cita un verso de Corán 4:75 en el que las personas que habitan en el *qarya* (aquí, “ciudad”) son opresores. Las traducciones de todos los términos y versículos coránicos están tomadas de Nasr, *Study Quran*.

3. Suhrawardí, *Āwāz* 216.

4. Ibidem. 217.

inmediatamente recuerda la *lawh al-mahfūz*, o la Tabla Preservada, mencionada en Corán 85:22. La Tabla Preservada es el arquetipo celestial primordial de todas las Palabras de Dios. El Corán, que es la Palabra de Dios, está en la Tabla Preservada, al igual que las otras Palabras de Dios. Sin embargo, aquí también se nos dice que Suhrawardí tiene su propia tablilla, en la que se transcribió el misterioso alfabeto enseñado por el Ángel y con la que pudo leer las Suras de la Palabra de Dios. La Tabla del propio ser no es otra cosa que un reflejo de esta Tabla Primordial; existe, por tanto, una correspondencia directa entre el símbolo y su arquetipo.⁵ Las Palabras inscritas en la Tabla Preservada también se encuentran en el cosmos y en la Tabla del propio ser. Que Suhrawardí tuviera en mente esta correspondencia entre el metacosmos, el macrocosmos y el microcosmos queda perfectamente claro en las líneas que siguen, donde le pregunta al Ángel sobre la correspondencia (*munāsaba*) entre el Hálito del Espíritu (*nafas-i rūh*) y el Espíritu Santo (*rūh al-qudus*).⁶ Como se verá en la respuesta del Ángel, la correspondencia entre el Hálito del Espíritu y el Espíritu Santo es la misma que la correspondencia entre los espíritus de los humanos y el Espíritu Santo.

4. Las Palabras del Cosmos

El Ángel responde a la pregunta de Suhrawardí sobre la correspondencia entre el Hálito del Espíritu y el Espíritu Santo afirmando que todo en los cuatro rincones del mundo procede del ala de Gabriel.⁷ Suhrawardí le pregunta cómo se supone que debe entender lo que esto significa. El Ángel responde de la siguiente manera:

Debes saber que lo Real tiene varias Palabras Mayores (*kalimāt-i kubrā*) que son Palabras luminosas [que

5. Para una investigación detallada sobre este punto, véase Lings, *Symbol*.

6. Suhrawardí, *Āwāz* 217.

7. Ibidem.

proceden] de las augustas glorias de Su noble Rostro, algunas de las cuales están por encima de otras. La Primera Luz es la Palabra Más Elevada (*kalima-yi 'ulyā*), más allá de la cual no existe una Palabra Mayor. Su relación en luz y manifestación con las otras Palabras es como la relación del sol con las otras estrellas.¹

El Ángel procede a explicar que los rayos de la Palabra Más Alta forman otra Palabra, cuyos rayos luego forman otra Palabra, y así sucesivamente hasta que su número se completa.² Afirma que estas Palabras Mayores deben denominarse colectivamente las Palabras Envolventes (*kalimāt-i ḥāmmāt*),³ punto al que volveremos en breve. También aprendemos que la última de las Palabras Mayores no es otra que el Ángel Gabriel, y que los espíritus de los seres humanos proceden de esta Palabra Mayor. Las Palabras Mayores por encima de Gabriel son, por lo tanto, los nueve Intelectos Angélicos de la cosmología islámica neoplatónica, mientras que Gabriel es el décimo o Intelecto Activo.

Luego, el Ángel ofrece una exégesis de varios pasajes coránicos claves para demostrar que la Palabra y el Espíritu tienen la misma realidad. Cita, por ejemplo, Corán 19:17: “Entonces le enviamos nuestro Espíritu”. A esto le sigue una cita de Corán 4:171, donde se describe a Jesús como la “Palabra de Dios que encomendó a María” y como “un Espíritu proveniente de Él”. Despues de equiparar la

Palabra con el Espíritu, el Ángel demuestra cómo los espíritus que proceden de la última Palabra Mayor son llamados “Palabras Menores” (*kalimāt-i ṣugrā*).⁴ La cuestión de la correspondencia entre el hálito del Espíritu y el Espíritu Santo es así respondida por el Ángel a través de su exposición del descenso de las Palabras Mayores de Dios hasta la última Palabra Mayor, y finalmente hasta las Palabras Menores, que son los espíritus de los seres humanos. Lo que aquí aclara el Ángel es la naturaleza divina esencial de las cosas del mundo. Si los espíritus de los seres humanos son Palabras Menores y el Ángel es un Espíritu y el último de las Palabras Mayores, entonces existe una relación íntima entre este Ángel y los espíritus que de él proceden. El Hálito del Espíritu es, por tanto, el surgimiento de los espíritus humanos a partir de la última Palabra Mayor. Y, a través del descenso emanativo, comenzando con la Palabra Más Grande o el Primer Intelecto, las Palabras Menores o Hálitos del Espíritu también se relacionan con las otras Palabras. En definitiva, todas las Palabras son rayos que brotan de la Luz divina. Pero, en la medida en que la última de las Palabras Mayores es un rayo procedente de la Luz divina, las Palabras Menores, que provienen de la última de estas Palabras Mayores, son rayos de su luz. Con esta imagen en mente pasaremos ahora a la exposición que hace Suhrawardí del ala de Gabriel.

5. El ala de Gabriel

Suhrawardí tuvo que ser iniciado en todos los demás símbolos antes de poder ser informado de la función del ala de Gabriel. El mito que le presenta el Ángel no es simplemente una refundición de la estructura neoplatónica del cosmos. Hay algo más profundo en juego aquí. Se mencionó anteriormente que las Palabras Mayores, tomadas en su conjunto, forman las “Palabras Envolventes”. Es la

1. Ibídem. La frase “*de las augustas glorias de su noble rostro*” está tomada de la famosa tradición profética que habla de los setenta mil velos de luz y oscuridad que velan a Dios de sus criaturas. En *El nicho de las luces*, Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (m. 505/1111) escribió un comentario importante tanto sobre esta tradición como sobre el famoso verso de la Luz (Corán 24:35). La referencia a la “Palabra Suprema” en este pasaje se remonta a Corán 9:40.
2. Suhrawardí, *Āwāz* 218. La cosmología de Suhrawardí aquí parece haber influenciado al famoso filósofo safávida Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640). Para conocer la comprensión de Ṣadrā de la función cósmica de las Palabras Divinas, véase Rustom, *Triumph* 21–26.
3. Suhrawardí, *Āwāz* 218.
4. Ibidem. 219.

función del ala del Ángel la que nos permitirá comprender estas Palabras Envolventes. El Ángel se dirige a Suhrawardí de esta forma:

Debes saber que Gabriel tiene dos alas, tiene un ala derecha que es Pura Luz (*nūr-imahd*). La totalidad de esta ala inmaterial (*muğarrad*) es una relación con lo Real. Y tiene un ala izquierda, sobre la cual hay algunos rastros de oscuridad, como las manchas en la superficie de la luna semejantes a las patas de un pavo real. Esto es señal de que su ser tiene un lado hacia el no ser. Sin embargo, cuando consideras la relación de su ser con respecto al ser de lo Real, está calificado por Su ser.¹

El ala derecha del Ángel, caracterizada por la pura luminosidad, mira hacia el mundo de la Luz Pura, es decir, el “lado” de las Palabras Mayores. La izquierda no es “obscura” como tal. Sus huellas de oscuridad resultan de una depravación de la luz que proviene del lado de las Palabras Mayores. De la sombra proyectada por el ala izquierda del Ángel emerge así el mundo material.² En otras palabras, la ventana a la prisión del mundo sólo deja pasar una cierta cantidad de luz del jardín de pura luminosidad. Por lo tanto, las “reverberaciones” del ala de Gabriel son las mismas que las manchas de oscuridad sobre su ala izquierda. Así como la imperfección de la luz se proyecta como una sombra, la imperfección de la Pequeña Palabra se proyecta como una reverberación. Una sombra revela a la vez su origen y una deficiencia por su parte. Asimismo, una reverberación denota de dónde procede, pero, por su función, también denota su imperfección, ya que está alejada de su fuente.

Como ya ha demostrado Suhrawardí, el Espíritu y la Palabra comparten la misma realidad. Los espíritus de los seres humanos son reverberaciones del ala izquierda del

Ángel porque son imperfectos, resultado de su descenso a la cripta cósmica. Al caracterizarse por la naturaleza dual de la luz y las tinieblas, el Espíritu o Palabra pequeña está, por tanto, “confuso”. Como los espíritus de los justos, los espíritus de los malhechores y de los que no creen en Dios son también reverberaciones del ala izquierda del Ángel, pero son “ecos confusos” (*sadā āmīz*).³ Es decir, sus reverberaciones son más confusas que las de los justos. Como los justos están más cerca de su fuente, sus reverberaciones son menos confusas y, por lo tanto, manifiestan, en un sentido más claro, su verdadera naturaleza. En el lenguaje de la luz y las tinieblas, los rayos de los incrédulos son más oscuros que los rayos de los creyentes ya que estos últimos están más cerca del Sol.

No es hasta el penúltimo párrafo de este relato que la función del ala del Ángel queda completamente clara. En respuesta a la pregunta de Suhrawardí sobre la forma (*śūra*) del ala de Gabriel, el Ángel responde: “¡Oh, descuidado! ¿No sabes que todos estos son símbolos (*rumūz*) que, si se entienden exotéricamente, harían que todas estas Palabras Envolventes (*tāmmāt*) sean ineficaces?”⁴ Se mencionó anteriormente que las Palabras Mayores se conocen como *tāmmāt*. Este término aparece en singular en Corán 79:34 con referencia a la “Gran Calamidad” del Día del Juicio.⁵ Transmite la idea de “calamidad” y “desastre”, cuya raíz árabe denota “desbordamiento”, “inundación” y “ser sumergido”. En el Corán 79:34, el día final será una gran calamidad ya que alcanzará a la gente y sus terrores los “envolverán”. La razón por la que las Palabras Mayores son envolventes es porque proceden del Sonido Más Grande (que es la primera existenciación de la Divinidad), y a través del flujo descendente de su caída,

3. Ibidem.

4. Ibidem. 222.

5. Corán 79:34 y el versículo siguiente dice: “Cuando llegue la Gran Calamidad, será el día en que el hombre recordará aquello por lo que se esforzó”.

1. Ibidem. 220.

2. Ibidem. 221.

engullen y desbordan, y así llenan, el cosmos. Sin embargo, aquellos en el mundo material sólo pueden captar la realidad de las Palabras Mayores a través del Ángel, que es la última de las Palabras Mayores. Por lo tanto, los símbolos del relato son necesarios en la medida en que transmiten a quienes se encuentran en el mundo material su propia situación cósmica. Por lo tanto, la función simbólica del ala del Ángel en particular actúa como intermediaria, demostrando nuestro origen celestial y cómo es que, desde nuestro descenso a la cripta cósmica, hemos quedado atrapados por la materialidad, pero podemos regresar a nuestro verdadero Hogar una vez más. El ala también juega un papel importante en el simbolismo mismo del vuelo del espíritu humano hacia su Origen: descendimos al mundo en virtud de aquello que nos permitirá ascender.

6. A modo de conclusión

Al comienzo de la reverberación del ala de Gabriel, Suhrawardí cita a la importante figura sufi temprana Abū 'Alī Fārmadī (m. 477/1084)¹ diciendo: “De todas las reverberaciones del ala de Gabriel, una de ellas eres tú”² Es sólo después de que el Ángel le mostró la función del ala, que Suhrawardí llega a comprender por qué no pudo aprender mucho de la Palabra de Dios mientras estaba atrapado en la “ciudad”. Al mismo tiempo, la iniciación que recibió en todo lo que podía leer de la Palabra en la Tabla de su ser se vuelve más clara para él, ya que ahora comprende la correspondencia entre la Tabla de su ser y las Palabras de Dios. No es más que una reverberación del ala del Ángel que Suhrawardí se da cuenta de que él mismo es. Él es una Palabra de Dios, y lee las Palabras de Dios en las mismas reverberaciones cósmicas que se manifiestan en formas en el plano exterior y en la tabla de su alma en el plano interior.

1. Para quién, véase Gozashteh y Negahban, *Abū 'Alī al-Fārmadī*.
2. Suhrawardí, *Āwāz* 209.

Referencias

1. Aminrazavi, M., *Suhrawardi and the School of Illumination*, Surrey 1997.
2. Anawati, G., - L. Gardet, *Mystique musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris 1961.
3. Chittick, W.C., *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany 1994, (*Mundos imaginarios. Ibn al Arabi y la diversidad de las creencias. Mandala*. 2004).
4. Chittick, W.C., *Sufism: A short introduction*, Oxford 2000.
5. Corbin, H., *Avicenna and the visionary recital*, trad. W. Trask, Irving 1980, (*Avicena y el relato visionario: estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos*. Barcelona: Ediciones Paidos Ibérica. 1995)
6. Corbin, H., *En Islam iranien*, 4 vols., París 1971–1972.
7. Corbin, H., *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*, trad. N. Roberts, Princeton 1977, (*Cuerpo espiritual y tierra celeste: del Irán Mazdeísta al Irán Chiíta*. Madrid: Ediciones Siruela. 1996).
8. Dāwānī, Jalāl al-Dīn, “Commentary on Suhrawardi's Temples of light”, trad. C. Ernst. En S.H. Nasr y M. Aminrazavi (eds.), *An anthology of philosophy in Persia*, 5 vols., iv, Londres 2008–2015, 93–120.
9. al-Ghazālī, [Abū Hāmid Muḥammad], *The niche of lights*, trad. D. Buchman, Provo 1998.
10. Gozashteh, N., - F. Negahban, “*Abū 'Alī al-Fārmadī*”, en W. Madelung y F. Daftary (eds.), *Encyclopaedia Islamica*, 16 vols., i, Leiden 2008–, 468–469.
11. Ibn Tufayl, [Abū Bakr Muḥammad], *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzān: A philosophical tale*, trad. L. Goodman, Nueva York 1972; Chicago 2009.
12. Ikhwān al-Ṣafā', *The case of the animals versus man before the king of the jinn*,

- trad. L. Goodman y R. McGregor, Oxford 2012.
13. Kuşpinar, B., *Ismā'īl Ankaravī on the illuminative philosophy*, Kuala Lumpur 1996.
14. Landolt, H., *Suhrawardī's "tales of initiation"*, en *JAOS* 107.3 (1987), 475–486.
15. Lings, M., *Symbol and archetype*, Cambridge 1991; Louisville 2006.
16. Marcotte, R., "Suhrawardī al-Maqtūl, the martyr of Aleppo", en *al-Qantara* 22.2 (2001), 395–419.
17. Marcotte, R., "Suhrawardī's realm of the imaginal", en *Ishrāq: Islamic philosophy yearbook* 2 (2011), 68–79.
18. Nasr, S.H., *The Islamic intellectual tradition in Persia*, ed. M. Aminrazavi, Surrey 1996.
19. Nasr, S.H., et al. (eds.), *The study Quran: A new translation and commentary*, Nueva York 2015.
20. Nasr, S.H., *Three Muslim sages*, Cambridge, MA 1964; Delmar 1997.
21. Rahman, F., "Dream, imagination and 'ālam al-mithāl", en G. Grunebaum (ed.), *The dream and human societies*, Berkeley 1966, 409–419.
22. Rustom, M., "The triumph of mercy: Philosophy and scripture", en *Mullā Sadra*, Albany 2012.
23. Schimmel, A., *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975.
24. Sohravardī, [Shihāb al-Dīn], *L'Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques*, trad. H. Corbin, París 1976.
25. Sohravardi, [Shihāb al-Dīn], *The book of radiance*, trad. H. Ziai, Costa Mesa 1998.
26. Steingass, F.J., *A comprehensive Persian-English dictionary*, <https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/steingass> (ultimo acceso: 07 August 2019).
27. Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *Majmū'ā-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, ed. H. Corbin (vols. 1–2) y S.H. Nasr (vol. 3), Teherán 1952–1970; Teherán 1976–1977.
28. Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *The philosophical allegories and mystical treatises*, trad. W. Thackston, Costa Mesa 1999.
29. Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *The shape of light*, trad. T. Bayrak, Louisville 1999.
30. Tuft, A., "Symbolism and speculation in Suhrawardī's *The song of Gabriel's wing*", en P. More wedge (ed.), *Islamic philosophy and mysticism*, Delmar 1981, 207–221.
31. van Lit, L.W.C. van, *The world of image in Islamic philosophy: Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shahrazūrī, and Beyond*, Edimburgo 2017.
32. Walbridge, J., *The leaven of the ancients: Suhrawardī and the heritage of the Greeks*, Albany 2000.
33. Zargar, C., "The polished mirror: Storytelling and the pursuit of virtue", en *Islamic philosophy and Sufism*, Londres 2017.
34. Ziai, H., "Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist school", en S.H. Nasr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic philosophy*, ii, Nueva York 1996, 434–464.

LA FIGURA DE ĀĞĀTĀDHĪMŪN EN LA OBRA DE SUHRAWARDĪ: LA DOXOGRAFÍA MÍSTICO- FILOSÓFICA IŠRĀQĪ

Amílcar Aldama Cruz
**Universidad Internacional Al-
Muṣṭafā (Irán) - Universidad de
la Habana (Cuba)**



INTRODUCCIÓN

La conformación de la filosofía árabe-islámica entre los siglos VIII y X estuvo sujeta a una serie de influencias traídas de ciencias foráneas por medio de un potente movimiento de traducción. El arabista Dimitri Gutas ha expresado que este movimiento de traducción al árabe fue un fenómeno social muy complejo, establecido por una variedad de factores que contribuyeron decisivamente a su desarrollo y mantenimiento, pero del cual no se ha encontrado ningún conjunto de teorías que puedan hacer comprender su multiformidad histórica, ni se ha hallado la circunstancia, serie de acontecimientos o personalidades que puedan señalarse como su causa (Gutas, 1998, 6). En esta configuración de la filosofía árabe-islámica, por un lado, se recibió el legado en griego de los presocráticos, Platón, Aristóteles y los neoplatónicos, así como hermetismo, gnosticismo alejandrino y la doxografía bizantina sobre los antiguos sabios. Por otro lado, en lenguas orientales como el pahlaví se absorbieron las tradiciones persas de la sabiduría *hosrawānī* o *fahlawī*, en lengua siriaca estuvieron presentes las tradiciones sapienciales caldeas y sábeas, así como del sánscrito se aportaron ciencias como la aritmética y la botánica.

Estas ciencias convergieron con un grupo de saberes ya desarrollados en el contexto islámico, entre las cuales se encuentran la gramática (*nahw*) y retórica árabe (*balāqā*), la exégesis coránica (*tafsīr*) y sobre todo aquellas ciencias relacionadas a la narración profética (*hadīt*) como la ciencia de los narradores (*‘ilm ar-riġāl*), la ciencia biográfica (*‘ilm al-tarāqī*) y la ciencia de la comprensión y análisis textual de narraciones (*‘ilm al-dirāyat*). A partir de esta simbiosis de diversas sapiencias se gestó la singular filosofía árabe-islámica, la cual se encontró de inicio con la disyuntiva del cómo legitimar este conocimiento de múltiple conformación y gestado por autores considerados paganos, frente a un sector religioso ortodoxo que le hacía fuerte resistencia. Es por ello que se hizo necesario revestir de un aura de carácter profético (*nabī*), santidad (*waṣī - wali*) o de monoteísta (*hanīf*) a los filósofos aceptados de las diferentes tradiciones dentro de la doxografía filosófica islámica, posiblemente para poder validar su incorporación en dicho contexto, auxiliados en la mención - dentro de las narraciones proféticas - de la existencia anterior al último Profeta de otros 124.000 profetas, de los cuales sólo veinticinco se mencionan en el Corán.

Muchos de los filósofos aceptados, como Pitágoras de Samos (*Fīlāqūris*) y Empédocles de Agrigento (*‘Anbāduqlis*), ya gozaban de un prestigio espiritual como hierofantes, tanto en su tiempo como en la literatura neoplatónica tardía, algo sustentado por un grupo de leyendas hagiográficas que llegaron hasta el contexto islámico.¹ Este tipo de hagiografía se hicieron populares en dicho contexto por medio de la literatura biográfica y la gnómica (colecciones de dichos y anécdotas

breves apócrifas), como lo fue el poema pseudo-pitagórico conocido como los *Versos áureos* (*Abyat al- dāhabiyā*), dedicado principalmente al modo de vida pitagórico y donde se describía a Pitágoras como un hombre divino (Anna Izdebska, 2022, 195). Otros como Platón (*Aflātūn*), llamado el Divino (*al- ‘Ilāhī*), y Aristóteles (*Aristūtālīs*), llamado el Primer Maestro (*al-Mu‘allim al- ‘Awwal*) o el Guía de la Sabiduría (*‘Imām al- Hikma*), se les otorgó este carácter de rango espiritual. Este tema entró en el terreno de las narraciones proféticas (*hadīt*) con algunas narraciones catalogadas como irregulares (*ṣadīh*) [aquellas narraciones que han sido relatadas por personas confiables, pero va en contra de las narraciones de personas más confiables que los primeros]. Dentro de este tipo de narraciones hay una donde el Profeta Muhammad (P.B.) dice: ‘anā ‘Aristūtālīs hadīh al- ‘Ummah’ (أنا أرسطوطاليس هذه الأمة) – “Yo soy el Aristóteles de esta Comunidad.” No se proporciona ninguna fuente para esta narración en particular, además de que no se encuentra en ninguno de los libros de narraciones sunnitas y chiitas. Lo único que se dice antes de esta narración es “*dukir fi kutub ‘ahl al-Haqq*” (ذكر في كتب أهل الحق) – “Ha sido mencionado en los libros de la Gente de la Verdad”. Lo mismo ocurre con otra narración donde ‘Amr bin al-‘Āṣ le cuenta al Profeta Muhammad (P.B.) como en su viaje a Alejandría oyó hablar en algunas reuniones de un sabio pagano llamado Aristóteles, maldiciéndolo acto seguido, por lo que dijo el Profeta: “*Yā ‘Amr, ‘ina ‘Aristūtālīs kāna nabīya faġahlah qawmuh*” (يا عمر، إن [أرسطو طاليس كان نبياً فجهله قومه] – “¡Oh ‘Amr!, ciertamente Aristóteles fue un profeta, pero su nación lo ignoró.” (*Mahbūb al-Qulūb* de Muhammad al-Daylāmī, 14). En este caso se cuestiona de esta narración su cadena de narradores (*sanad*), ya que el libro donde se menciona no es aceptado ni por la escuela sunnita ni por la chiita (para esta última escuela el narrador ‘Amr bin al-‘Āṣ no es un narrador

1. En el caso de Pitágoras, entorno a su figura y pensamiento se elaboró un credo con sus sistemas de ritos dentro de la escuela pitagórica de Crotone. En cuanto a Empédocles se constata en su hagiografía el carácter de hierofante órfico-pitagórico y mantis (μάντης) de Apolo. Véase a Peter Kingsley (2008), *Filosofía antigua, misterio y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*.

de confianza). Igualmente hay mención a Aristóteles en el libro de narraciones chiitas *Tawhīd al-Mufaddal* por parte del Imām al-Sādiq (*Tawhīd al-Mufaddal*, 2006,180). En el terreno de la doxografía filosófica islámica se siguió, en gran sentido, el criterio de los neoplatónicos y los aristotélicos alejandrinos del período tardío. Se debe tener en cuenta que muchas de estas doxografías de los filósofos antiguos no estuvieron lejos de condiciones adversas en su transmisión textual, ya que las traducciones al árabe a menudo ni siquiera se realizaron directamente del griego, teniendo al siriaco como lengua intermediaria. Esto pudo ocasionar deformaciones doxográficas donde, por ejemplo, historias y frases de Diógenes de Sinope fueron adjudicadas a Sócrates (Suqrāt). Por ejemplo, Avicena (Ibn Sīnā) en su parte de la Física (*tabī‘iyya*) de su libro *aš-Šifā*, a saber, el capítulo I - 4, se dedicó a analizar las opiniones presocráticas, refiriéndose (implícita o explícitamente) a las opiniones de Parménides, Meliso de Samos, Tales de Mileto, Anaxímenes, los atomistas y Anaxágoras, pero los textos a su disposición bien podrían haber sufrido una traducción incorrecta o errores de escritura en múltiples etapas, o pudieron ser el resultado de fuentes contaminadas, no auténticas o deliberadamente modificadas, si pensamos en la *Teología Plotiniana* adjudicada a Aristóteles (*Uğulüğtyā*). De hecho, en una de sus tratados, Avicena llama explícitamente a la *Teología de Aristóteles* “algo sospechosa”, dudando de su autenticidad y, por lo tanto, mostrando su sensibilidad a las cuestiones de transmisión textual. A falta de más evidencia textual y más confiable, Avicena dijo que no hay otra opción que tomar el relato sobre los presocráticos de acuerdo con “el significado externo de sus palabras”, es decir, “al pie de la letra” (Lammer, 2022, 313).

Pero en los casos de las figuras de Hermes (Hirmis), relacionado con Enoc (‘Idrīs) - apodado como “el Padre de los Filósofos” (*‘Abū al-hukamā’*) - y Agathodaimon

(Āgātādhimūn) relacionado también con Set (Šīt), con el fin de apelar a su antigüedad y de crear un nexo con el ciclo profético del credo islámico, tuvieron un lugar especial en la categorización como sabios proféticos dentro de la doxografía filosófica islámica.¹ El historiador árabe ‘Alī ‘Izz ad-Dīn Ibn al-Atīr al-Ğazarī (1160–1233) en su *Al-Kāmil fī al-tārīħ* (*La historia completa*) analizando la cronología de los hijos de Adán expresa que: “El heredero de Iārid fue ‘Agnūg conocido como ‘Idrīs el Profeta. ‘Idrīs es famoso entre los sabios griegos bajo el título del sabio Hermes” (1987, Vol. I, 24).

En el caso de Agathodaimon fue asimilado en el contexto islámico como Šīt (شیط), el Set bíblico presente en la tradición judía como Šēt (שֵׁת) y en la tradición cristiana como Seth (Σήθ - Seth). Para los místicos islámicos Šīt tiene una centralidad como profeta y maestro espiritual, tal como se aprecia en el texto de Ibn ‘Arabī (1165 – 1240) *Fuṣūs al-Hikam* (*Los engarces de la sabiduría*), el cual su segundo capítulo está dedicado plenamente a Šīt y su enseñanza.

Las figuras de Hermes y Agathodaimon están muy interrelacionadas en el *Corpus Hermeticum* y en la literatura neoplatónica alejandrina, desarrollando tres tipos de representación vinculados a la religión egipcia-helénica, la filosofía griega y la tradición sapiencial oriental, ésta visible en un sistema de creencias y ritos dentro del mazdeísmo, sabéísmo, maniqueísmo y escuelas esotéricas islámicas. Sobre el Hermes árabe-islámico existe un grupo de investigaciones inestimables que contextualizan el fenómeno de asimilación y sincretismo de esta figura en el contexto islámico. Dentro de ellas han de mencionarse las del islamólogo Louis Massignon (1883-1962), el cual junto con el filólogo y traductor del *Corpus Hermeticum* al francés, André-Jean

1. En este caso entra también otra figura clave de la religión mediterránea antigua y del hermetismo, Asclepio o Esculapio (‘Isqulabīūs).

Festugière (1898-1982), realizó un apéndice sobre el hermetismo árabe en *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (1944); también las del islamólogo e iranólogo Henry Corbin (1903-1978) quien dedicó algunos estudios sobre la figura de Hermes en el contexto islámico en textos como *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite* (1979) y *Temple et Contemplation* (1981). Se destaca también el estudio “Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism” (2004) de Francis E. Peters, así como la edición en árabe y traducción al francés por Cécile Bonmariage y Sébastien Moureau del texto *Le Cercle des lettres de l'alphabet: Dā'irat al-ahruf al-abḡadiyya. Un traité pratique de magie des lettres attribué à Hermès* (2016). Pero a partir del esencial texto *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science* (2019) de Kevin van Bladel - el cual explora la impronta de Hermes Trismegisto dentro de la filosofía, la doxografía, la teología y la teúrgia árabe-islámica - se han venido realizando un gran número de investigaciones sobre este tema, entre las cuales cabe mencionar: “World as (Arabic) Text: Mīr Dāmād and the Neopythagoreanization of Philosophy in Safavid Iran” (2019) de Matthew Melvin-Koushki, *Philosophising the Occult. Avicennan Psychology and ‘The Hidden Secret’ of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (2021) de Michael-Sebastian Noble, “Sabians, the School of al-Kindī, and the Brethren of Purity” (2022) de Janne Mattila, “A Case Study in Arabic Doxography: Šahrastānī’s Account of Pythagoras and Its Ismā‘īlī Background” (2022) de Fedor Benevich y “Absent from Its World: The Image of the Fallen Soul in al-Suhrawardī’s *al-Wāridāt wa-l-Taqdīsāt* [Divine Inspirations and Sanctifications]” (2024) de Łukasz Piątak.

Con respecto a la enigmática figura de Agathodaimon se han realizado estudios sobre su presencia en las religiones antiguas mediterráneas, entre las que se puede mencionar un texto clásico como *Daimon och*

Agathos daimon (1925) de Oskar Jakobsson, hasta investigaciones actuales como *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds* (2013) de Daniel Ogden, *Dionizos – Agathos Daimon* (2015) de Joanna Rybowska, *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and influence* (2015) de Dorian Gieseler Greenbaum, “The Agathos Daimon in Greco-Egyptian religion” (2016) de João Pedro Feliciano y “Agathos Daimôn in Chariton’s Chaereas and Callirhoe” (2018) Daniel Jolowicz. Pero sobre Agathodaimon (Āgātādīmūn) en el contexto árabe no se ha realizado un estudio dedicado al traspaso simbólico de dicha figura desde las religiones antiguas mediterráneas hasta el ámbito filosófico islámico, con especificidad al post-aviceniano.

Este trabajo dará una descripción de la evolución semántica, simbólica y filosófica en torno a Agathodaimon, desde la religión antigua mediterránea, pasando por la conformación de la doctrina hermética (ἐρμηνίκη δόξας) hasta la doxografía mítico-filosófica islámica, con énfasis en el *hikmat al-išrāqī* (la filosofía iluminativa) y abordando periféricamente al *hikmat al-muta‘āliyya* (la filosofía trascendente), representadas cada una por los filósofos persas Šihāb ad-Dīn al-Suhrawardī (1154-1191) y Mullā Ṣadrā (1571-1635). Al ser Agathodaimon (Āgātādīmūn) una figura interrelacionada con Hermes (Hirmis), deberá estudiarse como parte del fenómeno del “hermetismo árabe-islámico”. A juicio de Kevin van Bladel (2019) no puede hablarse propiamente de la existencia de un hermetismo árabe-islámico, sino más bien de la presencia de una comunidad con prácticas y creencias (astrología, medicina, metafísica y esoterismo) atribuidas a Hermes. En gran medida estas prácticas y creencias árabe-islámicas en torno a Hermes y Agathodaimon están permeadas profundamente por una lectura neopitagórica y neoplatónica, que darán una distinción al pensamiento filosófico de las escuelas *išrāqī* y *hikmat al-*

muta 'āliyya, algo que puede compararse a la corriente hermética europea de los llamados “neoplatónicos de Roma” conformada por los filósofos Lodovico Lazzarelli (1447-1500), Francesco Giorgi (1466 -1540), Agostino Steuco (1597 - 1548) y Franjo Petris (1529-1597). Todos ellos, al igual que los hermetistas neoplatónicos Giordano Bruno (1548-1600) y Tommaso Campanella (1568 - 1639), fueron contemporáneos del persa Mullā Ṣadrā. Es innegable el rol del hermetismo como corriente filosófica, sistema de creencias e iconográfico en la cultura occidental y en la islámica hasta la actualidad. Aun así, abordar el complejo fenómeno del hermetismo o doctrina hermética requiere de un análisis histórico, de una base filológica y un fino estudio fijado en los textos, si no se quiere correr el riesgo de entrar en otras perspectivas del hermetismo y del seudo-hermetismo, tan común desde la modernidad. Es por ello que debe trabajarse con las fuentes directas para lograr un mejor acercamiento de las ideas sobre Agathodaimon por parte de las dos escuelas filosóficas islámicas a tratar. De igual modo, se hace pertinente realizar un estudio bajo un sistema topológico abierto que permita describir la evolución de la figura y simbología de Agathodaimon en los diversos contextos religiosos y filosóficos.

ORÍGENES DE AGATHODAIMON (ĀGĀTĀDHIMŪN) EN ÁRABE

1. Formas del nombre

Agathodaimon

El sustantivo árabe Āgātādhimūn (أَغَاثَادِيمُون), o las formas 'Āgādīmūn (أَغَادِيمُون) y Ĝūlādhimūn (عُولَادِيمُون), son transcripciones fonéticas del término griego Agathós Daimōn (Ἀγαθὸς Δαίμον) llevado igualmente al latín como *Agathodæmon*. Estas formas de transcripciones fonéticas del griego al siriaco

y finalmente al árabe, o del griego directo al árabe (ἀγαθὸς = أَغَاثَ + δαίμων = دَمِون), fueron muy comunes en muchos términos técnicos traducidos, como lo fue - en el caso de la traducción de los *Elementos* de Euclides (*Kitāb Uqlīdīs fī al-Uṣṭuquṣāt*) - con el término árabe *uṣtuquṣ* (اسْطُقْس), venido de la transcripción fonética griega de *stoicheia* (στοιχεῖα), con una gran polivalencia de sentidos en árabe (Cruz, 2023, 56).

Este nombre propio fue llevado posteriormente del árabe al latín y las lenguas romances con una serie de modificaciones. Por ejemplo, la *Turba Philosophorum* (*Asamblea de los filósofos*) es un tratado del que se ha perdido su original árabe llamado presuntamente *Muṣṭaf al-ğamā'a*, y el cual fue uno de los textos fundacionales de la alquimia latina medieval. La *Turba Philosophorum*, en forma de protocolo ficticio de una reunión de filósofos antiguos presidida por Pitágoras, se divide en 72 discursos (1-9 cosmológicos, 10-72 alquímicos). En esta asamblea además de Pitágoras aparecen Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles, Arquelao de Atenas, Leucipo de Mileto, Parménides, Sócrates y Platón. Dentro de los filósofos oradores aparece Agadimo, o sea, Agathodaimon (*Turba Philosophorum*, XXVI, n°24). Otras traducciones usadas para Āgātādhimūn (أَغَاثَادِيمُون) y Ĝūlādhimūn (عُولَادِيمُون) en los textos alquímicos latinos traducidos del árabe, como es el caso de *Turba Philosophorum*, son Adimon, Adamon, Adimora, Admion, Adymon, Agadimon, Agadion, Agadmon, Agidemon, Agmon, Agrademon, Agradimon, Agydemon, Aidemon, Algadimon, Ayedemon, Bradimon, Cradanon, Galdemon, Gradianon, Gradimon (Lacaze, 2018, 597).

En la misma tradición islámica este nombre se da como Āgātādhimūn al-Miṣrī (أَغَاثَادِيمُون الْمِصْرِي), o sea, Agathodaimon el egipcio, contactando así a la figura con la religión egipcia tardía y el hermetismo alejandrino. Pero también el título de Āgātādhimūn al-Miṣrī

puede referir a ese Egipto arcaico, donde Agathodaimon cumple con el rol de trasmisor y maestro de un conocimiento oculto antiguo. Ambos significados que cumplen como el antecedente de este *Āgātādīmūn* árabe, y su rol dentro de la doxografía *iṣrāqī*, y de la corriente del *hikmat al-muta’āliyya*, deben buscarse en la antigua religión mediterránea bajo el culto a la deidad Agathós Daimōn.

2. La deidad serpiente de la antigua religión mediterránea

El término griego Agathós Daimōn (ἀγαθός δαίμον) refiere a los significados de “buen espíritu”, “espíritu noble” o “buen destino”.¹ El Agathós Daimōn, fue una deidad multifacética de la antigua religión mediterránea, y conocido desde el siglo IV a. C. en Grecia. Esta deidad fue representada iconográficamente con el símbolo ctónico de la serpiente (símbolo de curación),² que tuvo sus orígenes en la noción de un dios doméstico,³

1. *ἀγαθός* (*agathós*): bueno, valiente, noble, moral, gentil; afortunado, afortunado; útil. *δαίμον*: (*daimōn*): dios, diosa, semidiós; poder divino, deidad; espíritu guardián (genio latín), el destino, la fortuna del alma partida; demonio, espíritu.
2. Otras representaciones de su presencia numinosa se dieron en el arte como la de un joven que lleva una cornucopia y un cuenco en una mano, y una amapola en la otra.
3. Agathós Daimōn igualmente está asociado con Dioniso, por lo que su culto estaba especialmente asociado con el uso adecuado del vino. Era costumbre, como dedicación a Dioniso, realizar pequeñas libaciones de vino sin mezclar, después de las comidas, a las que llamaban Agathodemón o Zeus Soter (salvador), para suplicar al dios que no hiciera nada indecente o que tuviera un deseo demasiado fuerte por beber, y que pudiera recibir de ello todo lo que es noble y saludable. Véase Aristófanes, *Los caballeros*, 85; “échemos un trago [de vino en honor del] Buen Genio”- “πτεῖν [...] ἀγαθοῦ δαίμονος”. En Beocia a Agathós Daimōn se le hacían sacrificios ante la nueva cosecha. Agathós Daimōn tuvo al menos dos templos dedicados a su culto; el primero se ubicó en el camino de Megalópolis a Ménalo en Arcadia, Grecia. El segundo estuvo en Alejandría, donde se dice que Alejandro Magno le construyó un templo, convirtiéndolo en la figura tutelar de la ciudad. En la época romana tardía, Agathós Daimōn fue transliterado al latín como *Agathodemon*, siendo visto como un espíritu compañero y protector

siendo considerado como un intermediario entre los mortales y los dioses. En ese sentido es similar a la figura del *eudaimōn* (εὐδαίμον) o “espíritu de la felicidad”, y opuesto a la figura del *kakodaimōn* (κακοδαίμον), el cacodemonio o “espíritu maligno”.⁴ A la deidad doméstica Agathós Daimōn se le ofrecía una observancia religiosa que se realizaba el segundo día de cada mes lunar, inmediatamente después de la Noumenia, cuando es más probable vislumbrar la luna creciente, siendo la tercera celebración de un trío de observancias mensuales domésticas. En estas fechas la forma de la luna parece tener “dos cuernos”, especialmente durante el poniente. En el “Himno Órfico a Selene”, la luna es descrita como taurokeros, “toro con cuernos”. Así, la luna creciente se asemeja a la cima del *kérykeion* (κερύκειον), el bastón de Hermes (Mercurio), donde las dos serpientes, el Agathós Daimōn (el “espíritu de bondad abundante”) y Agatha Tychē (“buena fortuna”), forman un círculo abierto y un círculo completo, que representa las fases de la luna, los romanos posteriormente embellecieron el *kérykeion* con alas para formar el conocido caduceo de Hermes, el cual porta como heraldo de los dioses y portador de bondad y buena fortuna. Según John Pearn (2011), Agathós Daimōn fue uno de los orígenes para el emblema de Asclepio, representado como la serpiente asociada al Asclepio homérico.

..... tanto de los individuos como de los hogares en los que vivían. Este espíritu residente benigno ocupó un lugar destacado en el arte romano, siendo venerado como protector del hogar en el primer siglo tanto en Pompeya como en Herculano. El motivo *Agathodæmon* también apareció en monedas romanas, como los obolos de bronce de Antonino Pío (138 - 161 d.C.) de las casas de moneda de Alejandría en Egipto. Véase John Pearn (2011) “Agathós Daimōn and the Askleopian serpent” y Andrei Timotin (2012) *La démonologie platonicienne: Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*.

4. En los *Papiros mágicos griegos* (PMG) aparece la siguiente definición: “διαλλάσσει κακοδαίμονος, ἐὰν ὄφθος αὐτῷ χρήστη καὶ ἄγνος” - “se diferencia de un daimōn maligno si lo tratas correctamente y de manera sagrada.” (P XII 16)

Agathós Daimôn como deidad egipcia cobró el estatus de protector de la ciudad de Alejandría ptolemaica, donde logró el sincretismo con deidades como Shai o Šaī (Šaj), Osiris-Amôn, Serapis, y Kamephis.¹ Este Agathós Daimôn del periodo ptolemaico, es muy cercano a la deidad Shai (en griego Psais), como lo demostró el egipólogo Jan Quaegebeur. Ambos son vistos como deidades protectoras, tienen una conexión con las serpientes, se convierten en protectores locales y personales de un hogar o lugar y tienen un vínculo con la idea del destino; aunque las concepciones griegas del destino no son las mismas que las egipcias (Greenbaum, 2015, 83).²

El lexicógrafo griego Filón de Biblos (50-140 d.C) afirmó que los fenicios identificaban a Agathós Daimôn con la deidad egipcia Knēph, la cual posteriormente fue asociada al demiurgo gnóstico. Como deidad de la fortuna y el destino, a Agathós Daimôn se le adoró junto a Isis Thermouthis (Buen Suceso), la cual se le representa como la diosa Isis con cuerpo de serpiente (Ogden, 2013, 159). Un elemento importante en la figura de Agathós Daimôn dentro de este contexto es su interrelación con el mundo de la taumaturgia y los talismanes, algo que tendrá eco posteriormente en el pensamiento esotérico árabe-islámico. Agathós Daimôn, sincretizado con la deidad Serapis, se le representa iconográficamente con los dos cuernos de Amôn, su parte inferior en forma de serpiente y su parte superior con cuatro ojos, teniendo en el cuello un talismán en

1. Kamephis (egipcio Km-atef) se escribe de diversas formas en las fuentes griegas. Según Plutarco, Kneph era honrado en la Tebas egipcia (Luxor) como un dios “no nacido e inmortal”. Kneph está representado por un huevo alado o un globo terráqueo, rodeado de una o más serpientes, también como Amôn en la forma de la serpiente Kematef. Fue sincretizado posteriormente con Serapis. En el texto profético egipcio-helenístico “Oráculo del Alfarero” se identifica a Kneph, o Knephis, con Agathós Daimôn.
2. El faraón Akenatón, al introducir el monoteísmo, dictaminó que Shai era un atributo de Atón, mientras que Ramsés II afirmó ser el señor de Shai (es decir, el señor del destino).

forma de templete. Para esta cosmovisión, todos sus elementos unidos (1 serpiente + 4 ojos + 1 amuleto colgado del cuello + el dios Serapis + 1 par de cuernos) suman 9 (3×3), un número cuadrado y mágico para los pitagórico, y que aquí conformaría un talismán de poder. Dentro de otros sentidos que tiene Agathós Daimôn en la cosmovisión egipcia – helénica están sus referencias a los antepasados familiares, a uno de los grandes ramales que forman el delta del Nilo y a la región astrológica propicia donde Agathós Daimôn es regido por Zeus y Cronos. En la literatura neoplatónica Agathós Daimôn se representa ontológicamente como abstracción de “lo simple”, “lo puro” o “lo único” bajo el término *haplōs* (ἀπλῶς), un término equivalente al término ontológico árabe *al-basīt* (بسط) utilizado para traducirlo, por mediación del vocablo siriaco *pešat* (پست), en las obras filosóficas griegas llegadas al ámbito árabe-islámico (Cruz, 2023, 60). El filósofo neoplatónico sirio Damascio (458 – 538) en su texto *Dificultades y soluciones de los principios primeros* (Pr.) expone esta noción ontológica sobre Agathós Daimôn: “El intelecto simple [...] engendra [...] pero en el (intelecto) del Buen Espíritu” - “ο ἀπλῶς νοῦς [...] ἀπογεννᾷ [...] τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸν (νοῦν) τοῦ ἀγαθοῦ δαιμόνος” (Pr. 95, en Timotin, 2012). Se aprecia entonces en Agathós Daimôn una polivalencia de significados, simbologías, representaciones numinosas e iconográficas por medio de su sincretismo en los diversos nichos religiosos del contexto mediterráneo antiguo. Sobre esta trasformación sincrética de la deidad expresa João Pedro Feliciano:

Agathós Daimôn fue adorado tanto en la religión griega como en la romana, representado como una serpiente en los santuarios y lararios romanos, y honrado como presagio de suerte entre los griegos. Sin embargo, su forma más desarrollada floreció en el Egipto ptolemaico y romano, donde Agathós Daimôn se convirtió en una deidad

exaltada, mucho más allá del estatus de un dios doméstico, y se asoció con Šaī y Kematef, los dioses creadores egipcios, que eran representados de manera similar como serpientes en la iconografía existente, además de adquirir atributos solares y fusionarse con Prē y Helios como resultado de las últimas innovaciones teológicas egipcias. Esta nueva deidad sincrética es una figura central de los *Papiros mágicos griegos*, en los que abundan numerosos rituales, oraciones y material teológico directamente relacionado con el Agathós Daimōn. (2016, 171)

Para comprender el fenómeno del Agathós Daimōn dentro del sistema de creencias de la antigua religión mediterránea, y relacionarlo con el Agathodaimon llegado a las traducciones al árabe, es necesario analizar las seis premisas básicas expuestas por la investigadora Elani Temperance (2013) para el significado de esta deidad en su origen dentro la religión griega:

- El Agathós Daimōn como un dios menor (o entidad semidivina), consorte de la diosa menor Agathe Tyche (Ἀγαθὴ Τύχη) o “Buena Fortuna” (la equivalencia egipcia ptolemaica de esta unión está en las figuras de Agathós Daimōn/Osiris-Serapis y Agathe Tyche/Isis Thermouthis).
- El Agathós Daimōn como un epíteto de Zeus, como advocación al dador de hospitalidad y la amabilidad del dios, es decir, Zeus *Kthēsios* (Κητσίος) y Zeus *Melichios* (μειλίχιος) [véase Ogden, 2013, 284-309].¹

1. El historiador y geógrafo griego Pausanias (c. 110-180) asumió en su *Descripción de Grecia* que el nombre Agathós Daimōn era un epíteto de Zeus. En esta forma vinculada a una divinidad suprema se encuentra en los *Papiros mágicos griegos* (PMG). El investigador Muñoz Delgado en su *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos* (2001) traduce del papiro XII -135: “Demon Bueno, cuyo poder en el mayor entre los dioses, escúchame” (Ἀγαθὲ Δαίμον, οὐ κράτος μέγιστόν ἔστιν ἐν θεοῖς, ἐπάκουοντος μου), también en el papiro XXI -7 como: “tú eres el Demon Bueno, el señor” (σὺ εἶ Αγαθὸς] Δαίμων, οὐ κύριος). Como

- El Agathós Daimōn como un daimōn (δαίμον) de la fertilidad, ligado a la cosecha y la prosperidad de la agricultura, en específico los campos de cereales y viñedos (con vinculación a Dioniso).
- El Agathós Daimōn como un espíritu guardián personal, ligado a la persona, a la familia y al conjunto de bienes y personas u *oikos* (οἶκος).
- El Agathós Daimōn como la personificación de la conciencia de una persona, o incluso su musa.²
- El Agathós Daimōn como deidad vinculada a Hermes Cótico o *Khthonius* (χθόνιος), el psicopompo (ψυχοπομπός) o guía de las almas en el inframundo.

Es en la sexta premisa donde hallamos la vinculación de la deidad griega con el Agathodaimon árabe. La relación con el dios Hermes (el Mercurio romano), en especial

..... deidad vinculada a Helios en el papiro IV-1607 aparece: “ven a mí, el que surge desde los cuatro vientos, el propicio Demon Bueno” (δεῦρο μοι, οἱ ἀνατέλλων ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, οἱ ἡλιάρος Ἀγαθὸς Δαίμον), también en el XXXIV-216: “yo te saludo, Demon Bueno del cosmos” (χαῖρε μοι ... οἱ Ἀγαθὸς Δαίμων τοῦ κόσμου) y en el I-27: “ven a mí, agricultor bueno, Demon Bueno” (ήρκε μοι, ἀγρικὲ γεωργέ, Ἀγαθὸς Δαίμον). Como parte de la divinidad máxima se menciona a Agathos Daimōn en los papiros XIII-772 y LXI - 8 como: “el agua que te rodea es el Buen Demon” (τὸ δὲ περὶ στέγη ὄν οὖντος οἱ Ἀγαθὸς Δαίμον) - “no eres aceite, sino sudor del Demon Bueno” (οὐκ εἶ δὲ ἔλαιον ν, ἀλλὰ ιδρώς τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος). El Agathos Daimōn hace una famosa aparición en *El oráculo del alfarero*. Este relato tardío cae dentro del género de la literatura apocalíptica, y de la cual solo existe una versión griega, en papiros de los siglos II y III d. C., pero las alusiones internas la datan en torno al año 130 a. C. Aquí se cuenta la profecía de un alfarero sobre la destrucción de Alejandría y el regreso de su Agathos Daimōn a Menfis (su perspectiva es fuertemente antigriega). Véase Muñoz Delgado (2001) *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, y la introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez y María Dolores Sánchez Romero (1987) en *Textos de magia en papiros griegos*.

2. En cuanto a que Agathós Daimōn sea un espíritu guardián personal o la personificación de la conciencia de una persona o incluso su musa, esta idea parece ser una evolución neoplatónica de los daimones clásicos de Hesíodo, popularizados por Sócrates (y sus seguidores), quien describió su *daimōn* personal, en su juicio, como una pequeña voz que le habla y le advierte que se abstenga de ciertas acciones (Platón, *Apología*, 31d).

con la advocación de Hermes Ctónico, expresa la relación con el conocimiento de lo oculto, la magia y del inframundo. De igual modo, se da la correlación con el emblema telúrico de la serpiente que tendrá un rol importante en el sincretismo del contexto egipcio ptolemaico, aunque la serpiente ya era un símbolo primordial de la cosmología tebana. Dentro de los *Papiros mágicos griegos* (*PGM*), en el papiro XIV-8, aparece un conjuro donde se relaciona a Agathós Daimōn con la serpiente: “Te conjuro por el que está sentado sobre la cabeza de cola de serpiente del Agathós Daimōn todopoderoso” - (ἐξօρκίω σε κατὰ τοῦ ... καθημένου ἐπὶ τῆς ἀκροναίας κεφαλῆς τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος παντοκράτορος). Las representaciones de Agathós Daimōn como una sierpe con el rostro de Osiris-Serapis o como una serpiente frente a un altar ceremonial con fuego son comunes en los bajos relieves de Alejandría y en los frescos de Pompeya. Dentro de esta iconografía se conserva una estatua egipcia (siglo I d.C.) en el museo arqueológico de la Universidad de Ámsterdam donde se representa al dios Thot como un babuino con una serpiente en la cabeza y un ibis a sus pies (el babuino y el ibis representan el carácter bipartito de Thot de intelecto-inteligencia). Algunos investigadores creen que esta estatua podría ser una representación de la genealogía de la sabiduría divina, siendo Agathós Daimōn, en la forma de sierpe, el estado de saber superior que desciende hasta Thot en su forma de babuino (intelecto) y que finalmente termina en el ibis (inteligencia). Thot en la forma de ibis (percepción correcta) sería la representación de Hermes Trismegisto como el maestro humano. Esta representación de Agathós Daimōn como punto de inicio de la genealogía de la sabiduría divina es un elemento que tendrá gran importancia en la corriente hermética y su doxografía.

Un punto interesante está dentro de escuelas filosófico-espirituales, tal como el pitagorismo, en las que se desarrolla

una idea de la demonología que escapa a la noción del *daimōn* vinculado a la comunidad agrícola, al culto doméstico, los sueños, y las enfermedades. Marcel Detienne en su texto de 1963 *La Notion de Daïmon dans le pythagorisme ancien*, expresa que término *daimōn* en el pitagorismo no sólo designó la porción de lo divino que el hombre lleva dentro de sí mismo y al ser divino que reside en el hombre, sino que puede tener un significado escatológico (presente también en Hesíodo). Existe la creencia pitagórica, presente en el *Pythagoricorum fragmenta de daemonibus*, según la cual el alma virtuosa se convierte en un *daimōn* bueno y lleno de amor por los hombres. Ya no se trata de tener un *agathós daimōn*, sino el que, mediante la práctica de la virtud, convertirse en uno, ya sea después de la muerte o durante la vida. Pitágoras, dentro de la doxografía de sus discípulos, es el ejemplo más perfecto de ese tipo de transformación en *agathós daimōn*, inferior a los dioses y superior a los hombres, que desciende a la tierra para intervenir en los asuntos humanos y salvar a la raza de los hombres (Detienne, 2021). Esto deja un antecedente en la evolución futura de la deidad sierpe en el maestro taumaturgo y profeta, lo cual representa una especie de salto del pensamiento religioso al pensamiento filosófico.

Agathosdaimon en el hermetismo egipcio-helénico y la doxografía bizantina

Es el contexto del hermetismo donde la figura de Agathodaimon irá pasando de ser un *daimōn* a representar al sacerdote-sabio de la antigüedad, aunque en algunos textos neoplatónicos todavía conserve su estatus de deidad. Sobre la doctrina hermética (έρματικὰς δόξας) existe un valioso grupo de investigaciones contemporáneas,¹ al igual de

1. Véanse, por ejemplo: Garth Fowden (1993), *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late*

poder contatarse varias traducciones críticas del *Corpus Hermeticum* y de los *Hermética* en general.¹ Todas son de gran referencia para profundizar en este tema.

En cuanto a la figura de Agathodaimon en la tradición hermética, este fue visto como un maestro antiguo, siendo aquel que enseñó a Osiris y, sobre todo, el que educó en la sabiduría secreta a Hermes. En esta narrativa, Agathodaimon ostenta siempre el rol de maestro y nunca el de discípulo. Este será el sentido pedagógico que dará la doxografía bizantina a las figuras de Hermes y Agathodaimon (doxografía que cumplirá un rol importante en la que se realizará posteriormente en el contexto islámico). Aquí cumple un rol importante el alegato del cronista y monje bizantino Jorge Sincelejo [Georgius Syncellus – Geōrgios Synkellos] (m. 810), en el texto *Ecloga chronographica* (*Ekloguē Cronografías*), el cual se apoya en el informe del historiador y sacerdote egipcio Manetón de Sebennitos (n. siglo III a. C.). Sincelejo proporciona una carta, supuestamente

Pagan Mind; Anna Van den Kerchove (2012), *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*; Jacob Slavenburg (2012), *The Hermetic Link from Secret Tradition to Modern Thought*; Christian H. Bull (2018), *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom* y Wouter J. Hanegraaff (2022). *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*.

1. Véanse *Textos Gnósticos. Biblioteca De Nag Hammadi I* (1997), los textos herméticos “Discurso sobre la Ogdádica y la Enéada”, “Asclepio” y “La Oración de Acción de Gracias”, traducción y notas de Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, Fernando Bermejo y Alberto Quevedo; *Textos herméticos* (1999), con introducción, traducción y notas de Xavier Renau Nebot; *Corpus Hermeticum* (2005) una edición crítica en griego, latín y copto, con la traducción al italiano de la introducción y comentario de la edición de Nock-Festugière y la edición de los textos herméticos coptos de I. Ramelli; *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies* (2018), con introducción, traducción y notas de M. David Litwa y *Acerca de los seis principios de las cosas. Un sistema medieval del universo* (2019), con introducción, traducción y notas de Francisco Bastitta, Valeria Buffon y Cecilia Rusconi.

escrita por Manetón, a Ptolomeo II Filadelfo, y la antepone con una nota explicativa sobre la sucesión de los diferentes Hermes egipcios (Torgerson, 2022). Menetón y Sincelejo pautaron la cronología para futuras interpretaciones, con énfasis en lo referido a la cadena de enseñanza entre Agathodaimon y Hermes:

ἐκ τῶν [. . .] στηλῶν ιερᾶ [. . .] διαλέκτω καὶ ιερογραφικοῖς γράμμασι κεχαρακτηρισμένων ὑπὸ Θῶθ τοῦ πρώτου Ἐρμοῦ καὶ ἐρμηνευθεισῶν μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐκ τῆς ιερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν γράμμασιν ιερογλυφικοῖς καὶ ἀποτεθέντων ἐν βίβλοις ὑπὸ τοῦ Ἀγαθοδαίμονος νιοῦ τοῦ δευτέρου Ἐρμοῦ, πατρὸς δὲ τοῦ Τᾶτ ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ιερῶν Αἰγύπτου [. . .] ιερὰ βιβλία γραφέντα ὑπὸ τοῦ προπάτορος τρισμεγίστου Ἐρμοῦ κτλ.

Las estelas grabadas en lengua sagrada y en caracteres “hierográficos” por Thot el primer Hermes y traducidos, después del cataclismo, de la lengua sagrada {a la lengua griega} con caracteres “jeroglíficos” y consignados, por el hijo de Agathodaimon, el segundo Hermes, padre de Tât, en libros (= ¿papiro?) (colocados?) en los santuarios interiores de los templos de Egipto [...]. Los libros sagrados escritos por el antepasado Hermes Trismegisto, etc. (Menetón, 1904, 208)

De lo anterior, a pesar la dificultad de traducción que posee el fragmento,² el cual

2. En la discusión de este pasaje, W. Scott, en su *Hermetica* (III, 492) señaló las rupturas manifiestas de continuidad después de “χρηματίσας” (finales de 1.4) y después de “Αἰγύπτου” (finales de 1.12). Si se cortan las ocho líneas intermedias (ἐκ τῶν... Αἰγύπτου), la frase transcurre sin problemas. Scott sugirió que estas ocho líneas originalmente estaban en la carta de Manetón después de “ἄ ἔμαθον”. Incluso con esta inserción todavía queda un vacío antes de “ιερὰ βιβλία”, pero aparte de esa laguna, el conjunto se vuelve inteligible. Christian H. Bull (2018) explica la necesidad de modificar la traducción para convertir al segundo Hermes en hijo de Agathodaimon, no al revés, como lo demuestra la colocación del artículo.

es sujeto a ser modificado (Christian H. Bull, 2018, 48), puede suponerse que Agathodaimón era parte de un linaje surgido de Hermes-Thot (el Primer Hermes). Agathodaimón recibió las doctrinas secretas y las inscribió en la sagrada lengua sobre estelas en letras jeroglíficas, después del diluvio fueron traducidas de la lengua sagrada a la lengua común por el hijo de Agathodaimón (el segundo Hermes) y padre de Tāt. Esto coincide con la figura de Agathodaimón en su representación islámica de Set (Šīt), ya que en algunas doxografías árabes Šīt, como patriarca antediluviano, es el receptor de escrituras o Ley de Dios a la humanidad de manos de Adán (Ādam). Se dice que estas escrituras son las “primeras escrituras” (*as-suḥufi al-‘ūlā*) mencionadas en el Corán 87:18. El historiador y exégeta medieval al-Ṭabarī (839 - 923) dice que Šīt enterró a Ādam con los textos secretos en su tumba. Šīt es poseedor de varios tipos de sabiduría: el conocimiento del tiempo, la profecía del futuro Gran Diluvio y la inspiración sobre los métodos de oración nocturna.¹

Volviendo al fragmento de Menetón citado por Sincelo, algunos de sus comentaristas afirman que el mismo Hermes es quien desciende tres veces a la tierra como intelecto, que es una de las tres potencias inefables del hermetismo. El mismo Menetón en su *Aigyptiaka (Historia de Egipto)* establece otra genealogía mítica donde Agathodaimón (Αγαθοδαίμων) ocupa un tercer lugar posterior a Hefesto (Ptah) y Helios (Ra) en la lista de los reyes divinos de Egipto (1964, 14).

1. Para la tradición cabalística judía Set (Šīt) como el “ancestro de todas las generaciones de *tzadikim* o justos” (Zohar, 1:36 b). El historiador judío Flavio Josefo se refiere a Set como virtuoso y de excelente carácter e informa que sus descendientes inventaron la sabiduría de los cuerpos celestes y construyeron los “pilares de los hijos de Set”, dos pilares inscritos con muchos descubrimientos e invenciones científicas, sobre todo en astronomía (*Antigüedades judías*, Capítulo II, sección 3). En las dos visiones judías sobre Set coinciden el sentido de la virtud y lo bueno, que se relaciona al *agathós* griego que refiere nobleza y bondad.

El hermetista André-Jean Festugière a través de la nota de Sincelo afirma una genealogía en la que un Hermes mayor (que tal vez sea el dios Thot) engendra a Agathodaimón, que es el padre del Hermes más joven, llamado Trismegisto, quien a su vez es el padre de Tāt. El padre de Hermes era Agathodaimón, pero a menudo el nombre “padre” también se usaba para un guía espiritual; al igual que se usaba “hijo” o “hija” para los estudiantes espirituales. Quizás en el caso de Hermes Trismegisto, Agathodaimón pueda ser a la vez su padre y su guía espiritual. Según este texto habría al menos dos Hermes; el primero es Thot y el segundo el apodado Hermes Trismegisto. Si hay que traducir “τὸν προπάτορος τρισμεγίστου Ἐρμοῦ” por “el antepasado Hermes Trismegisto” y no por “el antepasado de Hermes Trismegisto” – en este último caso dicho Hermes sería el segundo o incluso un tercer Hermes. Si se adopta la traducción propuesta anteriormente para “τὸν Ἀγαθοδαίμονος [...] τὸν Τāτ”, la genealogía propuesta no correspondería a lo que se lee en los tratados herméticos donde Hermes Trismegisto es instruido por el “Buen Demiōn” en *Corpus hermeticum XII* y enseña a Tāt como su hijo. Si, por el contrario, se adopta la traducción “por el hijo de Agathodaimón, el segundo Hermes y padre de Tāt”, el Hermes Trismegisto de los tratados corresponde a este segundo Hermes (Kerchove, 2012, 27).

El doxógrafo antiguo Isidoro usa el término Trismegisto o “grande, grande y grandísimo para describir la grandeza de Agathodaimón. Sólo más tarde se aplica el título trismegisto al Hermes “tres veces mayor”. Cirilo de Alejandría (376 / 78 - 444) en su texto *Contra Julianus*, cita un “Discurso de Asclepio” en el que Osiris se dirige al “Buen Daimōn más grande” (*megistre Agathós Daimōn*) y lo llama también “*trimegiste Agathós Daimōn*” (tres veces grande). Cirilo también atribuye el logos a Agathodaimón. Se aprecia en el *Corpus Hermeticum XII* como el gran Hermes Trismegisto parece hablar del tres

veces grande Agathodaimon como su propio maestro espiritual. La descripción puede ser más significativa de lo que se pensaba anteriormente:

“él solo (...) como Dios primogénito [*hōs prōtogenos theos*] verdaderamente contempló el Todo y habló palabras divinas [*to panta katidōn theious logous ephthegxato*].” (Capítulo XII, 8)

Agathodaimon hablaba a menudo de la unidad noética del todo, pero, para profundo pesar de Hermes, nunca puso sus palabras por escrito. Así, el autor anónimo de este tratado lo presenta como un ser humano a quien conocía, cuyas palabras tenían una gran autoridad, pero que presumiblemente ya no está vivo. La formulación “Dios primogénito” sugiere que Hermes pensó en Agathodaimon como el primer ser humano en renacer divino y “convertirse en el *aiōn*”, obteniendo así la capacidad de ver todas las cosas tal como aparecen en la propia imaginación incorpórea de Dios (es decir, “contemplar verdaderamente el Todo”). Esto convertiría a Agathodaimon en el predecesor tanto de Hermes como de Tāt, un modelo ideal de realización espiritual. Agathodaimon posiblemente sería el elegido para ser el fundador original y primer heraldo de la comunidad hermética. En fuentes antiguas también se logra encontrar la intrigante referencia a “los adeptos de Agathodaimon” (οἱ Ἀγαθοδαιμονῖται), algo que recuerda al posterior movimiento gnóstico, con pensamiento neoplatónico-iranio, de los seguidores de Set o setianos (II –III d.C.), que tenían su guía en la lectura del *Evangelio de los Egipcios* (dentro de los Manuscritos de Nag Hammadi) y en la doctrina de Set como el *aiōn* y salvador celestial-terreno de su simiente. Los setianos serán mencionados posteriormente, con una connotación negativa, en la obra *La agricultura nabatea (al-Filāha an-Nabātiyya)* de Ibn Wahšiyya (m. 930), una obra de agricultura, astronomía y magia,

donde la figura de Set (Agathodaimon) será muy abordada (Hämeen-Anttila, 2006).

Ya con la eclosión de las escuelas místicas en el siglo II d.C. (neopitagorismo - gnosticismo) y la adopción en los textos herméticos de un estilo dialógico y de instrucción que miran a la tradición griega, los hermetistas filosóficos tardíos ponen en las enseñanzas Agathodaimon doctrinas de Heráclito de Éfeso (Fowden, 1993, 34). Debido a esto la doctrina heraclítea de la temporalidad divina de Aiōn (Αἰών)¹ se interrelacionó con la potestad de Agathodaimon como deidad egipcio-helenística afín a Aiōn. En el papiro mágico griego IV-3169 se da la siguiente imprecación: “Sí, tú que gobiernas la esperanza, Aiōn (Αἰών) dador de riquezas, sagrado Agathodaimon, cumple todos los favores” [ναί, κυριεύων ἐλπίδος, πλουτοδότα Αἰών, ιερὴ Ἀγαθὴ Δαιμόν, τέλει πάσας χάριτας] (M. Delgado, 2001). Este tipo de invocaciones a Agathodaimon son visibles también en el *Corpus Hermeticum*, como es en el caso de los *Poimandres* donde se puede constatar nuevamente su asimilación neoplatónica por medio del término *noūs* (νοῦς): “[...] pide a Agathodaimon; entra en mi mente (*noūs*) y mi razón [...] y cumple todos los deseos que albergo en mi alma” (*Hermetica*, 1924, Vol. I).

Queda ahora distinguir otra arista de Agathodaimon, esta vez desde una posición más oriental y cercana a la que asumirá el hermetismo árabe-islámico posterior y los doxógrafos de dicho contexto.

1. Agathodaimon en el hermetismo iranio, armenio y sabeo-harraniano

1. Refiere al oracular fragmento (B52) de Heráclito: “Αἰών παῖς ἐστι παῖδον, πεσεῖον; παιδὸς ἡ βασιλείη” (Αἰών παῖς ἐστι παῖδων, πεσεῖον παιδὸς ἡ βασιλείη.). Sus traducciones - e interpretaciones - son múltiples, aunque se puede asumir como: “Aiōn [el Eterno] es un niño jugando [moviendo fichas en un tablero de juego]. El reino es del niño” (Leibovich, 1994, 98).

a. Contexto iraní

El hermetismo en el contexto iraní y el reconocimiento de la figura mítica de Agathodaimón en Persia tiene su conformación a partir de las campañas bélicas de Macedonia en Asia (331 -323 a. C.). Alejandro Magno tuvo cercanía al culto a Agathós Daimón en Alejandría y, según algunos doxógrafos, a las enseñanzas herméticas de su tiempo. Se sabe que dentro de sus expedicionarios al Asia se encontraban filósofos, matemáticos y eruditos, muchos de los cuales tenían una práctica hermética. Esto pudo haber sido uno de las vías de llegada del hermetismo a Persia, el cual tiene mayor visibilidad en el período de la dinastía sasánida (desde 224 d. C) por mediación del idioma pahlavi o persa medio. Se han encontrado este idioma inscripciones con referencias a Hermes, sobre todo en cuencos mágicos con frases como “estoy vestido con el manto de Hermes” o “Hermes el gran señor”, los cuales guardan mucha relación con los papiros mágicos griegos.

Hay registro de una amplia literatura hermética en persa medio, incluso se especuló sobre como el emperador sasánida Sapor I (215-272) había ordenado la traducción al idioma pahlavi del *Corpus Hermeticum*, siendo que muchos relatos de los doxógrafos árabes partieran de esta narrativa para validar la existencia de un conjunto de obras de Hermes en persa medio. En el mismo período del reinado de Sapor I, el reformador religioso Mānī (aprox. 216 - 527) legitimaba su doctrina maniquea por medio de una cadena espiritual de luminosos antepasados que llegaban hasta Hermes bajo la forma de Enoc, por lo que a él se le debe la equivalencia entre 'Idrīs (Enoc) y Hermes.

En cuanto al contexto hermético iraní y Agathodaimón, éste estuvo sujeto a una serie de asimilaciones y sincretismos con deidades de la religión mazdeísta, algo que fue registrado por los doxógrafos griegos. El historiador griego Diodoro Sículo (90- 30 a.

C.) afirma que Agathós Daimón le dio las leyes a Zaratustra, una afirmación que también se menciona en un escolio de Alcibiades Clíniás Escambónidas (450 - 404 a. C.). Diodoro Sículo lo expresa de este modo:

Así se registra entre los arrianos que Zaratustra afirmaba que el Buen Espíritu [ἀγαθὸς δαίμων] le dio sus leyes. Entre el pueblo conocido como los getas (Tracia), los cuales se declaraban como inmortales, Zalmoxis [Ζάλμοξις] afirmó lo mismo de su diosa referencial Hestia. Y entre los judíos, Moisés remitió sus leyes al dios que es invocado como Iao [ο Ιαο (Ιαο), forma griega del tetragrámaton YHVH (יְהוָה)]. (Greenbaum, 2015, 161)

El escolio de Alcibiades reafirma lo anterior en los siguientes términos:

Ζωροάστρης ἀρχαιότερος ἐξακισχλίοις ἔτεσιν ἦ λέγεται Πλάτωνος· ὃν οἱ μὲν Ἔληνα, οἱ δὲ τῶν ἐκ τῆς ὑπὲρ τὴν μεγάλην θάλασσαν ἡπείρου ὄρμωμένων φασίν, πᾶσάν τε σοφίαν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος ἐκμαθεῖν, τουτέστιν ἐπιτυχοῦς νοήματος.

Se dice que Zaratustra era seis mil años mayor que Platón. Algunos dicen que era de Grecia, pero otros [afirman] que era descendiente de aquellos que se originaron en la tierra de más allá del gran mar, y que aprendió toda la sabiduría del Agathós Daimón, es decir, “el pensamiento próspero”. (Idem.)

Henry Corbin, basándose en esta doxografía griega, expresó que Zaratustra se había iniciado directamente en la sabiduría por mediación de Agathodaimón, el cual él reconoce como una figura homóloga a la deidad iranía Daēnā (“lo que es visto”), el Yo celestial, el *Animus caelstis* y el Aiōn (Corbin, 2005, 57). En los *Gathas* Daēnā denota “visión, conciencia, individualidad”, y en el *Avesta* Daēnā expresa el sentido de “camino de la luz” (*daē* = luz / nā

= camino de). También encierra el significado de “conciencia” como una de las cinco facultades espirituales, junto con *axw* “fuerza vital”, *baodah* “percepción”, *urvan* “alma” y *fravaši* “el eterno y celestial tutelar de los seres materiales” (Ālīhānī, 2023, 47). Daēnā no es sólo sabiduría divina sino también su emanación como sabiduría humana innata (*āsn-xrad*), un principio con implicaciones de largo alcance, ya que todo conocimiento beneficioso cae necesariamente dentro del alcance de Daēnā. Al igual que el Agathós Daimōn ctónico de la religión mediterránea, Daēnā actúa de psicopompo de las almas puras y de las condenadas. En la doctrina filosófica del *Hikma fahlawī* o sabiduría iranía antigua, a la cual dará continuidad Suhrawardī, Daēnā representa la intuición de lo oculto representado con la expresión “*chešm-e del*” u “ojo del corazón” (Ālīhānī, 2023, 49). De esta forma Agathodaimōn se interrelaciona y sincrética con una deidad del saber secreto iranio.

Una relación curiosa entre el Agathós Daimōn de la tradición egipcia con la tradición mazdeísta está en práctica de los taumaturgos persas, donde destaca la figura del legendario mago del periodo aqueménida Ostanes [**(H)uštānā*], del cual Filón de Biblos narró que tenía un culto a una deidad en forma de serpiente, y Sinesio el alquimista o el pseudo-Demócrito (s. I d.C.), cuenta como habría obtenido su conocimiento por mediación de Ostanes el Mago, relatando igualmente su descubrimiento de textos que contienen sabiduría ancestral (*topos* que dará lugar al mito de la *Tabla Hermética Esmeralda - Tabula Smaragdina* (*Sirr al-halīqa*) - como un antiguo conocimiento de Agathodaimōn y Hermes en idioma persa perdido en Egipto). Otra figura heredera de esta tradición mágica persa es el alquimista griego Zósimo de Panópolis (finales del siglo III), que, en su supuesta obra traducida al árabe *Muṣṭafā as-ṣuwar*, expone las lecciones a su discípulo Teosebia

de la doctrina química griega, es decir, la de sus fundadores Demócrito, Ostanes, Hermes, Agathodaimōn y María la judía (Lacaze, 2018, 335). Es en un fragmento de *Muṣṭafā as-ṣuwar* donde se describe a un Agathodaimōn alquimista:

Agathodaimōn [...] dijo: “Moler y cocer, moler y cocer, repítelo, no seas impaciente, y repítelo”. Porque el trabajo en estas cosas al comienzo de la mezcla, la cocción, el remojo, el tostado, el calentamiento, el blanqueamiento, el machacado, el soflamado, la vaporización, la oxidación y el teñido es uno. Si Agathodaimōn hubiera sabido que un golpe, una cocción y un remojo serían suficientes, no habría repetido lo que dijo. Sin embargo, repitió la frase “moler y cocer” (para que) lo cocieran muchas veces sin perder la paciencia y para disimularlo de quienes no conocían estos nombres. (*Corpus Alchemicum Arabicum*, 2007, Vol. II-1, 149)

Aquí se ve una síntesis de referencias que termina sustentando al modelo griego del hermetismo (la vía de instrucción y diálogo). En un fragmento del texto maniqueo “El himno de la perla” (el gnóstico *Himno del Apóstol Judas Tomás*) se refiere a Partia (Irán) como origen de la sabiduría egipcia (un conocimiento persa perdido en Egipto), la cual representada como una perla custodiada en Egipto por una serpiente. Este texto cuenta como un príncipe parto debe realizar la búsqueda de la perla, y allí encontrará a su hermano gemelo (símbolo maniqueo) heredando juntos su reino. La serpiente aquí representa la repetición, la reencarnación, la transformación y el conocimiento -sabiduría adquirido en la materia.

Será en el contexto armenio donde se encontrará un referente a Agathodaimōn menos dependiente del modelo griego y más fiel al modelo hermético egipcio.

b. Contexto armenio

Por otro lado, la figura de Agathodaimōn en el ámbito armenio posee un estrecho vínculo con el contexto iranio. El hermetismo armenio tiene su centralidad en la colección de aforismos en lengua armenia titulado “*Las definiciones de [Hermes] Trismegisto a Asclepio*” - *Trismegisti sahmanumnera Asklepiosin* (Աշմառան Ասկլեպիոսի Տրիմեցիստի Սահմանուրի), siendo tal vez el texto hermético más antiguo del que se tenga registro (s. I d. C.). El argumento principal para esta datación temprana es el hecho de que algunos de sus aforismos se citan en múltiples obras herméticas griegas independientes. El armenólogo y experto en literatura hermética Jean-Pierre Mahé, en su obra *Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes* (1982), expresa que estos aforismos siguen un modelo egipcio (sentencias, no diálogos) y contienen el núcleo de las enseñanzas que se encuentran en la hermética religioso-filosófica griega posterior.¹

Es por ello que los armenios pre-cristianos tuvieron un conocimiento de las doctrinas de Hermes (Աշմառան) permeadas de elementos iranios como el culto solar la adoración del Gran Espíritu Ār o Āreg (Ար) que se consideraba encarnado en el sol, el culto a las deidades Ānāhīt (Անահիտ), Ārāmāzd (Արամազդ) y Mītrā o Mihran (Միրան), y adherencia flexible a las enseñanzas esotéricas

1. *Las definiciones del Trismegisto a Asclepio* se componen de varios apartados. El primero incluía citas del historiador armenio Eghishe (Եղիսէ), o Yeghishe Vardapet (410 – 475), de otras obras más antiguas que incluían las definiciones sagradas de la tradición de sabiduría hermética, incluido un libro armenio llamado *Yacaxapatum Cark* (en armenio, *Discursos frecuentemente repetidos*), escrito en algún momento entre los siglos V y VII d.C., sobre el tema de la moral y la estética armenias. *Las definiciones del Trismegisto* también se compone de las obras periféricas de Anania Shirakatsi - Anania Շիրակաց (Անանիա Շիրակաց) - polímatha y filósofo pitagórico armenio (610-685), así como también de sermones e ilustraciones grabadas presumiblemente basados en un conjunto de textos más antiguos y desconocidos.

de Zoroastro o Zaraθuštra (Զրաթուշտ) y Mānī (Մանի). Dentro de estas enseñanzas se encontraba las de Agathodaimōn Trismegisto (Աշմառան Տրիմեցիստ), las cuales son un repaso a la teúrgia y al pensamiento esotérico.

Otro elemento importante está en lo que expresan Christian Thrué Djurslev y Daniel Ogden en su valiosa investigación “*Alexander, Agathoi Daimones, Argives and Armenians*” (2018). En la misma se estudia una curiosa relación entre el folclor armenio y la tradición egipcia-alejandrina, la cual consiste en la práctica los armenios de dirigirse a las serpientes domésticas *solortuk* (Սօլօրտէք) como “armenias” y de los alejandrinos de tratar a sus serpientes domésticas (*agathós daimōn*) como “argivas” o naturales de Argos (Djurslev – Ogden, 2018, 15). Agathós Daimōn tiene su centralidad dentro del mito fundacional de la ciudad de Alejandría, donde se le consagró uno de sus dos templos conocidos. En el *Romance de Alejandro* (338 d. C) atribuido al Pseudo-Calistenes y llevado al persa como *Iskandernāme* (*Eskandar-Nāme*), se informa que los trabajadores fueron asustados por una serpiente durante la construcción de Alejandría. Alejandro Magno ordenó matar a la serpiente y construir un santuario en el lugar. Una vez que se completó el santuario, se dice que muchas serpientes aparecieron y se infiltraron en las casas de las cercanías al templo. Se narra que estas serpientes fueron adoradas como “buenos espíritus”. Esto evidencia una práctica armenia del culto a Agathós Daimōn como deidad tutelar del hogar, dándose así una doble impronta egipcia en Armenia: la del culto a Agathós Daimōn en el rol deidad benéfica, y la del Agathodaimōn de la tradición hermética en el rol de maestro espiritual.

En lo correspondiente al Agathodaimōn de la hermética iranía – armenia, el mismo tendrá su eco semítico en la región de Harrān, un espacio fundamental para la presentación de esta mítica figura a la doxografía árabe-islámica.

c. Contexto sabeo-harraniano

La antigua ciudad de Harrān (Harrān) - en latín *Carrhae* -, situada en el límite de la actual Turquía y Siria, posee una larga data que se extiende desde el período mesopotámico, formando parte de la historia y geografía bíblica (Génesis 11: 31). Harrān fue testigo en la antigüedad y la Edad Media de una serie de dominaciones desde la hitita (siglo XIV a. C.) hasta la árabe (640 d. C.). El siglo anterior a la invasión árabe, habían establecido en esta ciudad los filósofos neoplatónicos Damasco el Diádoco, Simplicio de Cilicia, Prisciano de Lidia, Eulamio de Frigia, Hermias de Fenicia, Diógenes de Fenicia e Isidoro de Gaza. Los siete filósofos se habían exiliado en la Persia de Cosroes I después del cierre de la Academia de Atenas por Justiniano I (529), pero al firmarse un tratado de paz entre Cosroes I y Justiniano I (532) los filósofos se trasladaron a la ciudad de Harrān cercana a la frontera persa. La elección de esta ciudad tal vez se debió a la actividad intelectual que se desarrollaba en la misma, ya que Harrān asumió el hermetismo persa y lo integró dentro de la tradición semítica de los que los árabes llamarán sabeos-harranianos. En esta región se conocía el tratado I del *Corpus Hermeticum*, el *Poimandres*, y el hermetismo es visible hasta en la comunidad cristiana como lo muestra Tawadrūs Abū Qurrah (Teodoro Abucara) el obispo calcedonio de Harrān (s. IX), el cual narra la creencia en Hermes. Por ello, este contexto brindó a los pensadores árabe-islámicos el encuentro con un neoplatonismo académico y un hermetismo persa revestido con la doctrina astrológica y taumatúrgica (*needed* - *needed*) de los sabeos-harranianos o caldeos-harranianos. □

Es dentro de dicha cosmovisión donde se da el mayor punto de contacto entre el Agathós Daimōn de la tradición mediterránea y el hermetismo alejandrino - iraní con el Agathodaimōn (Āgātādīmūn) árabe. Las figuras de Agathodaimōn y Hermes bajo la óptica harraniana tienen un fuerte vínculo

astrológico. De hecho, en la lengua siriaca hablada por los habitantes de Harrān, el nombre Hermes o *Hermēs* (Ἡρμῆς) refiere tanto al profeta como al planeta Mercurio (también en la forma *nābō* - نَبَّوْ). Debido a esto, buena parte del impacto que tuvieron las figuras de Agathodaimōn y Hermes dentro de la doxografía islámica se debió a la lectura que realizaron los eruditos islámicos de las doctrinas y ritos sabeos, interesados en gran medida por la implicación que posee el tema de lo sabeo o *as-Śābi'ūn* (الصَّابِئُونَ) en el contexto coránico (Corán 5:69).

Algunos egipiólogos e investigadores sobre paganismos semíticos han encontrado una conexión muy temprana entre Harrān y Egipto (Frew, 1999, 21), siendo una de ellas la posible fuente del sustantivo “sabeo”. Si bien comúnmente se cree que su origen está en el verbo árabe *ṣabāa*, en el sentido de “acción de abandonar” (de raíz *s-b-*), también podría significar “brillar” o “elevarse” (los astros). Esto concordaría con el término hebreo *sābā'* (שָׁבָא) - que significa “hueste celestial”¹ - y con el verbo siriaco *sb'* (سَبَّ), que significa tanto “bautizar” como “configuración estelar”. Todos estos sentidos podrían proceder de la raíz egipcia *sb*□, que refiere a “estrella” o “meteoro” (*seba*), “deidad estelar” (*sbau*), “enseñar” (*sebau*) o “maestro”. Pero lo más sorprendente es encontrar en esta raíz egipcia (*sb*□) los signos jeroglíficos que forman el término *sebā* [bajo el estándar Unicode: el signo 13283 (eje de puerta, s), el signo 130CD (parte inferior de la pierna, b), el signo 131CB (el junco), el signo 1327D (horquilla de soporte) y el signo 13199 (la serpiente ondulada)], el cual refiere a “daimōn serpiente” o “espíritu serpiente” (Budge, *An Egyptian hieroglyphic dictionary*, Vol. II, 594).

1. Es pertinente mencionar que sobre el estudio del hermetismo sabeo-harraniano y su influencia en la doxografía islámica son de indiscutible valor las obras *The City of the Moon God: The Religious Traditions of Harran* (1992) de Tamara M. Green y *From Sasanian Mandaeans to Sābiāns of the Marshes* (2014), otra importante obra de Kevin va Bladel.

Esta etimología referiría tanto al tipo de religión “astral” sabeo-harraniana, el estatus de maestro divino de los “egipcios” Agathodaimōn y Hermes (que enseñaron el secreto de los astros), como a la misma figura Agathós Daimōn en su configuración de deidad serpiente (*sebá*) dentro de la raíz del término sabeo.

Debido que los sabeos, junto a los judíos y cristianos, son denominados como la “gente del Libro” (*ahl al-kitāb*), estos eran protegidos bajo dominación musulmanas (*ahl ad-dimmah*), algo que no ocurría con los de credo politeísta los cuales tenían que convertirse a la nueva fe o sufrir las consecuencias de no hacerlo. En el caso de los habitantes de Harrān existió un debate moderno de si pertenecían al pueblo sabeo o no. Para el orientalista ruso-judío Daniel Abramovich Chwolsohn (1819-1911), los habitantes de Harrān que se hacían llamar sabeos (*al-Šābi’ūn*) habían construido “un tejido de mentiras” para protegerse de la conversión forzada al islam, ya que la religión que practicaban no era más que un paganismo semítico tradicional, basado en el culto a deidades planetarias. De este modo, la afirmación de los sabeos de Harrān de tener un libro revelado y un profeta fue un ardid construido únicamente para burlar la persecución de las autoridades musulmanas, por lo que las referencias que aparecen en las fuentes musulmanas respecto al culto harraniano de figuras comunes a la tradición hermética, como Agathodaimōn, los espíritus planetarios y similares, son simplemente falsos (T. M. Green, 1992, 103). Contra este análisis de Chwolsohn, el orientalista y teólogo danés Johannes P. Ejler Pedersen (1883 - 1977) al trabajar con las fuentes utilizadas por doxógrafos islámicos como Ibn Hazm (994 -1064) y al-Šahrastānī (1086-1153), concluyó que ninguno de los primeros autores utilizó el sustantivo sabeo como nombre especial a un grupo étnico en particular, ya que dicho nombre era común a varias sectas diseminadas el contexto islámico,

que practicaban una forma de gnosticismo. Sabeo (*al-Šābi’ā - al-Šābi’ūn*), bajo este punto de vista, es sinónimo de gnóstico. Esta definición de sabeo hace que tengan sentido en la doxografía filosófica islámica la conexión de las creencias de los sabeos con las de los egipcios, como también las referencias a Hermes y Agathodaimōn y las descripciones de las supuestas peregrinaciones de los sabeos a las pirámides con rituales y oraciones secretas. Además, tal definición podría incluir a los gnósticos mandeos,¹ y al mismo tiempo, no excluiría a los harranianos que se describen en las fuentes doxográficas musulmanas (T. M. Green, 1992, 110).

Muchos de estos doxógrafos se valieron de las descripciones de viajeros y eruditos musulmanes para dar la condición de *hunafā’* (monoteístas) a los profetas de la tradición sabeo-harraniana. Uno de estos fue el historiador y geógrafo árabe al-Ḥusayn ibn ‘Alī al- Mas’udī (896 - 956), quien visitó la ciudad de Harrān en 943, y ofreció en su obra *Libro de advertencia y revisión* (*Kitāb at-Tanbīh wa-’l-iṣrāf*) el único relato de un testigo ocular musulmán sobre Harrān, distinguiendo entre varios tipos diferentes de sabeos (*Šābi’ūn*) y dando una lista extraña de profetas, poetas y deidad griega, la cual es liderada por Agathodaimōn:

Los sabeos egipcios, que honran a Hirmis y Āgātādhimūn como sus profetas; los restos de estos sabeos son los harranianos. “Se abstienen de muchos alimentos que comen los sabeos griegos, como cerdo, pollo, ajo, frijoles y otras cosas de este tipo; consideran a sus profetas Āgātādhimūn, Hirmis, Hūmīrūs (Homero), ’Araṭūs (Arato de Soli), ’Aryasīs y ’Araṇī [los dos Orfeos].” (T. M. Green, 1992, 115)²

-
1. El filólogo semítico Yosef Qafih (1917 - 2000) expresaba que la palabra caldea *ṣābā’* significa “aquellos de opinión buena, correcta y justa”.
 2. Los mandeos son un grupo étnico-religioso originario de la llanura aluvial del sur de Mesopotamia, y cuya

Mas'udī en su estudio de los habitantes de Harrān expresó que era una comunidad de filósofos, pero por linaje solamente no por práctica y sabiduría. Aseguró haber leído una frase de Platón en siriaco: “Quien conoce su esencia se volverá al infinito”, una reminiscencia de la frase de Delfos que testifica la influencia en el lugar de la academia platónica persa o la de los filósofos exiliados en el oriente a partir del cierre de la academia de Atenas (‘Amīrī, 2012, 45).

Esta presencia de Agathodaimon dentro de la tradición profética harraniana es mencionada por polímatas como ’Alīmad al-Bīrūnī (973- 1050), el cual en su libro *La cronología de las naciones antiguas* (*Kitāb al-Ātār al-bāqiyā ‘an al-qurūn al-hāliya*) menciona a “Āgātādīmūn, Hirmis, Walīs y Sawār” como profetas dentro de la cosmovisión sabeo- harraniana. El Agathodaimōn sabeo-harraniano desde el punto de vista de la doxografía islámica estaba vinculado fuertemente con las tradiciones de las doctrinas esotéricas. El traductor y filósofo ’Abū Mas’ud Dimašqī (m. 1010), por ejemplo, postuló dos tipos diferentes de sabeos: los que reconocen el culto a las mansiones celestiales (es decir, adoran las estrellas) y los que creen en los ídolos. Los primeros afirmaron que habían adquirido esta doctrina de Agathodaimōn o Set (Šīl) el profeta, el hijo de Adán. De hecho, sugiere que el término Šābī’ūn (sabeo) etimológicamente proviene de Šabī, un hijo de Hermes identificado por ’Idrīs (T. M. Green, 1992, 116).

Para los mandeos, otro grupo considerado como sabeos, Set (Šīl - Āgātādīmūn) es llamado en mandaico Šīl y es un *uthra* (ángel o guardián) del Mundo de la Luz. Según las

religión es el mandeísmo, la cual tiene similitudes con el zoroastrismo y el judaísmo. Los mandeos (del arameo *עֲדָמָה manda*, “conocimiento”) también son llamados nazarenos en algunos textos (del ostaramaico *ኅድድ - “guardar”, “observar”*, probablemente “gente que observa [ciertos ritos]”). Fueron identificados como sabeos (*al-Šābī’ūn*) en el contexto islámico.

escrituras mandaes, incluida la *Qolastā, el Libro de Juan* y el *Genzā Rabbā*, la figura soteriológica angelical Šīl representa a un hijo de Ādām Qadmayya (“el primer Adán”) quien enseñó a Juan el Bautista con sus hermanos Anuš (Enoc - Hermes) e Hibil Ziwa (Abel). Se habla de él de diversas formas como hijo de Adán, hermano o hijo de Hibil y hermano o padre de Anuš. Šīl es uno de los reveladores del mandeísmo, y según esta tradición fue llevado vivo al Mundo de la Luz sin una *masiqta* (misa mortuaria). Esta visión tendrá más tarde eco en la obra *La agricultura nabatea* (*al-Filāha an-Nabatīyya*) de Ibn Wahšīyya y en la doctrina filosófica de Suhrawardī.

El filósofo y polímatas Ishāq al-Kindī (801-873) describió la religión de Harrān como un “aristotelismo mezclado con astrología”, en el cual las figuras de Hermes y Agathodaimōn eran sus luminarias (*urānī*). Uno de los mejores testimonios lo da un propio habitante de Harrān, el matemático, astrónomo y traductor Tābit ibn Qurra (826-901), también llamado Abū al-Hasan ibn Zahrūn al-Harrānī al-Šābī’, el cual tradujo del siriaco al árabe las leyes de Hirmis, texto que fue de gran influencia para el erudito y doxógrafo árabe Abū al-Wafā’ al-Mubaššir Ibn Fātik (1019-1097), algo se manifiesta en su obra *Kitāb muhtār al-ḥikam wa-mahāsin al-kalim* (*Libro de la elección de las máximas de sabiduría y las mejores palabras*), donde aborda la figura de Agathodaimōn en la forma de Gūtādīmūn (غوتاديمون) el egipcio, y dedica un capítulo al profeta Šīl (Hanegraaff, 2022, 333).¹ Para al-Mubaššir, Agathodaimōn fue

1. A pesar del hecho de que Mas'udī colocó a los harranianos entre los sabeos egipcios, gran parte de estos profetas son de origen griego. Mas'udī atribuyó a los harranianos la creencia de que los dos profetas llamados Orfeo, que poseían conocimientos ocultos, son idéntico a Hirmis y el Āgātādīmūn, y su lista de alimentos prohibido para ellos recuerda, de hecho, a la dieta vegetariana de los pitagóricos y prohibiciones de los órficos. La confirmación independiente de esto último llega de Yaqut, cuyo diccionario biográfico informa que el sabeo Ibrahim ibn Hilal (m. 994 E.C.) le ofrecieron 1.000 dinares si aceptaba comer habas,

uno de los profetas de los griegos y egipcios, siendo para ellos “el segundo *Urānī*, e ‘Idrīs (Hermes) es el tercer *Urānī*” (Mubaššir, 1980, 45). La explicación que al-Mubaššir da para el nombre Ǧūlādīmūn es “el de feliz fortuna” (*as-sa ՚id al-ğadd*). Aunque para al-Mubaššir Agathodaimōn es el segundo *Urānī* y Hermes es el tercero, en otra sección de su libro declara que ՚Šīl (Agātādīmūn) es el primer *Urānī*, dando así una contradicción. La primera referencia a *Urānī* aparece en la descripción que el viajero y filósofo persa ՚Ahmad ibn at-՚Tayyib as-Sarâhî (m. 899) hace de la religión de Harrān, donde se dice que las luminarias de los harranianos (*inna mašhūrīhim wa-a ՚lāmahum*) son los *urānī* Agathodaimōn y Hermes (Hirmîs). Kevin van Bladel ha expresado como nadie ha podido explicar el origen del término *Urānī* (*urānī*) como luminaria, ni cómo ՚Šīl - ՚Agātādīmūn podría ser el primer y segundo *Urānī* en el mismo texto (2019, 188).

Otro dato importante lo aporta el grupo de filósofos musulmanes del siglo X llamados *Ihwān as-՚Safā*’ (Hermanos de la Pureza), los cuales en su enciclopedia filosófica de línea ismaelí *Rasā’il Ihwān as-՚Safā*’ hablan a modo simbólico de la entrada al nuevo templo estelar en términos sabeos, haciendo una invocación a Agathodaimōn. Henry Corbin señala esta invocación en su libro *Templo y contemplación* (2003) en el capítulo “Templo sabeo e ismailismo”:

¿No elegirás, oh hermano, entrar en el templo de ՚Agātādīmūn, a fin de contemplar los Cielos de los que habló Platón, que son los Cielos espirituales, y no los cielos visibles que muestran los astrónomos? (Corbin, 2003, 136)

Los *Ihwān as-՚Safā*’ ven en el sabeísmo harraniano el receptáculo de un conocimiento venido de Agathodaimōn y Hermes, que a su vez deriva en las diversas escuelas filosóficas de la antigüedad:

.....
oferta que rechazó porque estaban prohibidas.

Lo último que escuchamos sobre quienes afirmaban conocer los talismanes y sus acciones, de aquellos cuyas noticias nos fueron transmitidas y cuyas obras nos llegaron, fueron los griegos, y estos hombres tienen diferentes nombres. Entre ellos están los sabeos (*as-՚sābi ՚un*), los harranianos [...], y tomaron el origen de sus conocimientos de los siríacos y egipcios [...]. Los primeros de ellos fueron Agathodaimon (Agādāymūn), Hermes (Hirmis) [...], luego sus huestes se dispersaron en el pitagorismo (*fūqāğuryya*), aristotelismo (*’aristānūnnyya*) y platonismo (*’aflātūnnyya*). (*Rasā’il Ihwān as-՚Safā*’, 2017, Capítulo XI)

ان آخر ما سمعنا من ادعى علوم الطسلمات وأفعالها
من نُقلَت إلينا أخبارهم وبلغنا أثارهم اليونانيون،
وهو لا لهم عند الناس أسماء مختلفة؛ فمنها الصابيون
والحراسون (...)، وقد كانوا إذا أخذوا أصول علومهم
عن السريانيين وعن المصريين (...) أولئك أعادوا
وهربس (...)، ثم تفرقوا جوشهم إلى الفراتية
والأرسلانوية ومن الأفلاطونية والاتيوروسية.

Como expresa el investigador polaco Łukasz Piątak (2024), Hermanos de la Pureza (*Ihwān as-՚Safā*’) fueron quizás los antecedentes de Suhrawardī al adoptar algunos rituales talismánicos sabeos, enseñados por Agathodaimōn, como parte de su propio “culto filosófico” (*al- ՚ibāda al-falsafiyā al-ilāhiyya*). Este mismo tipo de ritual de ascenso al templo planetario, nuevamente atribuido a los sabeos de Harrān, está descrito por el filósofo Fahr al-Dīn al-Rāzī (1150-1209) en su *Al-Sirr al-Maktūm* (*El secreto oculto*) donde desarrolla, a decir de Sebastian Noble (2021), una “epistemología ocultista” bajo la conjugación de demostraciones filosóficas con referencias a “los señores o maestros de los talismanes” (*ashāb al-tilasmāt*), un tema fundamental relativo a Agathodaimōn, que posteriormente desarrollará Suhrawardī en su sistema (Sebastian Noble, 2021, 212). De este modo, los filósofos árabes-islámicos conformaron a través del ritual harraniano

un tipo “taxonomía espiritual” al estilo de los filósofos platónicos romanos del siglo III d. C., que se vincularon con la redacción, preservación y uso ritual de ciertos manuales llamados mágicos (Marx-Wolf, 2016).

Desde la concepción sabeo-harraniana los doxógrafos musulmanes tomaron a la figura de Agathodaimōn como la de un proto-maestro de las enseñanzas ocultas, que no entraban en contradicción con la doctrina teológica de la Unidad de Dios, y que antecedia en la línea de una pedagogía hermética que llegaba a Sócrates, Platón, Aristóteles y Alejandro Magno ('Iskandar), de este último se dice, dentro de esta tradición doxográfica, que recibió de Aristóteles toda la doctrina hermética-astrológica, visible en obras como *Kitāb al-İstamāhīs*, *Kitāb al-İstamātīs*, *Kitāb al-Ustuwwātās*, *Kitāb al-Madītīs* y *Kitāb al-Hādītīs*, textos todos relacionados entre sí y llamados Hermética pseudo-aristotélica, los cuales pretenden ser textos pedagógicos sobre los secretos de Hermes escritos por Aristóteles para Alejandro Magno. El conquistador macedonio cumple con el rol de ser un punto de intercepción entre el Agathós Daimōn de la religión mediterránea, el Agathosdaimōn de las tradiciones armenias e iranias y el Āgātādīmūn semítico (harraniano – árabe). Para el mundo árabe el legado intelectual de este Alejandro Magno hermetista llegó a vías de hecho durante el califato abasí por el proceso hermético-filosófico que potenció.

ĀGĀTĀDĪMŪN EN EL CONTEXTO ISLÁMICO

a. Doxografía

Los antecedentes mencionados, con énfasis en la cosmovisión sabeo-harraniana, conformaron en el contexto filosófico islámico la figura de Agathodaimōn como profeta y heraldo de un conocimiento antiguo. Esta visión, como se vio en algunos casos, se encuentra tanto en la obra de pensadores

tales como al-Kindī, Tābit ibn Qurra, Abū Ma'shar al-Balkhī, Ibn an-Nadīm (m. 995), Abū al-Wafā' al-Mubaśir Ibn Fātik, Maslama al-Qurtubī (950-1007) y los Ihwān as-Ṣafā' (Hermanos de la Pureza), al igual que en la obra de doxógrafos como Ḥunayn ibn Ishāq (808-873), Ibn Durayd (837-933), aš-Šahrastānī y Ibn al-Qiftī.¹

La cronología bizantina de los tres Hermes es retomada en el contexto islámico por el matemático y astrólogo persa Abū Ma'shar al-Balkhī (787- 886) en su obra *Kitāb al-milāl wa l-dūwāl* (Libro sobre religiones y dinastías), la cual fue traducida al latín y comentada por Roger Bacon, Pierre d'Ailly y Giovanni Pico della Mirandola. En esta cronología de los tres Hermes de Abū Ma'shar el primer Hermes sería el creador de la medicina, la métrica poética y el estudio de los astros. Este Hermes, al igual que el Šīl - Āgātādīmūn de la tradición islámica, predice la llegada de Gran Diluvio, por lo que podría pensarse que es la representación de Agathodaimōn. El segundo Hermes sería babilónico y sería

1. Dentro de la bibliografía árabe hermética clásica, relacionadas con la figura de Agathosdaimōn, se encuentran las obras astrológicas: *Kitāb Hirmis fī tāhīwīl sinī l-mawālīd* (El libro de Hermes sobre las revoluciones de los años de los nacimientos), *Kitāb Asrār an-nuqūm* (Libro de los secretos de las estrellas), *Kitāb 'Ard Miftāh al-Nuqūm* (Libro de la Exposición de la Llave de las Estrellas). Dentro de las obras alquímicas se encuentra: *Sirr al-halīqa wa-ṣan'at al-tabī'a* (El secreto de la creación y el arte de la naturaleza) - conocido también como *Kitāb al-'ilāl* (El Libro de las Causas) -, *Risālat al-Sirr* (Tratado del Secreto), *Risālat al-Falakiyya al-kubrā* (El gran tratado de las esferas) y *Kitāb dhahīr al-Iskandar* (Tratado de Alejandro). Finalmente, dentro de los textos de magia hermética se pueden nombrar: *Kitāb al-İstamāhīs*, *Kitāb al-İstamātīs*, *Kitāb al-Ustuwwātās*, *Kitāb al-Madītīs*, *Kitāb al-Hādītīs* (estos textos relacionados entre sí son llamados *Hermética pseudo-aristotélica*), los cuales pretenden ser los escritos de Aristóteles para enseñar a su alumno Alejandro Magno los secretos de Hermes), *Šarḥ Kitāb Hirmis al-Ḥakīm fī Ma'rīfat Ṣifat al-Hayyāt wa-l-'Aqārīb* (Comentario al Libro del sabio Hermes sobre las propiedades de las serpientes y los escorpiones), *Dā'irat al-ahruf al-abḡadīyya* (El círculo de letras del alfabeto) - un tratado práctico sobre magia de letras atribuido a Hermes- y *Ġāyat al-Ḥakīm* (El fin del sabio) conocido en latín como *Picatrix*.

el padre de la filosofía y los filósofos ('*Abū al-ḥukamā'*), un título para Hermes discípulo de Agathodaimōn. Dice *Abū Ma'sar* que este Hermes fue el maestro del Pitágoras caldeo. El tercer Hermes era egipcio y fue el creador del arte de la alquimia y la botánica. Como se vio anteriormente, *Abū al-Wafā'* al-Mubaššir Ibn Fātik modificaría ambiguamente la cronología de las luminarias (*Ūrānī*) de Hermes, donde Šīt sería el primer *Ūrānī*, el segundo Āgātādhīmūn e 'Idrīs (Hirmis) el tercero. Esto trajo como consecuencia que a partir del siglo III ya todos los filósofos del ámbito islámico mezclaran las cronologías de *Abū Ma'sar* y al-Mubaššir, algo que como se verá posteriormente, en autores como Suhrawardī y *Mullā Ṣadrā*, se alterara la cronología pautada para Agathodaimōn.

El filósofo y heresiólogo persa 'Abd al-Karīm aš-Šahrastānī (1086-1153), en su *Kitāb al-Milal wa-l-Nihāl* (*Libro de los credos y las sectas*) hace una distinción entre la enseñanza de Agathodaimōn y la de Hermes. Šahrastānī menciona que los filósofos habían transmitido que Agathodaimōn enseñó que los primeros principios son cinco: El Creador, el Intelecto, el Alma, el lugar y el vacío; y que después de ellos vendrían los seres compuestos. Šahrastānī expresa que esto no había sido transmitido por Hirmis. (1993, 45)

El doxógrafo *Ibn al-Qiftī*. (1172 - 1248) en su *Tārīh al-ḥukama'* (*Historia de los sabios*) asume la etimología haraniana dada por al-Mubaššir para Agathodaimōn, y el rapto a los cielos de Enoc-Hermes:

El tercero, y la interpretación de Ġūtādhīmūn (Agathodaimōn) es “el de feliz fortuna” (*as-sa'id al-ğadd*), y dijo: Salió Hermes de Egipto atrayendo a toda la tierra, y luego regresó a la misma, y con ella Allāh lo levantó hacia Sí, después de ochenta y dos años de su vida. (2018, Capítulos sobre 'Idrīs)

الثالث وتفسير غوثاذيمون السعيد الحد و قالوا وخرج
هرمس من مصر وجاب الأرض كلها ثم عاد إليها ورفعه
الله إليه بها وذلك بعد اثنين و ثمانين سنة من عمره

Luego de haber realizado una breve descripción de la existencia de la figura de Agathodaimōn en el contexto de la doxografía árabe –islámica, cabe analizar su presencia dentro de la doctrina místico-filosófica '*išrāqī*' del filósofo persa Suhrawardī y su impacto posterior en la corriente de pensamiento del *hikmat al-muta'āliyya* de *Mullā Ṣadrā*.

b. Suhrawardī, la escuela '*išrāqī* y *Mullā Ṣadrā*

Šihāb ad-Dīn Yahya ibn Habaš al-Suhrawardī, conocido como Šayḥ 'Iṣrāq, desarrolló un sistema filosófico de impronta platónica, tomando a su vez los referentes de corrientes de pensamiento iranias *hosrawānī*, *fahlawī* e *išrāqīyyūn*, con una crítica al sistema de los peripatéticos (*al-mašṣā'ūn*), en especial hacia la noética aviceniana. Este sistema creó una escuela de pensamiento potente, en la cual se encuentran filósofos de estrita línea '*išrāqī*' (iluminativa) como 'Izza al-Dawla Ibn Kammūna (m. 1284), Šams al-Dīn Muhammad al-Šahrazūrī (m. 1288), Quṭb al-Dīn Šīrāzī (1236 - 1311), Šams al-Dīn Samarqandī (m. 1322), Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (1427-1501) y Mansūr Daštakī Šīrāzī (m. 1542). Otros filósofos cercanos al pensamiento '*išrāqī*' son los persas Mīr Damād (1561- 1631/1632) y *Mullā Ṣadrā*, quien en una primera etapa de su pensamiento filosófico fue '*išrāqī*', siendo comentador del texto *Hikmat al-'*išrāq' de Suhrawardī, pero posteriormente crearía su propio sistema filosófico llamado *hikmat al-muta'āliyya* y de gran empleo en el contexto actual islámico (Cruz, 2022, 30).

Suhrawardī veía en la figura de Hermes a un antepasado espiritual, como una forma de oponerse a los peripatéticos y modificar su sistema de manera aún más persuasiva si afirmaba una fuente más antigua, autorizada y divina que Aristóteles (Bladel, 2019, 223).

En la literatura filosófica de Suhrawardī las figuras de Hermes (Hirmis) y Agathodaimōn (Āgātādīmūn) son mencionadas como parte de una “línea cronológica” de sabios, como Empédocles, Pitágoras y Platón, los cuales fueron instruidos en una sabiduría antigua (*al-ḥikma al-‘atīqa*) que legaron posteriormente. Sin embargo, no hace muchas referencias específicas a las obras o doctrinas conocidas de estos maestros. En su mayor parte, no demuestra ninguna familiaridad real con la Hermética real. Simplemente tenía la convicción, aparentemente basada más en sus sentimientos que en sus lecturas, de que su enseñanza era en realidad una continuación o un renacimiento de la sabiduría de estos antiguos filósofos. Surawardī da la categoría de *al-‘āgdād* (الآجداد) o antepasados ancestrales para este linaje de sabios.

Tenemos otros antepasados ancestrales [cuyo] linaje llega hasta el rey que es el gran antepasado que no posee ni abuelo ni padre. (Suhrawardī, *Qaṣūh al-Ğarbah al-Ğarbiyah - El relato del exilio occidental*, 70)

وَلَا أَجَادُ أَخْرَوْنَ حَتَّى يَنْتَهِ النَّسْبُ إِلَى الْمَلِكِ الَّذِي “
وَلَا أَجَادُ أَخْرَوْنَ حَتَّى يَنْتَهِ النَّسْبُ إِلَى الْمَلِكِ الَّذِي
” هُوَ الْجَدُ الْأَعْظَمُ الَّذِي لَاجَدَ لَهُ وَلَا أَبٌ

Suhrawardī ve en estos antepasados una colosal estructura que se concreta en Platón, por medio de la enseñanza del *dawq* (نُوق), que refiere un tipo de conocimiento que se saborea o experimenta por sí mismo directamente, equivalente al latín *sapere* (saber) como “tener sabor”. Refiere Suhrawardī en su *Hikmat al-‘iṣrāq* que este “conocimiento del directo (*dawq*) es el mismo del inspirado e iluminado Platón, guía y maestro de la filosofía (*hikmat*) y el de los que vinieron antes de él desde la época de Hermes” (2014, 277).

El filósofo persa traza también el vínculo de Agathodaimōn y Hermes con la enseñanza del arte del logos, en sus formas de retórica, la métrica poética y la ciencia secreta de las letras. Así lo expresa Suhrawardī:

Y sepan que los grandes sabios - ya que la sabiduría era retórica (*ḥaṭāba*) en la antigüedad, como [lo fue en] el padre de los sabios, el padre de los padres, Hermes, y antes de él Āgātādīmūn. (Suhrawardī, *Talwīḥāt al-Luwḥiyah wa -l-‘arshiyah*, 280)

وَاعْلَمُ أَنَّ الْحَكَمَاءَ الْكَبَارُ – مِنْ كَانَتِ الْحَكْمَةُ خَطَابِيَّةً
فِي الزَّمَانِ السَّابِقِ مِثْلُ وَالْحَكَمَاءِ أَبِ الْأَبَاءِ هُرْمَسُ
وَقَبْلَهُ أَغَاثَدَيْمُونُ

Siguiendo esta misma línea, el filósofo y doxógrafo *iṣrāqī* Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī da continuidad a la idea de ver a estos sabios como “la gente de la filosofía del conocimiento directo” (*ahl al-ḥikma al-dawqiyā*), por el cual se les posibilitó percibir el Mundo de la Luz (*‘ālam al-nūr*):

Los primeros entre los sabios, como Hermes (Hirmis), Agathodaimōn (‘Āgādīmūn), Empédocles (‘Anbādhuqlis), Pitágoras (Fītāgūris), Platón (‘Aflātūn) y otros, estuvieron entre los primeros, afirmaron haber estado en el lugar testimonial y declararon haber visto en el Mundo de la Luz. (Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī, *Rasā'il aš-Šāgarīh al-ilāhīh fī ‘ulūm al-haqqā'iq al-rabānīya*, Vol. III, 433)

وَالْأَوَّلُونَ مِنَ الْحَكَمَاءِ كَهْرَمَسُ وَأَغَاثَدَيْمُونُ وَأَنْبَادَقْسُ
وَفِيَّنْغُورُسُ وَالْأَفْلَاطُنُ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْأَوَّلُونَ، يَدْعَوْنَ
فِيهَا الْمَشَاهِدَةَ وَيَصْرُحُونَ بِأَنَّهُمْ رَأَوْهَا فِي عَالَمِ النُّورِ

Algunos seguidores de Suhrawardī obvieron o dejan por sentado a Agathodaimōn como maestro del logos misterioso (*marmūza*) dentro del linaje de los “Primordiales” (*awwalīn*), como fueron los casos de Qutb al-Dīn Šīrāzī y Manṣūr Daštakī Šīrāzī. Éste diría lo siguiente:

Puesto que Platón, Sócrates, Pitágoras, Empédocles y otros sabios antiguos de las cuestiones divinas creían en las categorías de las ideas imaginarias inmutables (arquetipos), no en un lugar iluminado u oscuro; ellos creían que estas ideas son sustancias inmateriales separadas de las materias fijas en el pensamiento, imagen y alma, y que estas materias son apariciones de las ideas suspendidas que existen en los objetos carentes de lugar. También creían en la existencia de dos mundos: el Mundo del Intelecto ... y el Mundo de las Formas. (*Išrāq hayākil al-nūr*, 252)

فَلَانْ أَفَلَاطُونْ وَ سَقْرَاطْ وَ فِيَثَاغُورَسْ، أَنْبَانَقْلَسْ وَ
غَيْرُهُمْ مِنَ الْأَقْدَمِينَ الْمُتَلَبِّهِنَ كَانُوا يَقُولُونَ بِالْمُثُلِّ
الْخِيَالِيَّةِ الْعَلْقَةِ لَا فِي مَحْلٍ، الْمُسْتَنْتِرَةِ وَ الْمُظْلَمَةِ؛ وَ
يَذْهَبُونَ إِلَى أَنَّهَا جَوَاهِرٌ مُجَرَّدَةٌ مُفَارِقَةٌ لِلْمَوَادِ تَأْتِي فِي
الْفَكْرِ وَ التَّخْلِيلِ وَ النَّفْسِ؛ أَنَّهَا مُظَاهِرٌ لِهَذِهِ الْمُتَلَّلِيَّةِ
الْمُوْجَوْدَةِ فِي مَحْلٍ؛ وَ أَنَّ الْعَالَمَ عَالَمٌ: عَالَمُ الْعَقْلِ... وَ
عَالَمُ الصُّورِ.

En el caso de *Qutb al-Dīn* *Šīrāzī* se nota una mayor cercanía hacia la figura de Hermes el Sabio, el cual es tratado hasta en las obras astronómicas del autor como *Iḥtiyyārāt Muẓaffarī* (2024, 211). En su *Comentario a La filosofía iluminativa* de Suhrawardī (*Šarḥ Hikmat al-’išrāq*), *Qutb al-Dīn* *Šīrāzī* al comentar la frase de su maestro: “y las palabras de los Primordiales fueron misteriosas” (2014, 277), realiza la siguiente glosa:

“Las palabras de los Primordiales (los antiguos) fueron misteriosas,” pues Hermes, Empédocles, Pitágoras, Sócrates y Platón utilizaban continuamente el secreto en sus palabras (enseñanzas), ya sea como un fortalecimiento para la mente por la inquietud del pensamiento. (*Šarḥ Hikmat al-’išrāq*, 20)

وَ كَلَمَاتُ الْأَوَّلِينَ مَرْمُوزَةٌ، فَإِنَّ هَرْمَسَ وَ أَنْبَانَقَلَسْ وَ
فِيَثَاغُورَسْ وَ سَقْرَاطْ وَ أَفَلَاطُونْ كَانُوا يَرْمُزُونَ فِي
كَلَامِهِمْ إِمَّا تَشْبِهُنَّ لِلْخَاطِرِ بِاسْتِكَدَادِ الْفَكْرِ

Para Suhrawardī Hermes era “el Padre de

los Filósofos” (*Abū al-ḥukamā’*) y afirmaría que parte de su información sobre él deriva de una crónica de la historia antigua, o sea, la doxografía bizantina-harraniana- árabe sobre Hermes. En el segundo coto texto suyo, Suhrawardī cita una frase de Hermes derivada de las primeras páginas del texto hermético pseudo-aristotélico talismánico *Kitāb al-Isṭamāḥīs*, en el que Hermes se encuentra y conversa con su “naturaleza perfecta”. No está claro si había leído el pasaje en la obra talismánica original o a través de un intermediario que citó el pasaje, como el compendio mágico *Āyat al-hakīm* (*El fin del sabio*) conocido en occidente como *Picatrix*. Curiosamente, las fuentes biográficas sobre la vida de Suhrawardī alegan que era conocido como practicante de magia. (Bladel, 2019, 224). Sin embargo, cuando cita este pasaje hermético no lo hace con fines mágicos, sino más bien para advertir contra una interpretación ingenua de su expresión “señor de la especie” (*rabb an-naw*), con la que se refiere a algo así como la forma ideal inmaterial y luminosa de una especie:

Cuando escuches a Empédocles (*Anbāduqlis*), Agathodaimon (*Āgātādīmūn*) y otros aludiendo a los señores de la especie, ¡comprende su significado! (*Kitāb al-Maṣāri’ wa -l-muṭārahāt*, Vol. III, 499)

فَإِذَا سَمِعْتَ أَنْبَانَقَلِيسَ وَ آخَانَدِيمُونَ وَغَيْرَهُمَا يَشِيرُونَ
إِلَى أَصْحَابِ الْأَنْوَاعِ فَاقْهِمْ غَرْضَهُمْ

Mullā Ṣadrā empleará el mismo fragmento de Suhrawardī en su texto *Aš-Šawāhid al-rubūbiyya* (*Maṣhad* II, *Išrāq* o sección V, 268), para comentarlo y analizar el concepto de “señor de la especie” (*rabb an-naw*). Pero un punto distintivo en dicho fragmento del *Kitāb al-Maṣāri’* es que Suhrawardī cita primero a Empédocles de Agrigento y luego a Agathodaimon, alterándose así la cronología de ambos. Sin embargo, en el fragmento previamente visto de su texto *Talwīḥāt*, Suhrawardī enfatiza la anterioridad de Agathodaimon sobre la de Hermes, lo

cual deja en evidencia una contradicción en el mismo autor. Otro ejemplo de esta alteración cronológica se aprecia en la gran obra de Ṣadrā *Al-Hikma al-muta‘aliyya fī l-‘asfār al-aqliyya al-arba‘ā* (*La filosofía trascendente. Acerca de los cuatro viajes del intelecto*) donde sitúa a Empédocles como antecesor de Agathodaimōn (Āgātādīmūn):

Āgātādīmūn también estuvo de acuerdo con lo que este filósofo [Empédocles], y habló a la gente acerca de abandonar [el apego a] este mundo, excepto que lo hizo en paráboles y alegorías. (1990, Vol. VIII, 266)

وافق هذا الفيلسوف أثاثاذيمون في دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلا أنه تكلم بالأمثال والرموز.

Este será un problema visible en la leyenda hagiográfica árabe-islámica de un neo-Empédocles, que tendrá algunos rasgos biográfico auténticos los cuales serán hiperbolizados y transformados al final. Es por ello que para doxógrafos y pensadores de este periodo Empédocles es anterior a Agathodaimōn y Pitágoras. Suhrawardī diría en su *Hikmat al-‘isrāq*:

Y los grandes pensadores como Empédocles y su discípulo Pitágoras. (2005, 19)

و العظاماء الذين بينهما كأنباذلس و تلميذه فيثاغورس

El punto vinculante entre Agathodaimōn y Empédocles, desde las perspectivas de Suhrawardī y Ṣadrā, estaría en la posición de estas figuras como hierofantes. Esta misma visión será dada a Pitágoras, del cual el pensamiento *isrāqī* tomaría su doctrina sobre la metempsicosis (μετεμψύχωσις). Suhrawardī en su *Hikma al-‘isrāq* dedica la primera parte del capítulo referido a de la resurrección, la profecía y los sueños a tratar la espinoza cuestión de la reencarnación o *tanāsuh* (تناسخ). Aquí Suhrawardī revisará los argumentos a favor y en contra de la idea de la trasmigración de las almas o metempsicosis que no son concluyentes, de modo que no parece rechazar por completo la posibilidad de algún tipo de

transmigración de las almas, especialmente las llamadas “almas imperfectas”. Algunos de sus comentaristas, como Šams al-Dīn Muhammad al-Šahrazūrī y Qutb al-Dīn Šīrāzī, opinaron que el filósofo si defendía una especie de metempsicosis, siendo legitimada por ellos, acto que fue un punto de quiebre con la doctrina tradicional de la resurrección, si bien algunas sectas islámicas conservan la creencia en la trasmigración de las almas. En la obra de Mullā Ṣadrā existen diversas críticas hacia puntos de vistas asumidos por el pensamiento *isrāqī*, como son la doctrina platónica de la reminiscencia o *anámnēsis* (ἀνάμνησις), la cual pone a juicio en su texto *Aš-Šāwāhid al-rubūbiyya* (*Mašhad I*, *Isrāq* o sección IX, 157), y la doctrina del *tanāsuh* o la metempsicosis. Para esto somete a crítica la visión *isrāqī* sobre la enseñanza de “los primordiales” o “pilares de la sabiduría”, o sea, Empédocles, Agathodaimōn y Pitágoras:

Según mi conjectura, lo que se transmite desde los pilares de la sabiduría como Platón (‘Aflātūn), y antes de él, los grandes filósofos como Sócrates (Suqrāt), Pitágoras (Fītāgūrīt), Agathodaimōn (Āgātādīmūn) y Empédocles (‘Anbāduqlis) acerca de su persistencia en la doctrina sobre la metempsicosis (*tanāsuh*) no puede ser, de ninguna manera, de otro sentido que el que está registrado en la Ley Divina, y es en el sentido de la modalidad del ser [del hombre] en el otro mundo. (1990, Vol. IX, 8)

وظني أنَّ ما عن هو منقول عن أساطين الحكمة كأفلاطون ومن قبله من أعظم الفلاسفة مثل سocrates وفيثاغورث وأثاثاذيمون و أنباذلس من إبراهيم على مذهب التناسخ ام يكن معناه إلا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الأخيرة.

Evidentemente aquí se aprecia en Mullā Ṣadrā una postura ortodoxa, que antepone la ley divina al conocimiento de los antiguos sabios. Nos tanto, él daría una argumentación filosófica bien elaborada contra esta doctrina

išrāqī del *tanāsuḥ* por medio de su teoría del movimiento transustancial (*haraka al-ğūharī*), su aporte ontológico más destacado. Dentro de las obras de Suhrawardī que más se acercan al sentido sabeo-harraniano de las arcanas enseñanzas de Agathodaimōn (Ágatādīmūn) esta su texto *Al-Wāridāt wa-l-taqdīsāt* (*Inspiraciones y santificaciones divinas*), el cual está siendo investigado profundamente en la actualidad (Piątak, 2024). En las páginas de *Al-Wāridāt wa-l-taqdīsāt* se encuentran varios llamados a la veneración de los planetas. Las mismas palabras iniciales de la obra exhortan a adorar al sol: santificar (*qaddis*) a Dios y a la Luminaria Máxima (*al-nayyir al-a'żam*) en uno de los dos horizontes y pronunciar el recuerdo (*dikr*). En el texto deja ver la empresa ocultista de Suhrawardī, el cual desarrolla ideas sobre la influencia astral y los seres planetarios como causas eficientes de los cambios en el mundo sublunar, así como la posibilidad de manipularlos a través de invocaciones y elementos talismánicos. Estos espíritus planetarios están ocupados en la santificación constante (*taqdīs*) del “Dios de las deidades” (*ilāh al-āliha*), un término que usa Šayh Išrāq para denotar a la Luz de luces o *al-nūr al-anwār* (Piątak, 2024, 175). *Al-Wāridāt wa-l-taqdīsāt* introduce el concepto de amor hacia las luces ontológicas superiores, según Agathodaimōn y Hermes. La obra presenta una síntesis ecléctica de influencias filosóficas, esotéricas y litúrgicas, lo que sugiere un profundo compromiso con la exploración espiritual y la práctica religiosa. Esta síntesis entre filosofía y ocultismo en Suhrawardī puede conducir a la interpretación de su expresión: “Cuando escuches a (...) Agathodaimon (Ágatādīmūn) y otros aludiendo a los señores de la especie (*ashāb al-'anwā'*), ¡comprende su significado!” (*Kitāb al-Mašāri' wa -l-muṭārahāt*, T. III, 499).

En el léxico *išrāqī*, términos como señores de las especies (*ashāb al-'anwā'*), los señores de los talismanes (*ashāb al- al-ṭilismāt*) y los

señores teúrgicos (*'arbāb al-'asnām*), poseen el eco harraniano que enviste el señorío de Agathodaimon como un maestro del saber de lo astral, lo talismático y lo luminoso. El uso de este término se aprecia igualmente en peripatéticos como Faḥr al-Dīn al-Rāzī en su *Al-Sirr al-Maktūm* (*El secreto oculto*). Por ejemplo, el vocablo *'arbāb al-'asnām* es la composición de *'arbāb* como plural de *rabb* (رَبْ), señor, dueño, y *al-'asnām* como el plural de *ṣanāma* (صَنْمَ), adorado, imagen, ícono, aquello que es objeto de adoración, cualquiera que sea el género o la forma, que tiene una aparente grandeza o tal título. Este último se distingue del término *al-wātan* (الوَّاتَنَ), ídolo, el cual se aplica a lo pequeño, a lo mediocre. Dicho término refiere tanto a la figura del maestro, el señor o el rango de lo teúrgico, y dentro de la onto-epistemología de la Luz del pensamiento *išrāqī*, los señores teúrgicos, al igual que los señores de las especies (*ashāb al-'anwā'*) y los señores de los talismanes (*ashāb al- al-ṭilismāt*), pertenecen al grado de la luz inmaterial o *al-nūr al-muğarrad* (النُّور الْمُغَارِّدَ), y refieren a los dominantes accidentales o *al-qawāhir al-'aradiyya* (الْقَوَاهِرُ الْعَرَدِيَّةُ). Estos términos se interrelacionan como otro grupo de términos del léxico *išrāqī*, presente en las obras de Suhrawardī, al-Šahrazūrī y Qutb al- Dīn Širāzī, con profunda referencia agathodamónica:

- *'arbāb al-'asnām* (أَرْبَابُ الْأَصْنَم): señores teúrgicos; rangos teúrgicos (Suhrawardī, *Hikma al-išrāq*, 145; Qutb al- Dīn Širāzī, *Šarḥ Hikmat al-išrāq*, 340/ 355/ 359/ 367)
- *'arbāb al-'asnām al-naw'iyya* (أَرْبَابُ الْأَصْنَمِ النُّورِيَّة): señores teúrgicos de especificidad; rangos teúrgicos de especificidad (al-Šahrazūrī, *Šarḥ Hikmat al-išrāq*, 266/ 369- 370/ 394-395/422; *Rasā'il aš-Šaḡarīh al-ilāhīh ft 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabāniyya* - Vol. III, 422/426/503)
- *'arbāb al-'asnām al-naw'iyya al-falakiyya* (أَرْبَابُ الْأَصْنَمِ النُّورِيَّةِ الْفَلَكِيَّةِ): señores teúrgicos de especificidad celestial; rangos teúrgicos de especificidad astral (Suhrawardī, *Hikma al-išrāq*, 143)

- 'arbāb al-'anwā' (أرباب الأنواع): señores teúrgicos de las especies; rangos teúrgicos de las especies (Suhrawardī, *Hikma al-išrāq*, 462; al-Šahrazūrī, *Rasā'il aš-Šaḡarīh al-ilāhīh fī 'ulūm al-haqā'iq al-rabānīya*, Vol. III, 438/439/444/592/628)
- 'arbāb al-'anwā' al-nūriyya (أرباب الأنواع التوربة): señores teúrgicos de las especies luminosas; rangos teúrgicos de las especies luminosas (al-Šahrazūrī, *Šarh Ḥikmat al-išrāq* 395; al-Šahrazūrī, *Rasā'il aš-Šaḡarīh al-ilāhīh fī 'ulūm al-haqā'iq al-rabānīya*, Vol. III, 426)
- 'arbāb al-ṭilismāt (أرباب الطسمات): los señores teúrgicos de los talismanes; rangos teúrgicos de los talismanes, naturaleza mágica (Suhrawardī, *Kitāb al-Mašāri' wa-l-muṭārahāt*, Vol. III, 504; al-Šahrazūrī, *Šarh Ḥikmat al-išrāq*, 143; Quṭb al- Dīn Šīrāzī, *Šarh Ḥikmat al-išrāq*, 242)
- 'arbāb al-'unṣuriyāt (أرباب العنصريات): señores teúrgicos de la elementalidad (Quṭb al- Dīn Šīrāzī, *Šarh Ḥikmat al-išrāq*, 286)
- 'arbāb al-ṭilismāt al-basā' t al-'unṣuriyya (أرباب الطسمات البساط العنصرية): señores teúrgicos de los talismanes simples elementales (Suhrawardī, *Hikma al-išrāq*, 143)
- 'arbāb al-ṭilismāt al-murakbāt al-'unṣuriyya (أرباب الطسمات المركبات العنصرية): señores teúrgicos de los talismanes compuestos elementales (Suhrawardī, *Hikma al-išrāq*, 142; Quṭb al- Dīn Šīrāzī, *Šarh Ḥikmat al-išrāq*, 286)

Es curioso ver en el esquema ontológico de estos términos dentro del marco de luz inmaterial (*al-nūr al-muġārrad*) - con regencia en los dominantes accidentales (*al-qawāhir al-'araḍiyya*) - como Suhrawardī coloca advocaciones de Agathodaimon como los señores teúrgicos de especificidad astral, los señores teúrgicos de la elementalidad y los señores teúrgicos de los talismanes, junto con potestades de la religión mazdeísta como: 'Urdībehešt (arcángel masculino, perfecta existencia, rige el fuego), Hūrdað (arcángel femenino, integridad, rige las aguas), Mordād (arcángel femenino, inmortalidad, rige las plantas), Šahrīwar (arcángel masculino, reino

deseable, rige los metales), 'Esfandārmad (arcángel femenino, sabiduría, rige la tierra), Kadbānaw'īya (la que genera el cuerpo, la fuente de la vida), Rawānbahš (el dador de espíritu) y Hūm Yaīzd (la planta de hoja perenne).

Esto evidencia que la figura de Agathodaimon (Āġāṭādīmūn) en la ontología de los iluminativos (*išrāqiyūn*) no perdió su capacidad de sinccretismo simbólico.

CONCLUSIÓN

La figura de la deidad griega-egipcia Agathós Daímōn (Ἀγαθὸς Δαίμον), ha tenido tanto una trasformación semática ("buen espíritu" - "el de feliz fortuna" - *as-sa 'id al-ġadd*) y de transcripción fonética (*Agathodæmon* latino - Āġāṭādīmūn, Agādīmūn o Ĝūṭādīmūn árabe), como también una evolución simbólica desde la figura del daimōn-sierpe del rito doméstico y agrario, pasando como la deidad intermedia entre los dioses y los mortales, advocación de deidades mayores como Zeus y Hermes (en el contexto griego), sincretizado con deidades como Shai, Osiris-Amōn y Serapis (en el contexto egipcio ptolemaico), asumir la figura de sobrehumano (la transformación en un *agathós daimōn* en el pitagorismo), hasta llegar a la figura del maestro espiritual (pre o post-diluviano), profeta (*Šīt*) y filósofo-taumaturgo en los contextos herméticos alejandrino, iraní, armenio, sábeo-harraniano e islámico.

Sin embargo, esta diacronía de Agathodaimon se sustenta en un mitologema de tres representaciones:

En primer lugar, lo ctónico subyacente en Agathodaimon desde su representación numinosa como *daimōn* serpiente (*sebā*), su sincretismo con deidades egipcias ctónicas o advocaciones de la misma naturaleza como Hermes Ctónico o Khthonius (χθόνιος), su rol como psicopompo en su sincretismo iraní con Dāenā y su vínculo constante con la taumaturgia y lo oculto que lo acompaña en toda su diacronía en la figura del hierofante, el mago, el alquimista, el astrólogo, el sanador o

el que enseña el saber secreto sobre los señores de los talismanes (*asḥāb al- al-ṭilmāt*).

Segundo, Agathodaimōn en su función solar (donde la misma sierpe encierra el símbolo apolíneo), posee un sincretismo con deidades solares como Amōn. Es también una de las luminarias (*ūrānī*) en la religión astral sabeo-harraniana y dentro de la doxografía de las escuelas iluminativa (*iṣrāqī*) adquirirá representatividad como aquel que obtuvo un conocimiento directo de la Luz de luces (*al-nūr al-anwār*).

Tercero, Agathodaimōn como portador del logos (la palabra) y testigo de un conocimiento directo (*dawqī*), llamado Trismegisto al ser el mayor receptor del saber antiguo que se lega en la lengua sagrada, maestro de Hermes Trimesgisto y Zaratustra, y finalmente como parte de una cadena primigenia de maestros en una sapiencia secreta y divina.

Estas tres representaciones del mitologema de Agathodaimon están presentes en buena parte del pensamiento de las escuelas del *hikmat al-iṣrāqī* (filosofía iluminativa) y del *hikmat al-mutā’āliyya* (la filosofía trascendente). En todo caso, Agathodaimon pasó de ser una deidad astral de protección a mutarse en la figura hipostática del sabio divinizado, en otros términos, representa la transformación del pensamiento mítico-religioso al pensamiento ontológico-espiritual.

REFERENCIAS

- ‘Ālīhānī, Bābak (2023). *Ašnān bā Hikma fahlawī* [Orientación a la sabiduría *pahlawī*]. Teherán: Mu’saseh ḥikmat wa falsafah-e irānī.
- ‘Amīrī, Rēdā (2012). *Hirmis wa ḥikmat-e hirmisī* [Hermes y la filosofía hermética]. Qom: Dānaṣgāh-e Mufīd.
- Anónimo (2005). *Corpus Hermeticum* [Edición crítica en griego, latín y copto, con la traducción al italiano de la introducción y comentario de la edición de Nock-Festugière y la edición de los textos herméticos coptos de I. Ramelli]. Milán: Bompiani.
- _____ (1924) *Hermetica: The ancient Greek and Latin writings which contain religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus* (edición Walter Scott, Vol I-II -III). Londres: Oxford University Press.
- _____ (2016). *Le Cercle des lettres de l’alphabet: Dā’irat al-ahruf al-abḡādiyya. Un traité pratique de magie des lettres attribué à Hermès* (edición árabe, traducción, notas e introducción de Cécile Bonmariage y Sébastien Moureau). Leiden: Brill.
- _____ (2006). *Tawhīd al-Muqaddal*. Qom: Bustan-e Ketāb.
- Benevich, Fedor (2022). “A Case Study in Arabic Doxography: Šahrastānī’s Account of Pythagoras and Its Ismā’īlī Background”, en *Received Opinions: Doxography in Antiquity and the Islamic World* (ed. Andreas Lammer y Mareike Jas) 354-402. Leiden: Brill.
- Bladel, Kevin van (2009). *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Nueva York: Oxford University Press.
- _____ (2014). *From Sasanian Mandaeans to Šābians of the Marshes*. Leiden: Brill.
- Budge, E. A. Wallis (1920). *An Egyptian hieroglyphic dictionary*. (Vol. II) Londres: John Murray.
- Bull, Christian H. (2018). *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden: Brill.
- Corbin, Henry (2005). *Corps spirituel et Terre céleste: de l’Iran mazdéen à l’Iran shī’ite*. París, Editions Buchet.
- _____ (2003). *Templo y contemplación. Ensayos sobre el Islam iranio*. Madrid: Trotta.
- Cruz, Amílcar A. (2022) “Lo pitagórico en la filosofía de Suhrawardī y la escuela *iṣrāqī*.” *Dialektika: Revista de Investigación Filosófica y Teoría Social*, 4(9), 28-46.
- _____ (2023). “El significado del término árabe *al-basīt* en la filosofía islámica: Desde las obras *Al-Uṣūl li-Iqlīdīs* y *Uṭūlūğīyā* hasta la onto-teología de Mullā Ṣadrā”. En *eHumanista/IVITRA*, 24, 56-71.
- Daštakī, M. (2003). *Iṣrāq hayākīl al-nūr*. Teherán: Mirash-i maktub.

- Delgado, Luis Muñoz (2001). *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos. (Diccionario griego - español, Vol. V)*. Madrid: Instituto de Filología.
- Detienne, Marcel (2021). *La Notion de Daimon dans le pythagorisme ancien. De la pensée religieuse à la pensée philosophique*. París: Les Belles Lettres Anagôgê.
- Djurslev, Christian Thrue – Ogden, Daniel (2018). “Alexander, Agathoi Daimones, Argives and Armenians.” En *Karanos* 1, 11-21.
- Feliciano, João Pedro (2016). “The Agathos Daimon in Greco-Egyptian religion.” En *The Hermetic Tablet: The Journal of Ritual Magic*, 3, 171–192.
- Festugière, A. J. - Massignon, L. (1944). *La révélation d'Hermès Trismégiste, I: L'astrologie et les sciences occultes. Avec un appendice sur l'hermétisme arabe*. Paris: Gabalda.
- Fowden, Garth (1993). *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Frew, Donald H. (1999). “Harran: Last Refuge of Classical Paganism” En *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. Vol. 9, 17-29.
- Green, Tamara M. (1992). *The City of the Moon God: The Religious Traditions of Harran*. Leiden: Brill.
- Greenbaum, Dorian Gieseler (2015). *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and influence*. Leiden: Brill.
- Gutas, Dimitri (1998). *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco -Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/5th 10th centuries)*. Nueva York: Routledge.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2006). *The last pagans of Iraq: Ibn Wahshiyya and his Nabatean agriculture*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. (2022). *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*. Londres: Cambridge University Press.
- Ibn Atīr, ‘Izz al-Dīn (1987). *Al-Kāmil fi al-tārīh*. Beirut: al-Mūasasat al-‘Arabiyya.
- Ibn Fātik, Abū al-Wafā’ al-Mubaššir (1980). *Kitāb muhtār al-hikam wa-mahāsin al-kalim*. Beirut: al-Mūasasat al-‘Arabiyya.
- Iḥwān as-Ṣafā’ (2017). *Rasā’il Iḥwān as-Ṣafā’* (Vol. I- IV). Qom: Markaz al-niṣar-maktab-e ulūm islāmī.
- Izdebska, Anna (2022). “Popular Pythagoreanism in the Arabic Tradition: Between Biography and Gnomology.” En *Brill’s Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance* (ed. Irene Caiazzo). 193-228. Leiden: Brill.
- Jakobsson, Oskar (1925). *Daimon och Agathos daimon*. Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri.
- Jolowicz, Daniel (2018). “Agathos Daimôn in Chariton’s Chaereas and Callirhoe (5.1.6, 5.7.10): Some ramifications.” En *The Classical Quarterly*, 68(2), 591 – 602.
- Kerchove, Anna Van den (2012). *La voie d’Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden: Brill.
- Kingsley, Peter (2008). *Filosofía antigua, misterio y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*. Girona: Atalanta.
- Koushki, Matthew Melvin (2019). “World as (Arabic) Text: Mīr Dāmād and the Neopythagoreanization of Philosophy in Safavid Iran” en *Studia Islamica*, 115(1), 378-431.
- Lacaze, Grégoire (2018). *Turba Philosophorum Congrès pythagoricien sur l’art d’Hermès*. Leiden: Brill.
- Lammer, Andreas (2022). “Doxography and Philosophical Method: Avicenna’s Treatment of Presocratic Opinions”, en *Received Opinions: Doxography in Antiquity and the Islamic World* (ed. Andreas Lammer y Mareike Jas) 302-322. Leiden: Brill.
- Leibovich, E. (1994). “L’āiōn et le temps dans le fragment B 52 d’Héraclite.” *Alter: Revue de phénoménologie* 2, 87-118.
- Manetón (1964). *Manetho* (texto griego con una traducción al inglés de W.G. Waddell). Londres: Harvard University Press.
- Mahé, Jean-Pierre (1982). *Hermès en Haute-Égypte: Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes* (Vol. II). Québec: Presses de l’Université Laval.

- Mattila, Janne (2022). “Sabians, the School of al-Kindī, and the Brethren of Purity”, en *Religious Identities in Antiquity and the Early Middle Ages*, 92-114. Leiden: Brill.
- Noble, Michael-Sebastian (2021). *Philosophising the Occult. Avicennan Psychology and ‘The Hidden Secret’ of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Berlín: De Gruyter.
- Ogden, Daniel (2013). *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Londres: Oxford University Press.
- Pearn, John (2011). “Agathos Daimon and the Asklepiean serpent.” *Vesalius* 17 (1) 4-9.
- Peters, Francis E. (2004) “Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism”. En *Magic and Divination in Early Islam*, 55-85. Londres: Routledge.
- Piątak, Lukasz (2024). “Absent from Its World: The Image of the Fallen Soul in al-Suhrawardī’s *al-Wāridāt wa-l-Taqdīsāt* [Divine Inspirations and Sanctifications].” En *Strangers in the Land: Traveling Texts, Imagined Others, and Captured Souls in Jewish, Christian, and Muslim Traditions in Late Antique and Mediaeval Times*, 171-189. Leiden: Brill.
- Qiftī, I. (2018). *Tā’rīh al-hukamā’*. Teherán: Dānešgāh-e Teherān.
- Sadrā, Mullā (1990). *Al-Hikma al-muta‘aliyya fī l-‘asfār al-‘aqliyya al-arba‘a* (Vol. VIII - IX). Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- (2015). *Aš-Šawāhid al-rubūbiyya fī l-manāhij al-sulūkiyya*. (edición árabe, con introducción y notas de Yalāl al-Dīn Āshtiyānī, y el comentario de Mullā Hādī Sabzawārī). Qom: Bustān-e Ketāb.
- (2004). *Šarḥ Hikmat al-išrāq* (T. I, edición de Nahafqulī Hābībī). Teherán: Entezārāt Hikmat Islāmī Șadrā.
- Sahrastānī, ʻAbd al-Karīm (1993). *Kitāb al-Milal wa-l-Niḥal*. Beirut: Dār al-Ma’rafat.
- Șahrazūrī, Ș. M. (1993). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Mu’saseh mutaal’eat wa tahaqiqat farhangī.
- (2003). *Rasā’il aš-Šaḡarīh al-ilāhīh fī ‘ulūm al-ḥaqā’iq al-rabānīya* (Vol. III). Teherán: Mu’saseh hikmat wa falsafeh-e irānī.
- Șīrāzī, Quṭb al-Dīn. (2005). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Entešarāt-e Hikmat.
- (2024). *Iḥtiyyārāt Muẓaffarī* (edit. Amīr Muḥammad Gamīnī). Teherán: Mu’saseh hikmat wa falsafeh-e irānī.
- Suhrawardī, Y. (2014). *Hikmat al-išrāq* (Vol. I-II). Qom: Dānešgāh ‘ulūm-e Dīnī.
- (2015). *Kitāb al-Muqāwimāt wa Kitāb al-Lamahāt fī-al-haḡāīg*. Qom: Dānešgāh ‘ulūm-e Dīnī.
- (2009). *Talwīhāt al-Luwhiyyah wa -l-‘aršiyyah*. Teherán: Mu’saseh Hikmat wa-Falsafeh-e Irānī.
- (2015). *Kitāb al-Mašāri’ wa -l-muṭārahāt* (Vol. III). Qom: Dāneshgāh ‘ulūm-e Dīnī.
- (2021). *Al-Wāridāt wa-l-taqdīsāt*. En: *Ar-Rasā’il al-‘irfāniyya wa-l-falasafīyya* (193-241). Qom: Dānešgāh ‘ulūm-e Dīnī.
- (2022). *Qaṣūh al-Ğarbah al-Ğarbiyah*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
- Temperance, Elani (2013). “Agathos Daímōn: A Literary Study.” En *Elaion piety, tradition and virtue*. <http://elaion.org/resource-centre/agathos-daimon-a-literary-study/>
- Timotin, Andrei (2012). *La démonologie platonicienne: Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leiden: Brill.
- Torgerson, Jesse W. (2022). *The Chronographia of George the Synkellos and Theophanes: The Ends of Time in Ninth-Century Constantinople*. Leiden: Brill.
- Wolf, Heidi Marx- (2016). *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority: Platonists, Priests, and Gnostics in the Third Century C.E.* Pensilvania: University of Pennsylvania Press.
- Zósimo de Panópolis (2007). *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar. (Corpus Alchemicum Arabicum Vol II.1)*. Münsterhof: Living Human Heritage Publications.

CONCEPTOS DE ITIBĀRĪ EN SUHRAWARDĪ: EL CASO DE LA SUBSTANCIA

Jari Kaukua¹

Universidad de Jyväskylä (Finlandia)
Traducción Karen Martínez García²



Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (m. 587/1191) es célebre por haber iniciado, según se informa, la teoría del siglo XVII de “la primacía de la quididad” (*asālat al-māhiyya*). Según esta teoría, de los dos constituyentes en el análisis de Avicena (m. 428/1037) de las cosas contingentes, solo la esencia o quididad es metafísicamente real, mientras que la existencia se puede reducir a operaciones mentales que son posteriores a una cognición primaria de quididad. Aunque se ha argumentado de manera convincente que atribuir la teoría a Suhrawardī es un movimiento anacrónico de los filósofos del siglo XVII, sigue siendo un hecho que sus obras contienen amplios materiales para la reconstrucción de una visión según la cual la existencia es un producto de la mente humana y su peculiar manera de entender las quididades.³

-
1. Jari Kaukua, Universidad de Jyväskylä, P.O. Box 35, 40014 University of Jyväskylä, Finlandia.
 2. Traducido de: Jari Kaukua, “*Itibārī* Concepts in Suhrawardī: The Case of Substance”, *Oriens* 48 (2020) 40–66, Publisher Brill.
 3. Véase, por ejemplo, Cécile Bonmariage, *Le Réel et les réalités : Mullā Ṣadrā Shīrāzī et la structure de la réalité* (Paris: Vrin, 2002), 35–41.

En esta reconstrucción, mucho depende de cómo entendamos la noción crucial de *i'tibār 'aqlī* o *i'tibār dihnī*. Las dificultades para traducir el término son bien conocidas, y prevalece una considerable incertidumbre en cuanto a qué quiere decir exactamente Suhrawardī con él. Por ejemplo, los conceptos de *i'tibārī* se han descrito como “ficciones intelectuales”,¹ “construcciones mentales,”² “seres de la razón” que “son productos de nuestro pensamiento sobre las cosas”³ y “meros conceptos”,⁴ lo que sugiere que tienen poca o ninguna base en la realidad, y que su papel en la nueva filosofía *iṣrāqī* de Suhrawardī debe simplemente explicarse como tantos errores de generaciones anteriores. Por otro lado, *i'tibārāt* ha sido descrito como innato a la mente humana, e incluso comparado con las categorías trascendentales de Kant,⁵ lo que sugiere que son conceptos que estamos obligados a usar en todo conocimiento.

Mi objetivo en este artículo es investigar cómo la crítica de Suhrawardī de los conceptos centrales de la metafísica peripatética como meramente *i'tibārī* se relaciona con la alternativa *iṣrāqī* esbozada en la segunda

1. John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Quib al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, 1992), 45-6.
2. Robert Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Maṣriq): A Sketch,” en *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Meta-physics*, ed. de Dag Nikolaus Hasse y Amos Bertolacci (Berlin: de Gruyter, 2012), 27-50.
3. John Walbridge y Hossein Ziai, “Translators’ Introduction,” en *Suhrawardī, Hikmat al-iṣrāq*, ed. de John Walbridge y Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), xxv. De ahora en adelante me referiré a esta edición como *HI*.
4. Fedor Benevich, “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries),” *Oriens* 45 (2017): 203-58, esp. 218.
5. John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*. (Albany: State University of New York Press, 2000), 170. Cf., sin embargo, John Walbridge, “A Response to Seyed N. Mousavian, ‘Did Suhrawardi Believe in Innate Ideas as a priori Concepts? A Note,’” *Philosophy East and West* 64 (2014): 481-6, esp. 483-4.

parte del *Hikmat al-iṣrāq* (*La sabiduría iluminativa*). Para este propósito, dejaré momentáneamente a un lado la discusión históricamente central sobre los conceptos de esencia y existencia, y me enfocaré en cambio en el concepto de substancia. Esto es por dos razones. Primero, el concepto de substancia hace una reaparición desconcertante en un pasaje importante al principio de ese texto central *iṣrāqī*. En segundo lugar, negar la realidad extra-mental de la mayoría de los otros *i'tibārāt* (existencia, modalidades, géneros, número, relación y privación) parece intuitivamente menos problemático que el de la substancia. Por ejemplo, la cuestión de la realidad de la existencia es un enrevesado problema metafísico, en el que ambas alternativas se basan en preocupaciones ulteriores, y no se puede elegir a favor de una u otra basándose únicamente en su capacidad para explicar los fenómenos cotidianos. Por otro lado, existen fuertes bases intuitivas para la dependencia mental de conceptos como el número: ¿la pierna derecha de mi abuelo, el musgo de mi lápida y su teléfono móvil realmente constituyan un conjunto de tres antes de que hicieramos el conteo? Pero la substancia parece más difícil de reducir a la mente. Si no hay sustancias, ¿qué queda de las cosas robustas en cuya estabilidad basamos nuestro funcionamiento y comunicación sobre el mundo? Alternativamente, ¿cómo podemos concebir el cambio si no hay substancias contra cuya persistencia podemos medir aquello que cambia?

A continuación, comenzaré con un breve esbozo derivado del debate de los siglos VI/XII que proporciona el contexto para la crítica de Suhrawardī a los *i'tibārāt*. Luego paso a una revisión igualmente concisa de los argumentos estándar de Suhrawardī contra la realidad de los *i'tibārāt*, con el objetivo especial de mostrar que reconoce los problemas que resultan de negar la realidad de la substancia. Luego me referiré a sus intentos de abordar esos problemas, que sostengo

muestran que Suhrawardī no concibió los *i'tibārāt* como construcciones mentales arbitrarias sino más bien como implicaciones necesarias de los conceptos de primer orden en los que se basan.¹ Estas consideraciones proporcionan la base para mi análisis del papel que tiene el concepto de sustancia en la metafísica ligera del *Hikmat al-iṣrāq*. Al final, me atrevo a afirmar que la substancia, y tal vez también otros *i'tibārāt*, se parece más a un concepto trascendental – es decir, una condición de posibilidad para la conciencia de cierto tipo de objetos – que a una ficción conceptual. Como consecuencia, el enfoque de este artículo está menos en la crítica a los *i'tibārāt*, acerca de cuya procedencia en la recepción del siglo XII de Avicena ahora tenemos excelentes estudios recientes,² y más sobre cómo entender mejor la alternativa de Suhrawardī a la metafísica peripatética.

1. El trasfondo de los siglos VI/XII

El contexto de la discusión de Suhrawardī sobre los *i'tibārāt* es el debate de los siglos VI/XII iniciado por la distinción aviceniana entre esencia y existencia. Como es bien sabido, la distinción es crucial para la prueba de Avicena de la existencia de Dios. Dada la distinción,³ Avicena afirma que para cada cosa

1. Por lo tanto, cuando hablo de la crítica de Suhrawardī a los *i'tibārāt*, me refiero a su crítica del supuesto de que tienen una realidad independiente de la mente. Suhrawardī no quiere decir que debamos abstenernos de usarlos. De manera similar, cuando hablo de negar la realidad de los *i'tibārāt*, me refiero a esta realidad independiente de la mente. Obviamente, *i'tibārāt* son reales en la medida en que son conceptos en mentes reales.
2. Por ejemplo, Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East,” y Benevich, “The Essence-Existence Distinction.”
3. Por lo cual Avicena proporciona un argumento. Ver, por ejemplo, Avicena, *Šifā'*: *Ilāhiyyāt*, ed. de Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), I.5.9-11, 24-5; y *al-Isrārāt wa-l-tanbīhāt*, ed. por J. Forget (Leiden: E. J. Brill, 1892), *namāt* 4, 139-40. Otro contexto importante, y de hecho la fuente probable, para la distinción fue el argumento de Avicena contra el concepto *mu'tazilite* de cosas no existentes (*ashyā'* *ma'dūma'*); ver R. Wisnovsky,

contingente, el hecho de que exista su esencia se debe a una causa distinta de la esencia, porque la esencia por sí sola no implica su propia existencia. Si la causa de su existencia fuera otra cosa contingente, tendríamos que continuar con la cuestión. Y dado que una regresión infinita de causas equivale a una existencia sin fundamento, Avicena concluye que debe haber una esencia que exista por necesidad intrínseca, o una esencia que conlleve su propia existencia, y este es Dios.⁴ La distinción también es crucial para la famosa división tripartita de Avicena del estado de las esencias, es decir, consideradas en sí mismas, en concreto y en la mente.⁵ Si la misma esencia puede figurar en todas estas consideraciones, la esencia en sí misma debe ser neutral con respecto a si existe en concreto o en la mente. Esto, a su vez, sugiere que existe una sólida distinción entre la esencia y su existencia. Pero si la distinción es real o válida, pero meramente conceptual, fue la manzana de la discordia en el debate del siglo XII.⁶ Una distinción real entre esencia y existencia, en el sentido de dos bloques de construcción metafísica fuertemente distintos,

-
- Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), 145-60; y Benevich, “The Essence-Existence Distinction,” 204-6.
4. Avicena, *Isrārāt, namāt* 4, 140-2; para una discusión más extensa, vea *Šifā'*: *Ilāhiyyāt* VIII.1-4.
 5. Avicenna, *Šifā'*: *Madkhal*, ed. por Ibrahim Madkour et al. (Cairo: Imprimerie Nationale, 1952), I.12, 65-6; y *Šifā'*: *Ilāhiyyāt* V.1.
 6. La cuestión de si Avicena apoyó una distinción real, y no meramente conceptual, entre esencia y existencia sigue siendo controvertida. Cf. Fazlur Rahman, “Essence and Existence in Avicenna,” *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1958): 1-16, con Robert Wisnovsky, “Notes on Avicenna’s Concept of Thingness (*Šay’iyā*),” *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000): 181-221; idem, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, 145-53; Amos Bertolacci, “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna’s Metaphysics: The Text and Its Context,” *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. de Felicitas Opwis and David Reisman (Leiden: Brill, 2012), 257-88; y Fedor Benevich, “Die göttliche Existenz: Zum ontologischen Status der Essenz qua Essenz bei Avicenna,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015): 103-28.

que juntos constituyen la cosa existente, parece haber sido explicada por primera vez por el contemporáneo y antiguo compañero de estudios de Suhrawardī, Fahr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209).¹ Sin embargo, el respaldo de Rāzī a la distinción real, al igual que la crítica de Suhrawardī, fue una posición en un debate que ya estaba allí para que se unieran. Ninguno de los dos inició el debate.

Parece que el debate surgió cuando algunos teólogos ash'aritas post-avicenianos, sobre todo 'Abd al-Malik ibn 'Abdillāh al-Ǧuwaynī (m. 478/1085), adoptaron la idea inicialmente mu'tazilita de *aḥwāl* (sg. *hāl*) con el fin de lidiar con los problemas relacionados con los atributos de Dios.² Los *aḥwāl* son modos adverbiales de ser que pertenecen a entidades reales sin ser entidades por derecho propio. Como no son entidades, los teólogos creían que no están sujetos al principio del medio excluido y que legítimamente se puede decir que no existen y no son inexistentes.³ Esa clase intermedia fue útil para resolver problemas relacionados con los atributos de Dios. Por ejemplo, los teólogos sostuvieron que el atributo de la eternidad (*qidam*) es predicable no sólo de Dios sino también de todos Sus otros atributos, incluido Él mismo. No obstante, si los atributos son entidades, esto da lugar a una serie infinitamente regresiva: la eternidad es eterna en virtud de una eternidad de segundo orden, que también debe ser eterna, etc. Para cortar la regresión, Ǧuwaynī sostuvo que solo Dios y Sus atributos de primer orden son entidades,

-
1. Wisnovsky, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East," 29-30; cf. Benevich, "The Essence-Existence Distinction," 208, 237-42.
 2. Para conocer los pasos de este proceso, consulte Robert Wisnovsky, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), 65-100; idem, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East," 32-40.
 3. Sobre las teorías ash'aritas de los *aḥwāl*, vea Fedor Benevich, "The Classical Ash'ari Theory of *aḥwāl*: Juwaynī and His Opponents," *Journal of Islamic Studies* 27 (2016), 136-75.

mientras que tener un atributo es un mero *hāl* que carece de un estatus metafísico propio.⁴ A principios del siglo V/XI, la noción de *hāl* se unió a la distinción aviceniana entre esencia y existencia, así como al debate sobre los universales, y por lo tanto el concepto inicialmente teológico se convirtió en una noción metafísica general.⁵ Aproximadamente una generación después de Ǧuwaynī, tal teoría general de *aḥwāl* fue criticada, primero parece ser por 'Umar Ḥayyām (m. 517/1123), y luego por Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī (m. 548/1153), y es a este hilo al que pertenece la crítica de Suhrawardī. Una característica crucial de la versión criticada de la teoría de *aḥwāl* es la idea de que la verdad de nuestras afirmaciones sobre el mundo siempre se basa en una correspondencia adecuada entre los términos de nuestras afirmaciones y elementos metafísicamente distintos de la realidad, ya sean substancias y accidentes existentes o *aḥwāl*.⁶ Tanto Ḥayyām como Šahrastānī reemplazaron *aḥwāl* con *i'tibārāt* existentes en la mente, confiando ya en muchos de los argumentos que Suhrawardī aplicaría más tarde.

2. El argumento contra la sustancialidad

El concepto de substancia que Suhrawardī se propone criticar es bastante controvertido. En su paráfrasis, substancia es algo que

-
4. Wisnovsky, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East," 32-40.
 5. El uso más general de *aḥwāl* está atestiguado por los informes de Salmān ibn Nāṣir al-Anṣārī (m. 512/1118) y los reportes de Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī (d. 548/1153). Sobre este desarrollo, ver Benevich, "The Classical Ash'ari Theory of *aḥwāl*;" idem, "The Metaphysics of Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī (d. 1153): *Aḥwāl* and Universals," en *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. por Abdellader Al Ghouz (Göttingen: V & R unipress & Bonn University Press, 2018), 323-50; y Wisnovsky, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East," 37-40.
 6. Benevich, "The Classical Ash'ari Theory of *aḥwāl*," 154-8; "The Metaphysics of Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī," 331-40.

existe externamente para que no subsista en otro.¹ Luego agrega esta definición con una triple distinción entre diferentes tipos de sustancias: las ejemplificaciones corporales de especies *infimae* (como el ejemplo favorito de un caballo), las partes metafísicamente constitutivas de estas instanciaciones (es decir, materia prima y forma), y substancias incorpóreas (como los intelectos humanos y celestiales).²

A pesar de esta familiaridad, el lector del texto *Hikmat al-iṣrāq* pronto descubre que la definición de substancia solo se presenta para refutar la afirmación de que la substancia puede proporcionar la base para el análisis metafísico del ser. El argumento central que Suhrawardí emplea para este propósito es que la suposición de que las sustancias son reales, o que la sustancialidad es un constituyente real de seres concretos, conduce a una regresión infinita.

“Saben que la sustancialidad no es nada que se añada a la corporeidad en concreto [...].” En cambio, hacer (*ḡa'l*) algo al cuerpo es idéntico a convertirlo en sustancia, ya que, según nosotros, la sustancialidad no es más que la perfección de la quididad de la cosa en el sentido de que es independiente de un sustrato en su subsistencia. Los peripatéticos lo han caracterizado (*'arrasfūh*) como no existente en un sujeto, pero la negación del

sujeto es negativa mientras que el existir (*al-mawgūdiyya*) es accidental. Si su defensor dice que la sustancialidad es otra cosa existente, será difícil para él explicar y establecer esto al oponente. Si fuera otra cosa existente en el cuerpo, tendría existencia no en un sujeto, por lo que se le atribuiría sustancialidad, y el argumento volvería a la sustancialidad de la sustancialidad, retrocediendo infinitamente.³ Hay dos fases en esta versión del argumento. Al principio, Suhrawardí niega que la sustancialidad sea un constituyente real de cosas concretas al cuestionar la validez de su definición. La substancia se define apelando a la existencia (“lo que no *existe* en otro”), y dado que la existencia es ajena (o “accidental”) a la esencia de la substancia y ya se ha argumentado que es un mero *i'tibār* en párrafos anteriores de la misma sección,⁴ la substancia será igualmente irreal como sus *definiens*. Además, la definición emplea un atributo negativo como diferenciación (“lo que *no existe* en otro”), y las características negativas dependen necesariamente de la mente que realiza la negación.

Esto conduce a la densa segunda fase del argumento. Según Šams al-Dīn al-Šahrazūrī (m. después de 687/1288), autor del primer comentario de *Hikmat al-iṣrāq*, el peripatético puede intentar defender la realidad de la substancia comprometiendo el estatus

1. *HI* I.3.3.52, 42-3; cf. III.2.1, 232-3. Agrega que las substancias no subsisten en otro por estar “completamente difundidas” (*'alā sabili l-shuyū' bi-l-kullīya*) en él. Esta calificación se hace para distinguir las partes formales y materiales de las cosas concretas de sus accidentes, que están en sus sujetos por estar “completamente difundidos en ellos”. También se puede decir que la forma y la materia están en el todo del que son partes, pero no de esta manera de difusión completa.
2. Suhrawardí, *al-Maṣāri' wa-l-muṭārahāt*, en Suhrawardí, *Opera philosophica et mystica*, vol. 1, ed. by Henry Corbin (Estambul: Maarif matbaası, 1945), III.1.3, 220-1 (de ahora en lo adelante *MM*); y *HI* I.3.3.53, 43; cf. idem, *Talwīḥāt*, ed. por Najafqulī Habībī (Teherán: Iranian Institute of Philosophy, 2009), III, *muqaddima*, 1, 177 (en lo adelante *T*). Para la clasificación correspondiente de tipos de sustancias de Avicena, vea *Shifā': Ilāhiyyāt* II.1.2-10, 45-8.

3. *HI* I.3.3.67, 49-50. El argumento de la regresión contra la sustancialidad también figura en *T* III, *muqaddima* 2, 195; *MM* III.3.6.99, 341-2; y III.3.7.115, 366-7. Para el argumento de la regresión contra *i'tibārāt* en general, vea *T* III, *muqaddima* 2, 192-4; y *MM* III.3.6.108-9, 355-9. Para *i'tibārāt* particular, ver *T* III, *muqaddima* 2, 193-6 (existencia, unidad, modalidades); *HI* I.3.3.56-9, 45-6 (existencia); I.3.3.61, 47 (unidad y número); III.3.3.63, 48 (modalidades); III.3.3.64, 49 (géneros). El argumento de la regresión ya fue discutido por Ğuwaynī (Benevich, “The Classical Ash'ari Theory of *ahwāl*,” 158-61), y fue fundamental para las críticas de los *ahwāl* de Khayyām y Shahrastānī (Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh-and Twelfth-Century Islamic East,” 37-40); y Benevich, “The Metaphysics of Muhammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī,” 331-40).
4. *HI* I.3.3.56-60.

epistémico de la definición.¹ Dado que la substancia es un género superior, no se puede definir mediante un concepto más general, ni se le puede atribuir una diferenciación adecuada. Por lo tanto, todos los intentos de definir la substancia tienen solo validez pragmática, y lo mejor que se puede hacer es caracterizarla de una manera que aclare el concepto al interlocutor y, por ende, que haga que la realidad positiva de la substancia sea más fácil de percibir. La sustancialidad seguirá siendo un constituyente metafísicamente real de substancias individuales, aunque sea indefinible. Šahrazūrī rechaza esta defensa como un ejemplo de lo que él llama la costumbre peripatética de “postular [supuestamente] realidades conocidas para las muchas consecuencias desconocidas de las declaraciones [de los propios peripatéticos].”²² La cuestión de la definibilidad constituye el trasfondo del argumento real. Según la reconstrucción de Suhrawardī de la teoría peripatética, la sustancialidad es la característica por la cual una substancia concreta (como un cuerpo) es una sustancia, o algo que no está en un sujeto. Ser una característica de un cuerpo no puede ser constitutivo de la sustancialidad, porque si la sustancialidad estuviera esencialmente en un cuerpo, o en cualquier otra cosa, la sustancialidad sería un accidente por definición y el cuerpo una sustancia por accidente. Dado que esto es absurdo, la sustancialidad debe ser una substancia por derecho propio, lo que conduce a la regresión infinita: si la sustancialidad misma es una substancia, debe ser una sustancia porque tiene sustancialidad en un segundo orden, y así *ad infinitum*. La conclusión natural es que la sustancialidad es una noción puramente *i'tibārī*, que existe sólo en la mente y depende de ella.

-
1. Shahrazūrī, *Šarh Hikmat al-išrāq*, ed. por Hossein Ziai Torbati (Teherán: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2001), I.3.3.67, 197.
 2. Shahrazūrī, *Šarh Hikmat al-išrāq*, I.3.3.67, 197.

Desde un punto de vista aviceniano, el argumento es problemático porque hace la suposición altamente cuestionable de que las características constitutivas de las esencias deben ser entidades por derecho propio. Suhrawardī casi ignora la posibilidad de que la sustancialidad sea constitutiva del cuerpo en el sentido de que todos los cuerpos la implican universalmente de la misma manera que una especie implica su género – una interpretación que se acerca de manera peculiar a la propia visión de Suhrawardī.³ Por tanto, parece que en lugar del propio Avicena, su objetivo inmediato fue la amalgama antes mencionada de la metafísica aviceniana y la teoría de *ahwāl*. Sin embargo, curiosamente Suhrawardī permanece en silencio sobre el tema central de la discordia de los primeros oponentes de esa teoría, a saber, que el *ahwāl* viola el principio del tercero excluso,⁴ lo que sugiere que él representa una etapa posterior y establecida en el desarrollo de la teoría de la *i'tibārāt*. Pero los críticos anteriores del *ahwāl* también reconocieron que la teoría se introdujo para resolver problemas metafísicos urgentes, como el problema de los universales. Estos motivos sobreviven en la discusión de Suhrawardī sobre cuál es quizás el contraargumento más potente a la afirmación de que la substancia es un concepto *i'tibārī*.

3. La verdad de las declaraciones de *i'tibārī*

En *al-Mašāri'ī wa -l-muṭārahāt*, Suhrawardī introduce tres argumentos en defensa de la existencia real del *i'tibārāt*. Según el primer argumento, nuestra distinción entre existencia real y meramente imaginada es inexplicable sin una distinción real correspondiente

-
3. Consulte la sección 3 a continuación. Esto también fue reconocido por Mullā Ṣadrā, *al-Ta'liqāt 'alā Šarh Hikmat al-išrāq*, ed. por Hossein Ziai (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2010), ad I.1.3.67, 199-201.
 4. No obstante, véase la sección 3 siguiente. Suhrawardī refuta el *ahwāl* en su metafísica, pero esto es en un contexto distinto de su discusión sobre el *i'tibārāt*; ver, por ejemplo, *T III, Muqaddima*, 2, 175-6.

entre algo que tiene y no tiene existencia.¹ Curiosamente, el segundo argumento se basa en la ley del medio excluido. Los *i'tibārāt* vienen en pares o conjuntos exhaustivos; por ejemplo, si no hay posibilidad, entonces lo que no tiene posibilidad debe ser necesario o imposible. Pero si ese fuera el caso, no habría cosas contingentes, lo que tiene consecuencias devastadoras para la distinción aviceniana entre Dios y el mundo creado por medio de las modalidades.²

Si bien estos dos argumentos pueden ser relativamente fáciles de manejar por medio de una interpretación *i'tibārī* de los conceptos relevantes,³ el tercer argumento es más interesante, ya que plantea la cuestión de cómo explicar el hecho de que para cualquier objeto dado, algunos conceptos *i'tibārī* son evidentemente válidos, pero otros igualmente evidentemente inválidos.

Han dicho: Si estas cosas fueran predicados intelectuales y no estuvieran entre los asuntos que tienen realidad (*lā umūran fi dhawātī l-haqā'iq*), la mente podría conectarlas con cualquier quididad casual. Por lo tanto, cualquier cosa que la mente asocie con existir en concreto habría llegado a existir en concreto.⁴

Aunque el concepto de substancia no se menciona específicamente aquí, está claro que el argumento se refiere a los *i'tibārāt* en general, incluida la sustancialidad. Por tanto, si la sustancialidad fuera simplemente *i'tibārī*, podríamos clasificar las percepciones como substancias de forma arbitraria. Por ejemplo, no sería el caso de que yo percibiera el manzano como una substancia porque es

una instancia de una especie maliforme que soporta la variación de sus atributos accidentales. En cambio, también podría concebirlo como una substancia porque tiene cierta altura, porque está a punto de florecer o porque está a tres metros de mi ventana. Aunque cada una de estas aplicaciones arbitrarias del concepto de substancia se superpone con el mismo conglomerado de características, las cosas que seleccionan se muestran distintas tan pronto como el árbol comienza a dar fruto o podo sus ramas superiores. En términos generales, si la distinción entre substancias y sus atributos accidentales fuera arbitraria, las formas en que los sujetos cognitivos individuales forjan el mundo por medio de sus conceptos serían completamente subjetivas, y no tendríamos medios para decidirnos a favor de uno sobre el otro.

Una forma tan extrema de nominalismo no es una conclusión que Suhrawardī esté dispuesto a sacar:

En cuanto al tercer argumento, es decir, que digan que “si estos fueran mentales, la mente podría conectarlos a cualquier quididad de azar, y serían verdaderos”, es falso. No es una condición para que un asunto mental tenga una relación igual con todas las quididades. ¿Algo que está siendo particular no es un asunto mental? [Sin embargo] no debemos conectarlo a cualquier quididad que queramos, pero [solo] a ciertas quididades de las cuales es cierto debido a una especificidad suya (*husūṣihā*), y también por ser un género, ser una especie (*al-naw'iyya*), imposibilidad, y que es así. La mente conecta *i'tibārāt* solo con aquello para lo que observa que es adecuada debido a una especificidad en las quididades (*bimā yulāhiżu sulūḥahā lahu li-ḥuṣūṣin li-l-māhiyāt*).⁵

1. *MM* III.3.6.102, 344.11-5; el argumento ya fue presentado por Juwaynī (Benevich, “The Classical Ash'ari Theory of *aḥwāl*,” 156-7).

2. *MM* III.3.6.102, 344-5.

3. *MM* III.3.6.103, 346-7.

4. *MM* III.3.6.102, 345; cf. Suhrawardī, *Muqāwamāt*, en Suhrawardī, *Opera metaphysica et mystica*, vol. 1, III.36, 163 (en lo adelante *M*). En *MM* III.3.6.102, 345, Suhrawardī también se ocupa de otros dos argumentos, pero dado que estos son específicos de la existencia y las modalidades, me abstengo de introducirlos aquí.

5. *MM* III.3.6.103, 347.

La postura de Suhrawardī es clara, aunque no particularmente persuasiva: cada objeto extramental tiene una especificidad que determina qué *i'tibārāt* se le atribuyen adecuadamente. Agrega que la mente de alguna manera observa la idoneidad entre un concepto *i'tibārī* y un objeto debido a esta especificidad, pero es difícil ver cómo la referencia a algo tan vago podría ser una respuesta real a un problema sustancial. A pesar de su vaguedad,¹ el mismo punto se hace en el texto “*Hikmat al-iṣrāq*”, con una calificación adicional:

No es el caso de que, si algo es un predicado mental, como la generalidad predicada de algo, por ejemplo, entonces podemos conectarlo en el intelecto a cualquier quididad de azar para que sea verdadero. Más bien, [solo podemos conectarlo] con lo que le conviene debido a su especificidad (*limā yaṣlaḥu lahu bi-ḥuṣūṣihī*).² El pasaje tampoco nos da una pista sobre la naturaleza de la especificidad, pero agrega un punto aparentemente obvio pero crucial, a saber, que la relación de idoneidad concierne a la verdad. Cualquiera que sea la especificidad del objeto extra-mental, es especial porque hace que la atribución del concepto *i'tibārī* a ese objeto sea verdadera. Esta capacidad de “hacer la verdad” no puede explicarse por medio de la correspondencia entre la mente y el mundo, como enfatizan Suhrawardī y sus comentaristas.³ El tratamiento más extenso de

1. Quizás valga la pena señalar que, consciente de esta deficiencia, Mullā Ṣadrā hace un extenso intento por explicar esta especificidad por medio de su idea de *taṣkīk* en términos de existencia. (véase, *Ta'līqāt 'alā Ṣarḥ Kitāb hikmat al-iṣrāq*, ad I.3.3.56, 289-98; y ad I.3.3.60, 306-14).
2. *HII*3.3.68, 51.
3. Además del siguiente pasaje de *MM*, ver de Qutb al-Dīn Ṣīrāzī, *Šarḥ Hikmat al-iṣrāq*, ed. por 'Abdullāh Nūrānī y Mahdī Muhaqqiqī (Teherán: Mu'assasat-i muṭāla'āt-i islāmī, 1379 AH), ad III.3.3.68, 192-3, 196-7, que parece ser una extrapolación de un punto hecho de pasada por Ṣams al-Dīn Muhammad al-Šāhrazūrī (*Šarḥ Hikmat al-iṣrāq*, ad III.3.3.68, 197-9). Curiosamente, ambos al-Šāhrazūrī (*Šarḥ Hikmat al-iṣrāq*, ad III.3.3.68, 199) y Qutb al-Dīn Ṣīrāzī (*Šarḥ Hikmat al-iṣrāq*, ad III.3.3.68, 197-8) hablan de la característica especial como un “hacedor de la verdad” (*hāqq*).

este problema es la respuesta a la siguiente pregunta en la obra “*Kitāb al-Maṣāri'* wa *-l-muṭārahāt*”:

Cuando hemos separado analíticamente (*faṣṣalnāhūmā*) en la mente el significado general y diferencial de una realidad simple, como el negro, ¿corresponden ambos (*yuṭābiqa*) al negro externo como tal, o uno de ellos corresponde a [una] cosa y la otra a otra cosa? Si ambos corresponden al negro como tal, no hay diferencia en el intelecto entre los dos o entre cualquiera de los dos y la forma del negro, pues bajo este supuesto la forma del negro corresponde al [negro] externo, al igual que la diferencia por sí solo y el género por sí solo.⁴

El oponente de Suhrawardī sostiene que a menos que haya una distinción real entre los constituyentes generales y diferenciales de un objeto percibido, como una instancia del negro, la distinción en la mente colapsará. Si el objeto externo es absolutamente simple, si los términos mentales distintos (la especie “negro”, el género “color” y la diferencia “absorbe la vista”) corresponden todos al mismo objeto externo, y si la relación de correspondencia es transitiva y simétrica (una suposición implícita pero necesaria para que el argumento funcione), entonces los términos mentales resultan indistintos. Y cuando introducimos el blanco en la imagen, obtenemos el absurdo adicional de que el blanco y el negro son indistintos; porque si el concepto “color” corresponde tanto al blanco como al negro, dado que la correspondencia es tanto transitiva como simétrica, el concepto “blanco” corresponde al negro.⁵

Curiosamente, la respuesta de Suhrawardī niega que la teoría de la correspondencia de la verdad pueda aplicarse directamente en todos los casos:

4. *MM* III.3.7.115, 367.
5. Estos absurdos se detallan en la sección inmediatamente siguiente (*MM* III.3.7.115, 367-8).

Lo que dijiste en la pregunta sobre la correspondencia (*al-muṭābaqa*) también es válido, pero no todo lo que se predica de algo lo hace debido a la correspondencia con una forma concreta, porque la particularidad se predica de Zayd, como lo es el concepto de realidad en la medida en que es la realidad, pero no son dos formas pertenecientes a su esencia ni a ninguno de sus atributos. En cambio, son dos atributos suyos que solo vienen a estar en la mente. Ahora bien, la correspondencia entra en consideración en el caso de atributos que tienen existencia en la mente, pero también en concreto, como el blanco y el negro, pero en el caso de la realidad del color, la atribución es *i'tibārī* (*fī l-haqīqa al-lawniyya wasf i'tibārī*), y lo mismo en el caso de géneros y diferenciaciones. Por tanto, el negro es una realidad, cuya existencia en el alma es como su existencia en concreto, y no tiene nada esencial en ningún aspecto, ni tiene partes.¹

Algun contenido mental, por ejemplo, mi concepción del negro, es verdadero porque corresponde a un objeto extra-mental. Por lo tanto, Suhrawardī es realista por lo menos en algunos conceptos. Pero lamentablemente, al menos hasta donde yo sé, nunca afirma de manera decisiva qué conceptos y por qué, los toma por reales. No obstante, a la luz de los comentarios dispersos que hace, parece que acepta todas las *especies infimae*² realmente

instanciadas. Su verdad es una cuestión de correspondencia entre la mente y el mundo. Sea como fuere, la correspondencia directa o inmediata no es el fundamento de la verdad de muchos otros tipos de contenido mental. Por ejemplo, los conceptos lógicos, como que este es una instancia particular del negro o que tiene una realidad independiente de la mente, no tienen contrapartes distintas que les correspondan en el mundo extra-mental, y lo mismo ocurre con las características abstractas genéricas y diferenciales del objeto, como ser color o visión absorbente. Sin embargo, parece intuitivamente plausible que los enunciados constituidos por tal contenido puedan ser tan verdaderos del objeto extra-mental como los enunciados que son verdaderos debido a la correspondencia. La carga de mostrar cómo puede ser eso permanece en lo teórico de *i'tibārī*.

Quizás en un intento relacionado, un poco más adelante en el mismo capítulo del *Kitāb al-Maṣāri'* *wa -l-muṭārahāt*, Suhrawardī afirma que los conceptos simples, como “negro” y “blanco”, que son verdaderos por correspondencia son “principios” (*mabādi'*) para los conceptos de *i'tibārī*, como el concepto de género “color”. Además, dice que al menos esos conceptos de *i'tibārī* que son *fītīrī*, es decir, aquellos que “innatamente” sostengamos que son verdaderos de sus respectivos conceptos “principales”, “terminan en ellos”.³ Esta terminación en principios se interpreta naturalmente en el sentido de la referencia de conceptos *i'tibārī* y, por lo tanto, la condición de verdad de proposiciones relacionadas: tales conceptos se refieren principalmente

1. *MM* III.3.7.115, 368; cf. *HI* I.3.3.68, 50.

2. Ver, especialmente, *M* III.41, 170-2, discutido en la sección 4 a continuación; y la discusión de los conceptos de negro y color en *MM* III.3.7.115, 369. Al aceptar la realidad del blanco y negro mientras se rechaza la realidad del color, Suhrawardī está siguiendo el *Risāla fī l-wuğūd* de Khayyām 2, 103 (ed. Por Gholāmreżā Jamshīd Nezhād Avval, *Farhang* [1378 AH], 85-130), pero extiende la idea a especies *infimae* sustanciales como el hombre, el caballo y el agua.

3. *MM* III.3.7.115, 369; y *HI* I.3.4.105, 74. Téngase en cuenta que por “innatamente” no quiero decir que estos conceptos sean innatos al alma en el sentido de no estar abstraídos de la percepción sensorial. El caso es que una vez adquiridos los conceptos de negro y color, no podemos dudar de la aplicabilidad de este último al primero. Estoy de acuerdo con Seyyed N. Mousavian (“Creía Suhrawardī en las ideas innatas como conceptos *a priori*? Una nota”, *Philosophy East and West* 64 [2014], 473-80; y Walbridge (“A Response to Seyyed N. Mousavian”) ese *fītīrī* no denota un innatismo más fuerte que este para Suhrawardī.

a los conceptos relevantes de primer orden y, por medio de ellos, a objetos mundanos. De la misma manera, las proposiciones que incluyen conceptos de *i'tibārī* son verdaderas en virtud de la verdad de las proposiciones relevantes del “hacedor de verdad” de primer orden, que a su vez son verdaderas porque corresponden a estados de cosas reales en el mundo extra-mental.¹ En términos de la metafísica contemporánea, podríamos decir que los conceptos de *i'tibārī* se basan en esos conceptos de primer orden.

Una respuesta tan general todavía deja abiertas una serie de cuestiones cruciales. En primer lugar, los ejemplos de blanco y negro son especiales en el sentido de que son simples datos de los sentidos, por lo que es sensato decir que nuestro conocimiento de ellos, así como sus diferencias, es *fītrī*.² Pero, ¿qué pasa con los conceptos más complejos y sustanciales de especies *infimae*, como ‘caballo’ o ‘humano’? Parece que se requiere mucho aprendizaje para su adquisición y que podemos equivocarnos en el proceso. En segundo lugar, ¿la aplicación de todos los conceptos de *i'tibārī* a sus conceptos de hacedor de verdad de primer orden es tan sencilla como la aplicación de “color” a “negro” y “blanco”, o hay lugar para la duda y el error en al menos algunos casos? Aplazaré la primera pregunta para la siguiente sección del artículo, porque está inmediatamente relacionada con la cuestión del papel del concepto de sustancia en la metafísica *iṣrāqī* de Suhrawardī. Sin embargo, concluyamos la presente sección con una breve reflexión sobre la segunda cuestión.

Suhrawardī afirma repetidamente que al menos los conceptos *i'tibārī* de existencia y cosa son *fītrī*: tan pronto como me doy cuenta de un objeto negro, no solo soy consciente de forma natural de que está coloreado, sino también de que existe y que es algo.³ Sin

1. Cf. *MM* III.3.7.115, 366-70.

2. *MM* III.3.7.115, 369.

3. *T I.1.1*, 4; *III, muqaddima*, 1, 175. En sus comentarios

embargo, a diferencia del color, la existencia y la coseidad no son constitutivas de la esencia del objeto negro en el análisis lógico. Por lo tanto, la relación de base o de creación de verdad entre los conceptos de primer orden y los conceptos de *i'tibārī* debe adaptarse a diferentes tipos de relación. Es más, tal vez haya otros conceptos de *i'tibārī* que no son igualmente obvios, como las modalidades o los conceptos de substancia y accidente. En la medida en que podamos concebir debates genuinos sobre su aplicabilidad, parece que se requiere cierto grado de investigación no solo para adquirir los conceptos en primer lugar, sino también para justificar su aplicación a cualquier concepto de primer orden dado. Sin embargo, incluso si ese fuera el caso, la relación de base y creación de la verdad que estoy ofreciendo como solución de Suhrawardī al problema de la verdad de los conceptos de *i'tibārī* todavía podría sostenerse en un nivel general; sólo en algunos casos la relación es obvia e inmediata, mientras que en otros puede requerir una justificación y pasos argumentativos intermedios.

Estas preguntas más detalladas requerirán un estudio más a fondo que reúna diferentes partes de los textos metafísicos de Suhrawardī, en lugar de centrarse únicamente en su tratamiento explícito de la cuestión del *i'tibārāt*. A pesar de esto, no parece haber ninguna razón *prima facie* por la que no pueda llevarse a cabo tal análisis. A modo de contraargumento más serio, alguien podría decir que reconstruir la relación entre *i'tibārī* y los conceptos de primer orden en términos de fundamentación y creación de la verdad es anacrónico, porque hay una forma más natural de entenderlo: si los conceptos de *i'tibārī* son verdaderos para los conceptos de primer orden

al último pasaje, Sa'd ibn Mansūr ibn Kammūna (m. 683/1284) agrega que es posible que todavía necesitemos que se nos muestre la aplicabilidad de un concepto *fītrī* por medio de un argumento o un “indicador” (*tanbīh*) (*Šārh al-Talwīhāt*, ed. por N. Habibi, 3 vols [Teherán: Mīrāth-e maktūb, 2009], III, 4, 11-2).

que son verdaderos por correspondencia, parece que naturalmente caen en la clase que los lógicos árabes comúnmente llaman inteligibles secundarios (*ma'qūlāt zāniyya*). Ahora, Avicena restringe este término a conceptos específicamente lógicos de segundo orden, como ‘universal’, ‘particular’, ‘género’, ‘especie’ o ‘diferencia’,¹ y con la excepción de un pasaje, Suhrawardī parece haber seguido su ejemplo.² Sin embargo, es cierto que después del siglo VI/XII, se habla comúnmente de los *i'tibārāt* como inteligibles secundarios, y esto finalmente conduce a una distinción entre inteligibles secundarios filosóficos (*falsafī*) y lógicos (*manqīt*).³

¿Por qué no debemos seguir la tradición, simplemente?

No tengo ninguna objeción en llamar filosóficos inteligibles secundarios a los conceptos de *i'tibārī*. La pregunta es, ¿cómo nos ayuda esta etiqueta a comprender el problema subyacente? Aún habría que explicar cómo los inteligibles secundarios se relacionan con los inteligibles primarios, o conceptos de primer orden, y cómo los inteligibles secundarios filosóficos se diferencian de los lógicos a este respecto. En palabras de Fedor Benevich, “[uno] podría preguntarse cómo la existencia”, por ejemplo,

1. Avicenna, *Šifā'*: *Madkhal*, I.2, 15; cf. *Šifā'*: *Ilāhiyyāt* I.2.4, 7. Para estudios, véase A. I. Sabra, “Avicenna on the Subject Matter of Logic,” *The Journal of Philosophy* 77 (1980), 746-64; y Khaled El-Rouayheb, “Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth-and Fourteenth-Century Discussions,” *Arabic Sciences and Philosophy* 22 (2012), 69-90.

2. En *MM* III.3.6.103, 347, Suhrawardī dice que la coseidad es un inteligible secundario.

3. Para dos ejemplos relativamente tempranos, ver Ibn Kammūna, *Šarḥ al-Talwīḥāt*, *ad* III, *muqaddima*, 2, 11; y Nasr al-Dīn al-Tūsī, *Taḡrīd al-aqā'īd*, ed. por 'Abbās Muhammad Hasan Sulaymān (El Cairo: Dār al-ma'rifa al-jāmi'iyya, 1996), I.1, 65, 69. No hay un estudio exhaustivo del surgimiento de la distinción entre inteligibles secundarios filosóficos y lógicos, pero se proporciona una encuesta útil en la obra de Mohammad Fanaei Nematsara, *Secondary Intelligibles: An Analytical and Comparative Study on First and Second Intentions in Islamic and Western Philosophy* (MA tesis, McGill University, 1994).

“puede ser el tema de la metafísica si es un inteligible secundario”.⁴ Y, sin embargo, no parece haber un solo pensador en la tradición islámica posterior dispuesto a excluir los conceptos de *i'tibārī* del análisis metafísico. Por el contrario, los pensadores posteriores comúnmente están de acuerdo en que, aunque el análisis que se produce de los distintos conceptos de *i'tibārī* depende de la mente, la validez de aplicarlos a conceptos de primer orden no lo hace, y debido a esto, su estudio no se reduce a un mero análisis conceptual, pero constituye una auténtica investigación metafísica.

Por lo tanto, la crítica de Suhrawardī a *i'tibārāt* se basa en un alejamiento metafísico de una visión robustamente realista sobre todos nuestros conceptos científicamente válidos hacia un realismo moderado que distingue entre conceptos que corresponden a distintos constituyentes de la realidad independiente de la mente y conceptos que están fundamentados y hechos verdaderos por el primero. Si mi interpretación va por buen camino, la distinción viene con una teoría de cómo los dos tipos de conceptos se relacionan metafísicamente entre sí. Esta teoría le da a Suhrawardī la base para un análisis metafísico de las relaciones conceptuales que va más allá del mero registro de distinciones intencionales entre conceptos extensionalmente idénticos.⁵ Por ejemplo, es cierto que el concepto de sustancia es extensionalmente idéntico a la conjunción de todos los conceptos sustanciales de *especies infimae*, y también es cierto que el concepto de sustancia es intencionalmente distinto de cada concepto de *especie infimae*. Pero como muestra el análisis de Suhrawardī, esto no es todo lo que podemos

4. Benevich, “The Essence-Existence Distinction,” 220 (fn. 59).

5. La fórmula de la identidad extensional pero la distinción intencional fue introducida por Robert Wisnovsky en sus brillantes análisis contextuales de la distinción aviceniana entre esencia y existencia (*Avicenna's Metaphysics in Context*, 152-3) y su recepción (“Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East”).

decir acerca de su relación, porque también sabemos que el concepto de *especie infimae*, a diferencia del concepto de sustancia, tiene un corresponsal distinto en el mundo, y que debido a esta diferencia los dos conceptos están en una relación jerárquica entre sí: la ‘sustancia’ está implicada o se basa en el concepto de *especie infimae*. En el análisis final, sería un error tomar la crítica matizada de Suhrawardī del *i'tibārāt* por su rechazo rotundo. De la misma manera, no deberíamos etiquetar a Suhrawardī como nominalista o conceptualista puro y simple,¹ porque aunque es un conceptualista sobre algunos conceptos (el *i'tibārāt*), es un realista sobre otros (la *especie infimae*) y tiene una teoría de cómo los conceptos independientes de la mente se basan en los reales. En la siguiente sección final trato de argumentar que esto es cierto también para la metafísica *iṣrāqī* que presenta en la segunda parte del texto *Hikmat al-iṣrāq*.

4. La substancia obscura

Un objetivo subyacente en la crítica de Suhrawardī de la substancia y otros conceptos de *i'tibārī* puede haber sido despejar el espacio conceptual para una alternativa a la metafísica peripatética. El fundamento de la nueva metafísica se establece en la segunda parte de la obra *Hikmat al-iṣrāq*, que comienza con la introducción axiomática del concepto de luz (*nūr*) definido como *zuhūr*, es decir, “manifestación” o “aparición”. En este sentido fundamental, la luz o la aparición no se pueden explicar, describir o definir por medio de ninguna otra cosa² – en cambio, proporciona el fundamento para

1. *Pace* Walbridge, *The Leaven of the Ancients*, 3, 78-9, 169, y 196.

2. *HI* II.1.1.107, 76. Todo lo que podemos hacer para caracterizar el concepto de luz es señalar casos paradigmáticos de aparición, como la conciencia de nosotros mismos o la aparición de nosotros mismos (*HI* II.1.5.114-20, 79-83). Para un extenso análisis, véase Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 124-60.

la explicación de todas las demás cosas. En consecuencia, la luz no es la aparición de nada más; en particular, no es la aparición de nada parecido a la sustancia, sino la aparición como tal, pura y simplemente. En otras palabras, podemos decir que Suhrawardī comienza identificando el ser con el ser conocido: en el nivel fundamental, ser es aparecer.

Más adelante en el trabajo, Suhrawardī sitúa este fundamento en un marco emanantista: hay una fuente de toda luz, que en la sobreabundancia de Su luminosidad da lugar a una serie de luces adicionales, de una manera familiar en la cosmología de Avicena.³ Sin embargo, hay dos desviaciones importantes. En primer lugar, Suhrawardī enfatiza que la diferenciación de luces es exclusivamente *bil-taṣkīk*, es decir, todas las diferencias entre ellas pueden reducirse a grados de perfección y deficiencia comparativas,⁴ sin necesidad de ninguna esencia distinta de la luz. En segundo lugar, sostiene que el número de luces es innumerablemente mayor que el de los intelectos celestiales en el sistema menos poblado de Avicena, porque afirma que debe haber una luz correspondiente a cada una de las estrellas fijas en la esfera más externa. Esta explosión de multiplicidad en el orden de emanación se explica por medio de una intrincada serie de difracciones, reflejos y conjunciones de luces, que da lugar a un complejo sistema de relaciones verticales (o jerárquicas) y horizontales entre luces.⁵ Los detalles relacionados con esta serie siguen siendo esquemáticos y, a modo de conclusión, Suhrawardī confiesa que, por ejemplo, el orden intelectual que subyace a la disposición visible de las estrellas fijas no puede ser abarcado por el conocimiento humano.⁶ Para un metafísico con preocupaciones más

3. *HI* II.2.9.150, 90. En este nivel, la luz que emana es intelectual – o para usar los términos de Suhrawardī, “luz pura”.

4. *HI* II.1.7-8.125-7, 85-6; y II.2.2.136-8, 91-2.

5. *HI* II.2.9, 99-104.

6. *HI* II.2.10.158, 104.

generales, sin embargo, es suficiente saber que su resultado es un mundo comprensivo de formas platónicas.¹

Esta teoría de las formas está diseñada para evitar los rasgos de la metafísica peripatética que Suhrawardī ha criticado en su discusión sobre el *i'tibārāt*. Las formas no son quididades avicenianas distintas que determinan la existencia, sino de una y la misma luz en grados relativos de perfección. Del mismo modo, no están sujetos a un análisis categórico y, finalmente, cada forma es estrictamente una en sí misma en el sentido de que no tiene constituyentes más básicos. Aunque las formas son productos de las difracciones, reflejos y conjunciones de luces jerárquicamente superiores, estas luces superiores no son sus constituyentes de la misma manera que los géneros y las diferenciaciones son constituyentes de las especies. Para aclarar este punto, Suhrawardī usa la analogía de la luz física, argumentando que así como las luces de varias lámparas pueden fusionarse en una sola luz, en la que las contribuciones respectivas de las lámparas son inseparables, las luces igualmente incorpóreas pueden fusionarse en una forma que no tiene partes metafísicas.²

Todo muy bien, pero ¿cómo se relacionan las formas con cosas concretas? Para darle sentido a esto, Suhrawardī ha introducido anteriormente un marco ontológico quíntuple que consiste en luces puras y luces accidentales, sustancias obscuras y sus

estados sombríos, y lo que él llama “barreras” (*barāzīb*, sing. *Barzah*):

Las cosas se dividen en [lo que] es luz y brillo (*daw'*) en su propia realidad, y en lo que no es luz y brilla en su propia realidad. [...] La luz se divide en aquello que es un estado de otro, es decir, luz accidental, y en luz, que no es un estado de otro, es decir, luz incorpórea o luz pura. Lo que no es luz en su propia realidad se divide en lo que es independiente de un sustrato, es decir, la substancia obscura (*al-ğawhar al-ğāsiq*), y en lo que es un estado de otro, es decir, el estado sombrío (*al-hay'a al-żulmāniyya*). La barrera es el cuerpo, y se describe como una substancia a la que se apunta ostensivamente (*yuqṣadu bi-l-išāra*). [...] Si se corta la luz de una barrera, no necesita nada más para obscurecerse, por lo que estas barreras son substancias obscuras.³

Si las formas son luces puras, parece natural concebir sus instancias individuales como luces accidentales. Cuando una luz accidental aparece sobre una sustancia obscura, convierte a la sustancia en una barrera. La barrera es una entidad intermedia entre la luz y la obscuridad, o lo que aparece y lo que por definición no puede aparecer. Para recurrir a un similitud, la sustancia obscura es como una pantalla en la que aparece la luz accidental: así como la luz accidental requiere de la pantalla como condición necesaria para brillar sobre otra,⁴ la pantalla sólo se puede ver cuando está iluminada. Por lo tanto, la barrera no es realmente un quinto tipo de entidad, sino el punto de encuentro de la luz accidental y la sustancia obscura, pero al mismo tiempo es la única forma en que cualquiera de ellos puede

1. *HI* II.2.9.152-3, 100-2; cf. II.2.12.167-70, 108-10. Suhrawardī usa varios términos bastante extravagantes de las formas, como “señor del ídolo de la especie” (*rabb al-ṣanām al-naw'ī*) o “señor del talismán” (*sāhib al-tilism*), pero a continuación, me ceñiré a la forma para evitar una alienación innecesaria. Sobre las formas en Suhrawardī, ver Rüdiger Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von ṣuwar aflatūniyya und muthul aflatūniyya* (Berlin: de Gruyter, 2011), 119-50; y Fedor Benevich, “A Rebellion Against Avicenna? Suhrawardī y Abū l-Barakāt en ‘Platonic Forms’ and ‘Lords of Species,’” *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, en preparación.

2. *HI* II.2.9.152, 100.

3. *HI* II.1.3.109, 77; Un estudio sólido del marco conceptual de la ontología ligera de Suhrawardī es Nicolai Sinai, “Al-Suhrawardī’s Philosophy of Illumination and al-Ghazālī,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98 (2016), 272-301.

4. *HI* II.1.3.110, 77-8.

aparecer. La luz no será accidental a menos que haya otra que funcione como barrera, mientras que la sustancia no puede aparecer a menos que esté iluminada y, por tanto, una barrera.

La característica sorprendente de esta ontología es que la sustancia que Suhrawardī había relegado al estado de un concepto *i'tibārī* regresa rápidamente. Es más, la descripción de la barrera como un punto de encuentro entre la luz emanada y la obscuridad receptiva no es completamente diferente de la teoría aviceniana de la generación de cosas contingentes sublunares. Para Avicena, las ejemplificaciones de las formas de especies aristotélicas emanan del intelecto activo sólo cuando la materia sublunar está lo suficientemente preparada para recibirlas, de modo que el sustrato material y la ejemplificación individual de la forma sólo pueden actualizarse juntos¹ — como la luz accidental y la sustancia obscura cuando se encuentran en la barrera. Pero a pesar de estas similitudes, existe una diferencia crucial entre los relatos de entidades concretas de Avicena y Suhrawardī. Avicena está firmemente comprometido con la idea de que tanto la substancia individual como la materia y la forma que la constituyen son cosas reales y metafísicamente distintas, independientes de la mente que las piensa. Para Suhrawardī, por el contrario, solo la luz incorpórea que aparece en otro es independiente de la mente. Fiel a su discusión anterior del *i'tibārāt*, sostiene que “la sustancialidad de la substancia obscura es intelectual y su obscuridad privativa”, y que la sustancia obscura “no existe en la medida en que es así”, es decir, en la medida en que es una substancia.²

Entonces, ¿por qué reintroducir el concepto de substancia en primer lugar? Para responder a esta pregunta, volvamos al

relato de Suhrawardī sobre las sustanciales *especies infimae*. De particular interés a este respecto es un pasaje intrigante en el *Kitāb al-Muqāwimāt*, un conjunto de objeciones y respuestas recopiladas como un apéndice del *Talwīḥāt al-Luwḥiyah wa -l-‘aršiyah*. En un contexto que trata con el *i'tibārāt*, Suhrawardī participa en una discusión sobre las *especies infimae* simples y compuestas y la forma en que se perciben:

La esencia de reconocer (*ma'rifa*) especies en [cosas] simples es que lo que se toma como especie tiene una perfección de quididad [tal que la quididad] no se divide, excepto por relaciones, ejemplos [siendo] negro, cuerpo o alma humana. Lo que va más allá de eso es compuesto. [Estos] pueden ser naturales, como caballos, humanos o agua. El criterio (*dābit*) para que estas sean especies es la perfección (*kamāliyya*) [tal que] incluso si imaginas (*tawahhamta*) que lo que está más allá sea reemplazado, las identidades naturales (*huwiyyāt*) permanecen, ejemplos [siendo] la blancura de Zayd o el negro de un caballo. [La especie compuesta] puede [también] ser no natural, como la silla.³

Los objetos primitivos de la percepción sensorial, como el negro, el cuerpo como un todo continuo tridimensional o el alma humana, se perciben como simples, lo que significa que al percibirlas, no somos conscientes de ninguna característica constitutiva.⁴ Ya hemos discutido el caso del

3. *M* III.41, 170-1.

4. Una interpretación alternativa es que, por simplicidad, Suhrawardī significa la ausencia de constitución metafísica. Estos dos tipos de simplicidad, epistémica y metafísica, no necesitan descartarse entre sí, por supuesto. Pero dado que Suhrawardī excluye la constitución metafísica de las cosas compuestas que menciona aquí (ver, por ejemplo, *M* III.41, 171-2, con la humanidad como ejemplo), parece natural pensar que tiene en mente la simplicidad y la composición epistémicas aquí. Sin embargo, Suhrawardī parece

1. Avicena, *Šifā'*: *al-Samā' al-ṭabī'ī*, ed. por Jon McGinnis (Provo: Brigham Young University Press, 2009), II.1.5, 15; y *Šifā'*: *Ilāhiyyāt* II.2-3, 48-63.

2. *HI* II.2.4.111, 79.

negro y hemos visto que para Suhrawardí, las ejemplificaciones concretas del color son casos paradigmáticos de percepciones simples. La simplicidad del alma humana (*nafs*) tampoco es controvertida, ya que la percepción inmediata del alma significa ser consciente de uno mismo, lo que Suhrawardí, siguiendo a Avicena, considera un rasgo primitivo de la experiencia humana.¹ El caso del cuerpo parece más difícil, pues se podría objetar que un todo continuo tridimensional está constituido por entidades geométricas más básicas, como planos bidimensionales. Sin embargo, Suhrawardí probablemente quiere decir que no es así como percibimos principalmente los cuerpos. En cambio, los percibimos como simples, y solo en el análisis mental podemos definir el concepto de cuerpo por medio del concepto de plano.

Sea como fuere, para nuestro interés la clase de especies más interesante es la de las compuestas, cuyos tres ejemplos son casos de *especies infimae* sustanciales. Se caracterizan por perdurar a través de la variación de sus características, como se esperaba de las substancias, siendo un ejemplo evidente un ser humano cuya identidad permanece intacta a través de un proceso de bronzeado. Más adelante en el mismo párrafo, Suhrawardí sostiene que los conceptos de *especies infimae* tanto del tipo simple como del compuesto, a diferencia de sus constituyentes genéricos y diferenciales, tienen correlatos reales independientes de la mente: “La especie [de animal] es una quididad que ocurre [es decir, no un mero *i'tibār*], que no está especificado por nada aparte de las relaciones, excepto (*lā*

.....
reconocer dos tipos de composición metafísica: composición en el sentido de constitución (que él descarta) y composición de dos entidades distintas, con la composición de un ser humano en cuerpo y alma como ejemplo. El último tipo de composición podría estar referido aquí, pero dado que el agua se menciona junto con el hombre y el caballo, esto parece inverosímil. Sobre el agua como especie substancial, véase también *MM* III.2.5.60, 290-1.

1. Cf. *M* III.56, 186; Para una discusión general, véase Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 104-23.

*yuhaṣṣiṣuhā mā warā'a l-idāfā illā) cosas que [pueden] estimarse para ser reemplazado con las identidades naturales (*huwiyyāt*) que permanecen sin ellas.”² Específica que estas cosas son reales sólo cuando se consideran naturalezas, mientras que si se las concibe en el análisis categórico como especies constituidas por géneros y diferenciaciones, son *i'tibārī* como sus constituyentes genéricos y diferenciales. No obstante, como naturalezas, bastan para fundamentar la relación de correspondencia entre los conceptos de especies de primer orden y el mundo, y así proporcionar los hacedores de verdad a los conceptos genéricos y diferenciales.*

Pero, ¿qué quiere decir Suhrawardí cuando dice que la naturaleza substancial “no está especificada por nada aparte de las relaciones”? Esto se explica al final del párrafo de una manera que vincula la discusión del *Muqāwamāt* con nuestra pregunta sobre el papel de la substancia en la metafísica *iṣrāqī*. Suhrawardí dice:

Llamamos la atención sobre nuestro dicho “aparte de las relaciones” sobre las especies, ya que las relaciones [entre] simples accidentes no se pueden imaginar (*tawahhumuhā*) para ser reemplazadas con las identidades (*huwiyyāt*) permaneciendo iguales.³

La cuestión es que las naturalezas sustanciales, como la humana, el caballo o el agua, son perceptibles sólo como relaciones estructurales duraderas entre variables sensibles primitivas. Para decirlo de otra manera, las relaciones entre las variables sensibles relevantes deben perdurar mientras la naturaleza permanezca, pero los valores de las variables pueden cambiar.⁴ Al mismo

.....
2. *M* III.41, 172.

3. *M* III.41, 172.

4. Esto captura una de las características de la sustancia mencionadas en *MM* III.2.1.22, 232. Nótese que esta explicación de la substancia en términos de relación sólo concierne a nuestra percepción de las substancias, no equivale a una reducción metafísica de sustancia a relación. De hecho, en el relato de Suhrawardí sobre

tiempo, la relación compuesta sólo puede percibirse a través de los rasgos perceptibles primitivamente que están interrelacionados en ella. Es más, para percibir la permanencia de la relación, lo cual es una condición necesaria para la distinción entre la naturaleza y sus rasgos accidentales, hay que combinar los dos aspectos de variación y estabilidad. La pregunta es, ¿esta distinción y combinación simultánea de los dos aspectos sin los conceptos de substancia y accidentes, es posible?

En este sentido, la sustancial *especie infima* del *Kitāb al-Muqāwimāt* se acerca intrigantemente a la substancia obscura del *Hikmat al-iṣrāq*. Su resistencia no se percibe en ningún momento, sino que simplemente se asume que se mantiene diacrónicamente a pesar del cambio de las características que aparecen de inmediato. Como no se percibe, es oscuro y nunca puede aparecer como tal; y dado que esta suposición de sustancialidad se basa en un concepto de la mente que percibe, es *i'tibārī*. Todavía, el supuesto de sustancialidad parece necesario para la percepción humana de una parte importante de la realidad, a saber, las exemplificaciones individuales de las formas sustanciales.

Permítanme dilucidar esta idea por medio de un ejemplo. Considere un caballo individual concreto. En términos de Suhrawardī, es la aparición de la forma platónica de la equinidad en y para otro, es decir, en la substancia obscura de este individuo, *para* ti que lo estás considerando. Ahora bien, considerada en sí misma y como idea platónica, la equinidad es una presencia atemporal y plenamente actualizada de todos los rasgos propios de la perfección equina. Pero encontrado en otro, como un caballo individual, la equinidad se extiende en el tiempo de una

el análisis de categorías peripáticas, las relaciones son estables (*qārr*) pero siguen siendo el “más débil de los accidentes” (*T* III.1, 182; III.3.5, 249; *MM* III.2.4, 272), y como tal, apenas capaz de ser el fundamento metafísico de la substancia. Además, los conceptos tanto de relación como de substancia son *i'tibārī*.

manera substancial que se desarrolla y florece en la perfección como un caballo (equino) a lo largo de su existencia.¹ Pero las características inmediatamente perceptibles, que varían constantemente, a través de las cuales aparece la equinidad, sólo pueden aparecer de manera parcial y consecutiva en el caballo individual. Por ejemplo, la potencia y la velocidad del caballo son simplemente implícitas o potenciales cuando pasta en la grama. Si tuviéramos acceso a la forma del caballo tal como aparece en sí misma, todas estas características aparecerían simultáneamente, pero cuando la equinidad se nos aparece en el *barzah* de una substancia obscura, la simultaneidad se rompe en una serie de apariciones reales y potenciales. Podemos percibir el todo en la instancia solo por medio del concepto de substancia, o la relación invariable entre las características simples cambiantes en términos del *Kitāb al-Muqāwimāt*, que suponemos que se manifestará en la instancia.

Por lo tanto, a pesar de su negación de la realidad de sustancialidad independiente de la mente, Suhrawardī necesita la noción de substancia para explicar aquellas características que son cruciales para que una luz accidental aparezca en otro y a otro, pero que no pueden derivarse de aparecer solo. La aparición momentánea del caballo en el pasto no puede delatar su comportamiento futuro en la pista de carreras. Pero aunque nuestra percepción del caballo individual como una cosa que perdura en el tiempo depende de subsumir su apariencia bajo el concepto de substancia, desde el punto de vista metafísico la identidad de la cosa no se debe a ninguna sustancialidad constitutiva – sólo la forma del caballo tiene ese tipo de poder causal.² En el contexto de *iṣrāqī*, la sustancialidad ya no es el fundamento de la metafísica, sino

1. Cf. *MM* III.3.6.113, 364.

2. Véase la discusión de la causalidad metafísica que sigue a la introducción de las nociones de substancia obscura y luz accidental en *HI* II.1.3.110, 77-8.

que se requiere para dar cuenta de un cierto modo de aparición, a saber, la aparición de objetos concretos distintos de nosotros. En este papel restringido, la dependencia mental de la sustancialidad ya no es un problema, porque ese modo de aparecer depende en sí mismo de la mente, o en las propias palabras de Suhrawardī, “quien no es consciente de sí mismo no puede ser consciente de otro.”¹ Aparecer como un objeto requiere un sujeto al que le aparece el objeto.

5. Conclusión: ¿conceptos trascendentales de *išrāqī*?

El estatus atribuido a una noción de *i'tibārī* en la metafísica de la luz de Suhrawardī no es de ninguna manera exclusivo de la sustancia. Hay pasajes en los que admite que los conceptos modales, el concepto de existencia o los conceptos de esencia, realidad y quididad son cruciales para la percepción adecuada de la realidad extramental, aunque estos conceptos no tienen contrapartes distintas en ella.² A través de estos conceptos podemos concebir aspectos de las cosas concretas, como su contingencia y la creación implicada, que son verdaderos aunque nunca puedan aparecer en concreto. Además, es sólo por medio de conceptos *i'tibārī* como ‘relación’, ‘género’, ‘diferenciación’ y ‘especie’ que podemos articular y conocer las similitudes y diferencias entre cosas individuales en las cuales se basan nuestras ciencias. Y como hemos visto, los conceptos de *i'tibārī* están todos basados en conceptos de *especies infima*, que a su vez son verdaderos por correspondencia con la realidad independiente de la mente.

Por otro lado, la noción central *išrāqī* de

1. *HI* II.1.6.121, 84.

2. Cf. *T* III.1.4, 217-8 (posibilidad); *MM* III.3.6.101, 343-4 (posibilidad y existencia); III.3.6.112, 361-2 (quididad, realidad y esencia). Curiosamente, Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī, *Rasā'il aš-Šaġarīh al-ilāhih* V.1.4, ed. por Najafqulī Ḥabībī (Teherán: Iranian Institute of Philosophy, 2006), III.210-211, afirma que los *i'tibārāt* son indispensables para la ciencia y que deben considerarse como una bendición de Dios.

luz pura, como la de las formas platónicas, se describe como “luz en sí misma y para sí misma” (*fi nafsihi li-nafsihi*), mientras que la luz accidental es luz en sí misma pero para los demás (*li-gayrihī*).³ Así, las luces accidentales están ahí sólo en la medida en que haya un sujeto distinto de la fuente de esa luz que pueda percibirlas. La metafísica de *išrāqī* es, por tanto, una especie de fenomenalismo. Pero para ser una alternativa viable a la metafísica de la substancia aviceniana, debe poder salvar las intuiciones que corroboran esta última. Si tuviera que fundar la metafísica de nuevo en un concepto fenomenal como ‘aparición’, una forma poderosa de convencer a sus lectores peripatéticos sería acomodar su punto de vista en su nuevo sistema, particularmente si se percibe que ese punto de vista se desempeña especialmente bien en términos de nuestra ontología cotidiana de sustancias robustas. Quiero sugerir que es este tipo de explicación reductiva de la que depende la filosofía *išrāqī* de Suhrawardī: sí, la metafísica peripatética describe acertadamente el mundo tal como nos aparece, sólo que no debemos confundir esa apariencia con los fundamentos de la realidad.

A la luz de estas consideraciones, llego a la conclusión de que, de hecho, es útil pensar en el *i'tibārāt* de Suhrawardī como conceptos trascendentales. Pero a diferencia de las categorías trascendentales kantianas, que marcan los límites del pensamiento y

3. *HI* II.2.6.121, 83. La segunda parte de esta descripción es ambigua y también podría traducirse como “debido a sí mismo” o “debido a otro”, denotando algún tipo de relación de dependencia. Sin embargo, creo que la traducción epistémica está garantizada por el contexto, ya que más adelante se usa la misma preposición, y aparentemente exactamente en el mismo sentido técnico, para denotar sin ambigüedades el sujeto al que aparece una luz. Suhrawardī escribe (*HI* II.1.6.121, 84): “¿Cómo podría aparecer algo a [una barrera] (*yazhuru lahu*), cuando no hay duda de que alguien a quien se le aparece algo (*man yažhuru lahu šay'*) [debe] aparecer a sí mismo en sí mismo (*yakūna li-nafsihi zuhūr fi nafsihi*)? Aquel que no es consciente de sí mismo no puede ser consciente de otro (*lā yash'uru gayrahu man lā šu'ur lahu bi-dhātihi*).”

el conocimiento, los *i'tibārāt* se aplican a la entrada de una realidad con la que tenemos algún conocimiento inmediato y cuya verdadera naturaleza podemos conocer independientemente de las suposiciones de *i'tibārī*. Aunque Suhrawardī es abiertamente escéptico sobre nuestra posibilidad de conocer exhaustivamente el reino de las formas platónicas, al menos sabemos que existen y que son los principios del mundo que percibimos. Quizás haya incluso una manera de conocer estas formas directamente a través de la experiencia (*bi-l-mušāhada*), totalmente incondicionada por el *i'tibārāt*. Sin embargo, si la reconstrucción que he esbozado está en algún lugar en el camino correcto, Suhrawardī parece haber sentido una necesidad genuina de acomodar la metafísica peripatética en el sistema *išrāqī* como una descripción de precisa amplitud del mundo tal como aparece ante nosotros.

Expresiones de gratitud

Agradezco los valiosos comentarios del revisor anónimo de este documento, así como de las audiencias en Montreal y Roma, donde leí sus versiones anteriores. La investigación que se dedicó a esto fue financiada generosamente por el Consejo Europeo de Investigación (acuerdo de subvención ID 682779).

ABREVIATURAS:

- *HI* = Suhrawardī, *Hikma al-išrāq - La sabiduría iluminativa*
- *M* = Suhrawardī, *al-Muqāwimāt*
- *MM* = Suhrawardī, *al-Mashāri` wa-l-muṭārahāt*
- *T* = Suhrawardī, *Talwīhāt*

BIBLIOGRAFÍA

- Arnzen, Rüdiger (2011). *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Mate-rialien zur Begriffs geschichte von suwar aflatūniyya und muthul aflatūniyya*. Berlin: de Gruyter.

- Avicena (1892). *al-Isārāt wa-l-tanbīhāt*. Ed. por J. Forget. Leiden: E. J. Brill.
- _____ (1952). *Šifā'*: *Madkhal*. Ed. por Ibrahim Madkour, M. El-Khodeiri, G. Anawati, y F. El-Ahwani. El Cairo: Imprimerie Nationale.
- _____ (2005). *Šifā'*: *Ilāhiyyāt*. Ed. por Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press.
- _____ (2009). *Šifā'*: *al-Samā' al-ṭabī'ī*. Ed. por Jon McGinnis. Provo: Brigham Young University Press.
- Benevich, Fedor (2015). "Die göttliche Existenz: Zum ontologischen Status der Essenz *qua* Essenz bei Avicenna." *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26: 103-28.
- _____ (2016). "The Classical Ash'ari Theory of *ahwāl*: Juwaynī and His Opponents." *Journal of Islamic Studies* 27: 136-75.
- _____ (2017). "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)." *Oriens* 45: 203-258.
- _____ (2018). "The Metaphysics of Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī (d. 1153): *Aḥwāl* and Universals." In *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. (323-350), Ed. por A. Al Ghouz. Göttingen: V & R Press & Bonn University Press.
- _____ (2019). "A Rebellion against Avicenna? Suhrawardī and Abū l-Barakāt on 'Platonic Forms' and 'Lords of Species'." *Ishrāq: Islamic Philosophy Yearbook*, en edición.
- Bertolacci, Amos (2012). "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context." In *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. (257-288) Ed. por Felicitas Opwis y David Reisman. Leiden: Brill.
- Bonmariage, Cécile (2002). *Le Réel et les réalités : Mullā Ṣadrā Shīrāzī et la structure de la réalité*. París : Vrin.
- El-Rouayheb, Khaled (2012). "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions." *Arabic Sciences and Philosophy* 22 : 69-90.

- Fanaei Nematsara, Mohammad (1994). *Secondary Intelligibles: An Analytical and Comparative Study on First and Second Intentions in Islamic and Western Philosophy*. Tesis de grado. McGill University.
- Ibn Kammūna, 'Izz al-Dawla Sa'd al-Dīn ibn Manṣūr (2009). *Šarḥ al-Talwīhāt*. Ed. por Najafqoli Habibi 3 vols. Teherán: Mīrāth-e maktūb.
- Kaukua, Jari (2015). *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khayyām, 'Umar (1378 AH). *Risāla fī l-wujūd*. Ed. por Gholāmreza Jamshīd Nezhād Avval. *Farhang* 48: 85-130.
- Mousavian, Seyed N. (2014). "Did Suhrawardi Believe in Innate Ideas as a priori Concepts? A Note." *Philosophy East and West* 64: 473-80.
- _____ (2014). "Suhrawardi on Innateness: A Reply to John Walbridge." *Philosophy East and West* 64: 486-501.
- Rahman, Fazlur (1958). "Essence and Existence in Avicenna." *Medieval and Renaissance Studies* 4: 1-16.
- Sabra, A. I. (1980). "Avicenna on the Subject Matter of Logic." *The Journal of Philosophy* 77: 746-64.
- Šahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad (2001). *Šarḥ Hikmat al-iṣrāq*. Ed. por Hossein Ziai Torbati. Teherán: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- _____ (2006). *Rasā'il al-Shajara al-ilāhiyya*. Ed. por Najafqulī Ḥabībī. 3 vols. Teherán: Iranian Institute of Philosophy.
- Šīrāzī, Qutb al-Dīn (1993). *Šarḥ Hikmat al-iṣrāq*. Ed. por 'Abdullāh Nūrānī and Mahdī Muhaqqiqī. Teherán: Mu'assasat-i muṭāla'aṭ-i islāmī,
- Šīrāzī, Ṣadr al-Dīn [Mullā Ṣadrā] (2010). *al-Ta'īqāt 'alā Šarḥ Hikmat al-iṣrāq*. Ed. por Hossein Ziai. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Sinai, Nicolai (2016). "Al-Suhrawardī's Philosophy of Illumination and al-Ghazālī." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98: 272-301.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1999). *Hikmat al-iṣrāq*. Ed. por John Walbridge y Hossein Ziai. Provo: Brigham Young University Press.
- _____ (1945). *Muqāwamāt*. En Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. *Opera metaphysica et mystica*. Vol. 1. (123-92), ed. por Henry Corbin. Estambul: Maarif matbaasi.
- _____ (1945). *al-Mashārī 'wa-l-muṭārahāt*. En Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. *Opera metaphysica et mystica*. Vol. 1. (193-506), ed. por Henry Corbin. Estambul: Maarif matbaasi.
- _____ (2009). *Talwīhāt*. Ed. por Najafqulī Ḥabībī. Teherán: Iranian Institute of Philosophy.
- Tūsī, Naṣīr al-Dīn (1996). *Tajrīd al-'aqā'id*. Ed. por 'Abbās Muḥammad Hasan Sulaymān. El Cairo: Dār al-ma'rifa al-jāmi'iyya.
- Walbridge, John (1992). *The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University.
- _____ (2000). *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*. Albany: State University of New York Press.
- _____ (2014). "A Response to Seyed N. Mousavian, 'Did Suhrawardi Believe in Innate Ideas as a priori Concepts? A Note.'" *Philosophy East and West* 64: 481-6.
- Walbridge, John and Ziai, Hossein (1999). "Translators' Introduction." In Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. *Hikmat al-iṣrāq*. Ed. por John Walbridge y Hossein Ziai. Provo: Brigham Young University Press, xv-xxxvii.
- Wisnovsky, Robert (2000). "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Šay'iyya)." *Arabic Sciences and Philosophy* 10: 181-221.
- _____ (2003). *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____ (2004). "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology." *Arabic Sciences and Philosophy* 14: 65-100.
- _____ (2012). "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Maṣriq): A Sketch." In *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Ed. por Dag Nikolaus Hasse y Amos Bertolacci. Berlin: de Gruyter, 27-50.

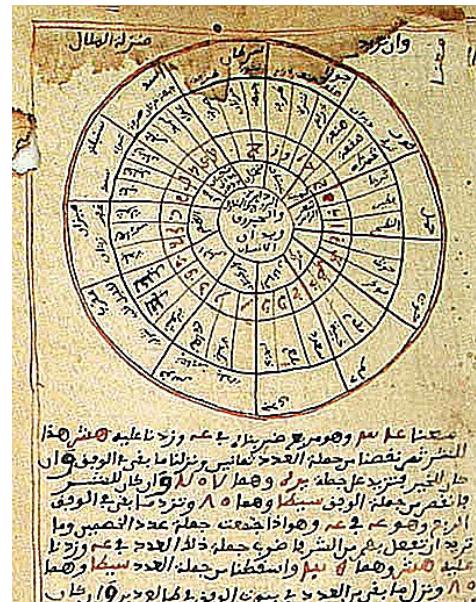
SOBRE EL CULTO ASTRAL EN AL- WĀRIDĀT WA'L- TAQDĪSĀT DE AL- SUHRAWARDĪ¹

Łukasz Piątak²

Universidad Adam Mickiewicz
de Poznań (Polonia)
Departamento de Estudios
Árabes e Islámicos

Introducción

Este artículo proporciona una muestra de algunos temas abordados en mi tesis doctoral titulada “*Entre la filosofía, el misticismo y la magia: una edición crítica de los escritos ocultos de y atribuidos a Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1156-1191)*”.³ En la tesis intenté confirmar



1. “On Astral Worship in al-Suhrawardī’s *al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*” por Łukasz Piątak (2 de enero de 2023, <https://www.islamicoccult.org/>). Traducción al español Karen Martínez García.

2. Lukasz Piątak es profesor asistente en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Adam Mickiewicz, de Poznań, Polonia. Recibió su doctorado de la Facultad de Estudios Orientales de la Universidad de Varsovia en 2019. Su investigación se centra en las intersecciones de la filosofía islámica, el misticismo y el ocultismo. Su tesis doctoral, “*Entre la filosofía, el misticismo y la magia: una edición crítica de los escritos ocultos de y atribuidos a Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1156-1191)*”, incluye ediciones críticas del famoso pero enigmático *al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt* y el pseudo-épígrafe *Šārh al-asmā' al-arba'īn/al-Idrīsiyya*, un tratado sobre magia práctica. Este estudio investiga la posibilidad de la liturgia iluminativa, rastreando influencias o haciendo comparaciones entre *Wāridāt* y algunos elementos del zoroastrismo, los Himnos de Proclo y las primeras tradiciones árabes de magia astral. Actualmente está trabajando en una traducción al inglés del texto de Suhrawardī para su publicación, así como en un co-proyecto paralelo de una traducción al polaco del judeo-árabe *Ku-zari* de Judah Halevi.

3. *Between philosophy, mysticism and magic. A critical edition of occult writings of and attributed to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (Entre la filosofía, el misticismo y la magia. Una edición crítica de escritos ocultistas de Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī y atribuidos a Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī)*. Tesis doctoral, Universidad de Varsovia 2019.

su autoría de una obra titulada *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt* (*Inspiraciones y santificaciones divinas*) argumentando la posibilidad de una liturgia iluminativa dedicada a los seres de luz y entre ellos de forma destacada a los planetas.

Possibles elementos de occultismo en al-Suhrawardī

Hay una serie de características ocultistas en el pensamiento y la biografía de al-Suhrawardī, tal como se encuentran en las fuentes, que han sido señaladas en los estudios. Entre ellas se puede enumerar su teoría de la sabiduría antigua (*al-hikma al-'atīqa*) [1], los elementos de astrología y alquimia presentes en sus relatos visionarios [2], así como la imagen de al-Suhrawardī como taumaturgo en crónicas y compendios biográficos [3]. Propongo agregar a esta lista su desconcertante afirmación de que hay otro libro revelado divinamente, o de modo semi-divino, aparte del Corán. No está claro si se refiere a su opus magnum *Hikmat al-Isrāq*, o si es *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt* [4] o si se trata de la misteriosa “Inscripción hermética” (*raqīm Hirmis*) que menciona en este último [5]. Otro tema, quizás el más evidente, que se elabora casi exclusivamente en *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt* es el de la adoración astral como parte de la veneración de las luces.

Breves características de *al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*

Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt es una obra de tamaño medio escrita en árabe. Consta de 15 o 16 capítulos titulados independientemente. De acuerdo con el título principal del libro, se pueden dividir en dos grupos: las “inspiraciones divinas” reveladoras (*al-wāridāt*) y las “santificaciones” litúrgicas (*al-taqdīsāt*). Los capítulos del primer grupo combinan una amplia gama de temas: la jerarquía de las luces ontológicas, la soteriología y la ética. Algunos de sus pasajes parecen ser registros de visiones

experimentadas por un místico. Por otra parte, los capítulos del segundo grupo adoptan la forma de letanías dirigidas a una pléthora de entidades luminosas, entre las que destacan los planetas. La estructura de la obra es aún más compleja, ya que los capítulos e incluso sus secciones específicas varían en función de la persona que habla. A veces es “el líder de la iluminación” (*qā'id al-išrāq*) quien podría estar asociado con el mismo al-Suhrawardī, otras veces es un narrador neutral en tercera persona o incluso Dios mismo hablando en primera persona. Lo mismo se aplica a los destinatarios.

Justificación detrás de la veneración de las luces

Fuera de *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt* encontramos escasas pero interesantes menciones de veneración de las luces en las obras restantes de al-Suhrawardī. En *Al-Alwāh al-Imādiyya*, se dice que el legendario rey persa y sabio Kay Khusraw renovó la tradición de “glorificar las luces sagradas” (*ta'zīm al-anwār al-muqaddasa*) [6]. La inclusión de esta figura entre las filas de transmisores de la sabiduría antigua, que el autor afirma ser su representante contemporáneo, sugiere que es aficionado a tal tradición. Y de hecho en *Hikmat al-Isrāq* dice explícitamente que todas las luces deben ser alabadas (*wāgība al-ta'zīm*) según la Ley ordenada (*šar'an min Allāh*) por Dios, la Luz de las Luces [7]. El culto astral como tal aparece en un pasaje, donde Hūrahš, el alma personificada del sol, debe ser venerado obligatoriamente por “los iluminativos”, quienes muy probablemente son los discípulos de al-Suhrawardī. El mismo fragmento explica que los planetas son intermediarios activos, los órganos absolutos, por los cuales las luces ontológicas superiores y detrás de ellas, en última instancia la Luz de las luces, ejercen su autoridad en el reino sublunar [8]. En *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*, la orden de venerar las luces se describe

como ya escrita en la antigua “Inscripción hermética”, siendo así parte de una revelación primordial enviada a la humanidad [9]. Dios mismo, quien es el orador en el capítulo cuarto, promete a cambio el alcance de la iluminación, así como la resurrección en los reinos superiores [10].

Llamado a la veneración de los planetas

En las páginas de *Al-Wāridāt wa 'l-taqdīsāt* encontramos varios llamados a la veneración de los planetas. Las mismas palabras iniciales de la obra exhortan a adorar al sol: santificar (*qaddis*) a Dios y a la Luminaria Máxima (*al-nayyir al-a'zam*) en uno de los dos horizontes y pronunciar el recuerdo (*dhikr*) [11]. En *Wārid al-Anwār* (La inspiración divina de las luces) se hace referencia al sol como “la imagen de la majestad [divina]” (*miṭāl ḡalāl*). El mismo capítulo esclarece siete planetas que deben ser alabados en himnos laudatorios (*tasābih*) para obtener bendiciones. Venerarlos como creación es parte de adorar a su Creador [12].

Elementos verbales de la liturgia: santificaciones (*taqdīsat*)

La liturgia del culto astral consta de elementos verbales y no verbales. Los primeros están representados por las santificaciones o letanías que constituyen una parte importante de *Al-Wāridāt wa 'l-taqdīsāt*. Hay nueve fragmentos de este carácter: la letanía a todos los niveles de seres luminosos, la letanía a la luz de las luces y siete letanías consecutivas a siete planetas para días específicos de la semana. Cada una de las siete oraciones puede dividirse en segmentos de elogio y de súplica. Cada segmento consta de invocaciones muy específicas que aparecen en un orden establecido. La parte de elogio comprende el saludo inicial, la exclamación apostólica, el nombre persa del planeta, numerosos epítetos, la alabanza del cuerpo planetario y su causa inmediata (el alma planetaria) y finalmente

la glorificación a Dios. La parte suplicante generalmente comienza con una súplica a un planeta en cuestión para que facilite una de las actividades del alma, luego se les pide a todos los intermediarios (las luces dominantes incluyendo el Intelecto Activo y Bahman) entre el alma humana y el Ser Supremo en la jerarquía ontológica se les pide que traigan la iluminación al invocador y ayuden en la transferencia de su alma a la presencia de la Luz de las luces. La parte verbal del procedimiento termina con una doxología final que aboga por el apoyo divino y la santificación del “pueblo de la luz” (*ahl an-nūr*), es decir, los iluministas [13].

Entre letanías y *Gāya*

Una comparación entre las letanías de *Al-Wāridāt wa 'l-taqdīsāt* y del material tabariano del famoso grimorio árabe temprano *Gāyat al-Hakīm* (*El fin del sabio*), atribuido más recientemente a al-Qurṭubī [14], muestra que cuatro de siete letanías planetarias (Marte, Júpiter, Mercurio, Venus) de al-Suhrawardī comparten muchos de los epítetos con sus homólogos de este último. Las similitudes están todas en las partes de elogio y se refieren a cómo se invocan y describen los planetas. Pueden reflejar la imagen general de un planeta en cuestión según la tradición astrológica y mítica. Sin embargo, hay una pequeña concesión: para *Šayḥ al-Iṣrāq*, todos los planetas están provistos solo de virtudes excelentes, por lo que Marte está desprovisto de los rasgos malignos e hipersexuales presentes en *Gāya*. No podemos excluir *Gāya* o el trabajo perdido del astrólogo Al-Tabarī como la fuente de estas descripciones, especialmente ante la posibilidad de una relación aún más fuerte de la sección posterior de *Al-Wāridāt wa 'l-taqdīsāt* con el material antes mencionado. Las partes suplicatorias, a su vez, no están relacionadas ya que las letanías de suhrawardianas pretenden seguir el camino espiritual hacia la luz por medio

de las súplicas antes mencionadas que atraviesan todos los niveles de la jerarquía cósmica, mientras que en *Gāya* se centran en bendiciones claramente materialistas y con los pies en la tierra como como el amor, el dinero, el poder y la derrota de los enemigos.

Elementos no verbales de la liturgia. *Faṣl* (Capítulo XVI) y su dudosa autoría

Los elementos no verbales de la liturgia presentados en *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt* son dos. En primer lugar, el texto abunda en indicaciones directas y alusiones indirectas a categorías como tiempo y lugar que, en mi opinión, permiten reconstruir las etapas del ritual a realizar. En segundo lugar, el último capítulo titulado *Faṣl* en los manuscritos trata de la magia astral que apunta a subyugar a los planetas con el uso de elementos especiales no verbales. Contiene una descripción de siete rituales que incluyen los accesorios más necesarios: una especie de prenda, un anillo a menudo con una piedra preciosa, un incensario y una receta para un incienso. Los rituales deben realizarse supuestamente mientras se invoca a los espíritus planetarios con el uso de las letanías antes mencionadas. Sin embargo, hay un problema con la autoría de esta parte, ya que prácticamente todas las descripciones resultan ser préstamos palabra por palabra de *Gāya* (con la excepción de la receta del incienso dedicado a la luna). En una palabra, *Faṣl* no contiene ningún material original, por lo que no está claro si debe tratarse como parte integral de *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt* o no. Pero todavía hay algo desconcertante en ello, ya que las descripciones en *Gāya* no son de ninguna manera originales. Incluso el autor o compilador de este famoso grimorio lo admite al atribuir el material en cuestión a Ṭabarī el astrólogo [15]. Al comparar el texto latino del *Liber de Locutione cum Spiritibus Planetarum*, atribuido a Hermes, con el

material correspondiente del séptimo capítulo (*faṣl*) del tercer tratado (*maqāla*) del *Gāyat al-Ḥakīm*, David Pingree logra establecer exactamente cuáles de sus fragmentos son préstamos del original árabe perdido de Ṭabarī, que él creía que era el arquetipo de *Liber* [16]. Estos son precisamente los mismos fragmentos que, con algunas omisiones, se agregaron como *Faṣl* a *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*. Además, la receta de Ṭabarī para la quema ritual de sustancias para producir humos consagrados a la luna, que se omite en *Gāya*, aparece sorprendentemente en el texto atribuido a Suhrawardī. Por eso es más probable que los préstamos se hayan tomado del trabajo ahora perdido de Ṭabarī que del propio *Gāya*. Si es así, ¿quién y por qué ha agregado *Faṣl* a *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*? ¿Fue al-Suhrawardī o alguien más? Por ahora, al menos tenemos que afirmar que el *Faṣl* no es de autoría suhrawardiana.

Contextos en segundo plano

Si entrar en detalles, quiero señalar algunos de los contextos que pueden estar en el trasfondo de la empresa ocultista de al-Suhrawardī y deben tenerse en cuenta al interpretar todo su proyecto. La idea de la influencia astral y los seres planetarios como causas eficientes de los cambios en el mundo sublunar, así como la posibilidad de manipularlos a través de invocaciones y elementos talismánicos, es compatible con las teorías de la causalidad astral de Abū Ma'sar (787-866) y la magia astral por al-Kindī (801-879) y el autor de *Gāyat al-Ḥakīm* [17].

Hay muchos elementos de la cosmología como los describe al-Šahrastānī (1086-1153) e incluso términos técnicos en su relato de las creencias de los sabios de Harrān que muestran una sorprendente similitud con lo que se puede encontrar especialmente en *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*. Los espíritus planetarios están ocupados en la santificación constante (*taqdīs*) del “Dios de las deidades”

(*ilāh al-āliha*) [18], un término que usa Šayh al-Išrāq para denotar a la Luz de luces. Por “deidades” (*āliha*) se entienden los planetas, y al-Suhrawardī incluso usa la forma singular de este término (*ilāh*) cuando invoca a Saturno en una de sus letanías [19]. Además de sus ideas filosóficas, se informa que los harranianos se involucran en una serie de prácticas rituales dirigidas a los espíritus planetarios que comprenden invocaciones (*da'wāt*) y quema ritual de incienso (*tabhīr al-buḥūrāt*). Otros elementos del ritual incluían el lugar (*makān*), el tiempo (*zamān*), la vestimenta (*libās*) y la piedra preciosa (*ğawhar*) [20]. La conformidad con la magia astral, tal como se presenta en *Faṣl*, es muy clara aquí.

Los Hermanos de la Pureza (*Ihwān al-Šafā*) fueron quizás los antecedentes de al-Suhrawardī al adoptar algunos rituales sabeos como parte de su propio “culto filosófico” (*al-‘ibāda al-falsafiyya al-ilāhiyya*) [21]. Además de dejar otro relato de las prácticas harranianas, mencionan un conjunto de rituales propios: una serie de oraciones para ser pronunciadas en momentos específicos de la noche entre el anochecer y el amanecer [22]. En estos encontramos similitud con al-Suhrawardī, quien también señala una puesta en escena de tiempo específico, aunque sus sugerencias son más oscuras y exigen interpretación.

Por último, pero no menos importante, está el ritual del ascenso planetario, nuevamente atribuido a los sabeos de Harrān, esta vez descrito por Fahr al-Dīn al-Rāzī (1150-1209) en su *Al-Sirr al-Maktūm* (*El secreto oculto*), que es lo más cercano en idea, espacio y tiempo a la liturgia de *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*. Despues de proporcionar una justificación filosófica, al-Rāzī presenta un resumen de una epístola no identificada de Abū Ma'shar donde la descripción de la liturgia planetaria se asemeja a elementos no verbales del último capítulo de *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt* [23]. Sin embargo, una diferencia importante en relación con al-Suhrawardī es que al-Rāzī

se centra más en los requisitos materiales, el curso de la ceremonia y el establecimiento de las condiciones astrológicas adecuadas que, en las mismas palabras de las invocaciones, que son fundamentales para Šayh al-Išrāq. Curiosamente, a diferencia de al-Suhrawardī, al-Rāzī presenta los rituales como sabeos y en ninguna parte los respalda explícitamente [24].

Al-Rāzī no solo fue contemporáneo sino también conocido de al-Suhrawardī, estudiaron juntos en Marāqa, y hay importantes paralelos en su pensamiento: ambos comenzaron como avicenianos y trataron de “filosofar” lo oculto [25]. No es de extrañar que pudieran compartir sus fuentes y fascinaciones con el culto astral.

NOTAS

1. *Suhrawardī, The Philosophy of Illumination*, ed. John Walbridge, Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), 2-3. Véase: Suhrawardi, *Ouvres Philosophiques et Mystiques. Tomo I*, (Teherán: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 2001), 108, 502-503 [“Kitāb al-Mashāri’ wa'l-Muṭāraḥāt”]. Sobre la teoría de la sabiduría antigua de al-Suhrawardī en sus ramas tanto helenística como “oriental”, véase: John Walbridge, *The Leaven of the Ancients. Suhrawardi and the Heritage of the Greeks* (Albany: University of New York Press, 2000); John Walbridge, *he Leaven of the Ancients. Suhrawardi and the Heritage of the Greeks* (Albany: University of New York Press, 2000); John Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East. Suhrawardī and Platonic Orientalism* (Albany: University of New York Press, 2001).
2. Ver, por ejemplo, Jaakko Hämeen-Anttila, “Suhrawardī's Western Exile as Artistic Prose”, *Ishraq* 2 (2011): 105-118.
3. Véase especialmente Ibn Abī Uṣaybi'a,

- 'Uyūn al-Anbā', ed. Nizār Riḍā, (*Bayrūt: Manṣūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāt*, n.d.), 642-4; *Ibn Khallikān*, *Waṣayāt al-Ā'yān*, v. 6, ed. Ihsān 'Abbās (*Bayrūt: Dār Ṣādir*, n.d.), 269.
4. Las notas que apuntan que el texto *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt* hacen referencia a su edición crítica en: Lukasz Piątak, "Between Philosophy, Mysticism and Magic: A Critical Edition of Occult Writings of and Attributed to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1156-1191)" (Tesis de doctorado, Universidad de Varsovia, 2018). La investigación se sufragó con una subvención del Centro Nacional de Ciencias de Polonia (proyecto "Preludium" n.º 2013/09N/HS2/02259). Cuando se haga referencia al texto árabe de esta edición en lugar de la paginación, se indicará el número de la sección y el párrafo respectivos.
 5. *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*, 1:1, 1:6, 1:12-13, 1:26, 1:30, 1:36, 3:47, 3:50, 4:56, 5:66 -67.
 6. Suhrawardi, *Ouvres Philosophiques et Mystiques. Tome IV*, (Teherán: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 2001), 92 [“Al-Alwāh al- 'Imādiyya”].
 7. Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, [Walbridge, Ziai], 210.
 8. Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, [Walbridge, Ziai], 104.
 9. *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*, 1:27, 3:47.
 10. *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*, 4:64.
 11. *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*, 1:1.
 12. *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*, 4:57.
 13. *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*, 7-15.
 14. Ver Maribel Fierro, "Bātinism in Al-Andalus. *Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī* (m. 353/964), Author of the *Rutbat al-Hakīm* and the *Ghāyat al-Hakīm* (*Picatrix*)", *Studia Islamica*, No. 84 (1996), 87-112; Godefroid de Callataj, "Magia en al-Andalus. *Rasa'il ijwan al-Safa'*, *Rutbat al-hakīm* y *Gayat al-hakīm* (*Picatrix*)", *Al-Qanṭara*, 34 no. 2 (2013), 297-344. Godefroid de Callataj & Sébastien Moureau, "Again on *Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī*, the *Ikhwān al-Ṣafā'* and *Ibn Khaldūn*: New Evidence from Two Manuscripts of *Rutbat al-hakīm*", *Al-Qanṭara*, 37 no. 2 (2016), 329-372. Sin embargo, José Bellver en su discurso IOSOTR, del 12-11-2021, cuestiona la autoría de *al-Qurṭubī* de *Ĝāya*, ya que propone mover su fecha al siglo siguiente.
 15. Pseudo -Maġrīṭī, *Ĝāyat al-hakīm* = *Das Ziel des Weisen. Studien der Bibliothek Warburg* 12, ed. Helmut Ritter (Leipzig-Berlín: B. G. Teubner, 1933), 195.
 16. Para un análisis detallado de las fuentes de todas las secciones de este capítulo de *Ĝāyat al-hakīm*, véase: David Pingree, "Al-Ṭabarī on the prays to the planets", *Bulletin d'études orientales*, 44, 1993, 106-107. Para una discusión más amplia de ese asunto en referencia a la obra completa, véase David Pingree, "Some of the Sources of the *Ghāyat al-hakīm*", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 43 (1980), 1-15.
 17. Véase Liana Saif, *The Arabic Influences on Modern Occult Philosophy*, (Nueva York: Palgrave Macmillan), 9-45.
 18. Al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa'l-niḥāl*, v. 2, ed. Aḥmad Fahmī Muḥammad (Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyya, 1992), 289-294, 305, 325.
 19. *Al-Wāridāt wa'l-taqdīsāt*, 5:74.
 20. Al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa'l-niḥāl*, v. 2 [Aḥmad Fahmī Muḥammad], 290. Sobre la evolución de la religión harraniana, véase Tamara M. Green, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran* (Leiden-Nueva York-Köln: Brill 1992).
 21. Jane Mattila propone la conceptualización a través de la cual se puede entender la apropiación de los ritos harranianos a la liturgia de los Hermanos de la Pureza. Véase Jane Mattila, "The Philosophical

- Worship of the Ikhwān al-Ṣafā'', Journal of Islamic Studies 27:1 (2016), 17-38.*
22. *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa-Khullān al-Wafa'*, v. 4, ed. *Buṭrus al-Bustānī* (Beirut: Dār Ṣādir 1957), 262-263, 272.
23. Para una traducción y un estudio completo de *Al-Sirr al-Makītūm*, véase Michael-Sebastian Noble, *Philosophising the Occult. Avicennan Psychology and 'The Hidden Secret' of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Berlín/Boston: De Gruyter 2021).
24. Michael-Sebastian Noble, *Philosophising the Occult*, 268.
25. El término fue acuñado por Michael-Sebastian Noble en el título de su libro mencionado anteriormente.
26. Suzan Yalman, “‘Ala al-Din Kayqubad iluminado. Ala al-Din Kayqubad illuminated. A Rum Seljuq sultan as cosmic ruler”, *Muqarnas* 29 (2012): 151-185.

EL SER HUMANO COMO UN EXTRAÑO EN EL MUNDO: SUHRAWARDÍ Y EL RELATO DEL ĠARBAH AL-ĞARBİYAH¹

Mahdi Saatchī

Universidad Šahid Motaharī (Irán)

**Traducción del inglés: Karen Martínez
García**



Además de sus sofisticadas y profundas obras filosóficas, Suhrawardī escribió varios relatos simbólicos, dentro de los que cabe mencionar “*La historia de los pájaros*” (*Qissat al-morghān*), “*Intelecto rojo*” (*Aql- e sorh*), “*El murmullo del ala de Gabriel*” (*Āvāz-i pari-i Ġibrā’īl*), “*El lenguaje de las hormigas*” (*Luğat-e mūrān*) y “*El exilio occidental*” (*Garbah al-Ğarbīyah*). Todas estas historias están escritas en persa, excepto la última, *Garbah al-Ğarbīyah*. El contenido de todos estos relatos transmite el mismo mensaje: la condición de los seres humanos en este mundo. Aquí somos extraños, y este no es nuestro lugar original, por lo tanto, debemos regresar a nuestra patria. Explorar el viaje de Suhrawardī, implica encontrar la alineación de los seres humanos en este mundo. No voy a ahondar en la interpretación detallada de cada historia, pero he captado el esquema de su pensamiento y pretendo mostrar cómo adoptó esta idea a partir de sus ideas filosóficas. A continuación, trataré de inferir algunas consecuencias de su enfoque para nuestro mundo contemporáneo.

1. Mahdi Saatchī: “The human being as an alien in the world: Suhrawardī and the story of *Ghurbat Al-gharbiyya*”. De la ponencia en el Simposio *Philosophy between the Islamicate and Latin American traditions: Civilizational perspectives on alienation/ghayriyya (otherness) in the knowing/being* (23, junio, 2024).

El bosquejo del relato

Antes de profundizar en la narración, Suhrawardí articula su intención al escribir esta historia como una alusión a un secreto sobre el que se fundan las filas de los iluminados. El relato, “El exilio occidental”, rememora el viaje de un individuo y su hermano, “‘Āṣim” (que significa “protector” en árabe), que viajan desde las tierras orientales hasta las occidentales en busca de peces del Mar Verde. Sin embargo, de repente se encuentran atrapados en un pozo llamado “Qayrāwān”, y la narración describe los eventos que se desarrollan durante este periodo en que están atrapados y sus esfuerzos por escapar.

Los comentaristas han interpretado que el narrador de esta historia representa el alma humana y que su hermano “‘Āṣim” es el símbolo del intelecto racional. La tierra más allá del río representa el reino del intelecto y las luces, mientras que las tierras occidentales simbolizan el mundo de las percepciones sensoriales. El pozo de “Qayrāwān” significa el encierro del yo dentro del conflicto del mundo natural.

Mi objetivo no es ahondar en los intrincados detalles de esta historia. Más bien, pretendo emplear la metáfora de “El exilio occidental” para dilucidar la perspectiva filosófica de Suhrawardí sobre la condición humana en este mundo, así como explorar sus implicaciones para los individuos contemporáneos. En otras palabras, mi objetivo es demostrar cómo Suhrawardí, con su perspectiva filosófica, intenta mostrar el exilio occidental de los humanos en este mundo,¹ y en base a esto, cambia el significado del yo y del otro, y la perspectiva hacia otros seres.

Del alma a la Luz

A diferencia de Avicena (Ibn Sīnā), Suhrawardí comienza su metafísica con una nueva piedra angular. No fue Suhrawardí el que primero argumentó sobre la naturaleza inmaterial de la autoconciencia en la tradición filosófica islámica, pero fue el primero en basar toda su metafísica en dicho concepto.

Antes de él, Avicena había presentado diversos argumentos para probar la inmaterialidad del alma (*Al-nafs mīn Kitāb aš-Šifā*, “Sobre el alma” del *Libro de la Curación*, quinto tratado, Capítulo II). Sin embargo, la inmaterialidad del alma era sólo uno de los muchos temas de la filosofía de Avicena y no la base sobre la que se construyó su sistema metafísico. Suhrawardí, por su parte, transformó este tema en el fundamento de su filosofía, convirtiéndolo en el punto de partida y la piedra angular de su propia filosofía. Por lo tanto, la filosofía de Suhrawardí comienza con la luz. En la primera frase de la segunda parte del libro *“Hikmat al-Ĩṣrāq”*, que marca el comienzo de la metafísica de la luz, afirma: “Si hay algo en la existencia que no necesita definición, es lo evidente, y nada es más evidente que la luz, por lo que nada es más evidente por sí mismo” (*Hikmat al-Ĩṣrāq*, 106). Por lo tanto, según él, lo más evidente de lo que se puede partir es la “luz”.

Pero, ¿qué quiere decir Suhrawardí cuando habla de luz? ¿Se refiere a la luz similar a la luz del sol, que ilumina todas las cosas durante el día para los espectadores, o se refiere al concepto de luz tal como lo entendían los peripatéticos, que es una de las cualidades? En realidad, ninguna de estas cosas es lo que Suhrawardí pretende, aunque la luz tangible sí comparte la verdad de la luminosidad. Para él, la luz es un término que utiliza para referirse a la realidad de la conciencia y de la vida. Afirma explícitamente: “Cualquier entidad que posea una naturaleza de la que no esté ausente no es una entidad obscura porque su naturaleza es evidente para sí misma ... Por lo tanto, es luz pura e inmaterial” (*Hikmat al-Ĩṣrāq*, 110).

1. Shahrzūrī, que es el primer comentarista de *Hikmat al-Ĩṣrāq*, también utiliza esta metáfora. En su introducción al comentario al texto *Hikmat al-Ĩṣrāq*, se refiere al oscuro mundo inferior con la expresión “el mundo del exilio” (Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrzūrī, *Šarḥ Hikmat al-Ĩṣrāq*, 3).

En base a esto, la primera división del Ser como tal en la metafísica de Suhrawardí es la división del Ser en luz y obscuridad (*Hikmat al-Ĩsrāq*, 107). Cada uno de estos dos tipos se divide a su vez en categorías sustanciales y accidentales. La luz sustancial incluye a Dios (la Luz de las Luces), a los ángeles (luces triunfales) y a los humanos (luces gobernantes).¹ La luz accidental incluye las conciencias que descienden de las luces superiores a las luces inferiores. Sin embargo, la obscuridad sustancial es el cuerpo, y la obscuridad accidental incluye los atributos de los cuerpos, que según Suhrawardí son cuatro categorías generales (cantidad, cualidad, relación y movimiento). Por lo tanto, para él, Dios, los ángeles y las almas humanas son entidades luminosas y de la misma especie. Sin embargo, dado que la diferencia entre las luces en el punto de vista de Suhrawardí no es una diferencia sustancial, y las variaciones son por grados (*Hikmat al-Ĩsrāq*, 119), la diferencia entre los humanos, los intermediarios entre Dios y el mundo (los ángeles) y Dios, está meramente en la intensidad y debilidad de la luminosidad. Por lo tanto, la luz humana es un rayo de luz de Dios y forma parte de la misma naturaleza que los ángeles.

Pero donde no hay conciencia ni vida, no hay luz, y como resultado, hay obscuridad (*ǵawāsiq*). Por lo tanto, el mundo de la naturaleza sin luces es el mundo de los muertos, de ahí que Suhrawardí se refiera al mundo natural como “la barrera muerta” (*barzah mayyit*).² Aunque ontológicamente no

es realmente posible hablar de la existencia del mundo natural sin la existencia de las luces, Suhrawardí utiliza el término obscuridad para el mundo físico, con el fin de mostrar que la vida de la naturaleza depende de las luces y que carece de vida por sí misma. Por supuesto, no quiere decir que este mundo que nos rodea sea mera obscuridad porque este mundo, en relación con las luces, posee vida. Más bien, su punto es que, si consideramos este mundo como algo independiente de las luces, estamos atrapados en la obscuridad. Por lo tanto, en la filosofía de Suhrawardí el ser humano terrenal ocupa una posición especial, porque los humanos están apegados a la luz y gobernan el cuerpo obscuro. Así, los seres humanos tienen una posición entre la luz y la obscuridad, entre el este y el oeste y entre el color blanco y el negro. En consecuencia, en otra de sus historias alegóricas, Suhrawardí se refiere a los humanos como “el Intelecto Rojo”. La razón de este nombre se puede encontrar en esta explicación alegórica de Suhrawardí en el tratado *El Intelecto Rojo* (*‘Aql- e sorh*):

Durante mucho tiempo, me han arrojado a un pozo obscuro. Este color rojo que ves en mi cabello es de ello, de lo contrario, soy blanco y luminoso. Y cualquier blancura que tenga luz asociada, cuando se mezcla con el negro, aparece rojo. Como el crepúsculo de la primera noche o del alba de la mañana. (*‘Aql- e sorh*, 228)

El pozo negro es este mundo muy oscuro y natural, que en el tratado *El exilio occidental* lo llamó “*Qayrāwān*”. La blancura y la luminosidad pertenecen al mundo de las luces y la conciencia. Y la persona que ha caído en el pozo es el intelecto luminoso, que ha quedado atrapado en el cuerpo, y este es el ser humano.

1. Suhrawardí, siguiendo a los sabios anteriores, también cree en las almas celestiales y las incluye entre las luces gobernantes, pero como no está directamente relacionado con nuestra discusión y no es muy familiar hoy en día, hemos omitido mencionarlo.

2. El término “*barzah*” en la tradición islámica se usa exclusivamente en la filosofía de Suhrawardí para referirse a los cuerpos, y principalmente en los textos religiosos, significa un reino entre este mundo y el más allá, y en los textos filosóficos, es equivalente al “mundo imaginario” (*alām al-miṭal*). Sin embargo, Suhrawardí llama al cuerpo un *barzah*. La interpretación del por qué los cuerpos son múltiples *barzah* es algo controvertida. Algunos comentaristas creen que *barzah* significa una barrera, y dado que los

cuerpos son barreras entre sí, y cada parte del cuerpo es también una barrera para otra parte, Suhrawardí ha nombrado a los cuerpos como *barzah*, indicando así la característica de la no presencia en los cuerpos.

La autoconciencia como fundamento de la metafísica de la luz

Como se mencionó, Suhrawardí comienza su metafísica con la luz, es decir, con la realidad de la conciencia. Pero, ¿cómo se llega a este punto epistemológicamente? En los sistemas filosóficos, el punto de partida de la filosofía es el punto más firme sobre el que se puede construir todo el sistema. Según Suhrawardí, no es el concepto evidente de existencia,¹ sino la realidad objetiva de la luz lo que merece ser el punto de partida de la filosofía. Y esta realidad se encuentra primero dentro del ser humano.² Al descubrir la autoconciencia como la esencia de uno mismo, no como un simple atributo de la propia esencia, se llega a este pilar fundamental.

Sin embargo, para entender qué llevó a Suhrawardí a este cambio fundamental, podemos seguir algunas de sus propias declaraciones. El mismo Suhrawardí dice que una vez fue un defensor acérrimo del método peripatético y negó conceptos como los arquetipos de luz platónicos, insistiendo en el razonamiento puramente conceptual hasta que la “visión de la prueba del Señor”³ lo llevó a otro camino (*Hikmat al-Isrāq*, 156). Sin embargo, Suhrawardí no explica aquí lo que implicaba la visión de la prueba del Señor.

1. Los peripatéticos consideraban que el concepto de existencia era el axioma más evidente y, según Suhrawardí, basaban toda la metafísica en este concepto. Sin embargo, en su opinión, este camino era erróneo (*Hikmat al-Isrāq*, 67).
2. Suhrawardí, inmediatamente después de proponer que todo ser consciente de sí mismo es luz pura, en un capítulo detallado, discute los argumentos a favor de la objetividad de la esencia humana y de la autoconciencia (*Hikmat al-Isrāq*, 111). Por lo tanto, descubrir la esencia autoconsciente de los humanos abre la puerta a las realidades de la luz.
3. El término “visión de la prueba del Señor” es un término coránico mencionado en la sūra *Yūsuf*. Cuando Yūsuf rechaza la petición de Zulaykā, el Corán cita la razón de la negativa de Yūsuf como la “visión de la prueba del Señor”. (El Sagrado Corán, *Yūsuf*: 24) Por lo tanto, la prueba del Señor es una forma de guía interior que no se logra a través del esfuerzo individual, aunque la persona debe prepararse para recibirla.

Sin embargo, en su libro “*Elucidaciones*” (*Al-Talwīḥāt*) hay una sección llamada “Un relato y un sueño”, donde Suhrawardí describe su encuentro con un inquietante dilema filosófico que se resolvió a través de una larga conversación con el espíritu del Primer Maestro⁴ en un mundo onírico. Suhrawardí dice que el dilema era el problema de la naturaleza del conocimiento.

El Primer Maestro responde a Suhrawardí con la frase: “Vuelve a ti mismo, entonces las cosas se aclararán para ti”. (*Al-Talwīḥāt*, 70), y todo el diálogo explica cómo el retorno a uno mismo resuelve el problema de la naturaleza del conocimiento. Aquí, dejando a un lado el debate sobre si un sueño puede ser una fuente de inspiración filosófica, se debe hacer centro de atención el contenido presentado por Suhrawardí. En este diálogo, que constituye la base de algunos de los argumentos de Suhrawardí sobre la identidad de la esencia humana y la autoconciencia, se argumenta a favor del conocimiento inmediato del yo a sí mismo, del conocimiento inmediato del yo al cuerpo, y del conocimiento inmediato del yo a las facultades corporales. Esta presencia es la misma luz a partir de la cual Suhrawardí comienza su filosofía iluminativa. El resultado de esta conversación es que el verdadero conocimiento es el conocimiento inmediato, donde lo conocido está presente para el conocedor mismo, y el conocedor está directamente conectado con lo conocido sin ninguna forma intermedia entre ellos, por lo que no hay necesidad de un criterio de correspondencia para evaluar la verdad. Este es un conocimiento verdadero y cierto. Por lo tanto, este es el tipo de conocimiento que puede formar el fundamento de la filosofía, porque la filosofía busca comprender las verdades, y su fundamento debe ser las verdades más firmes.

Así, a diferencia de la filosofía peripatética, donde la metafísica comienza con el

4. En la tradición islámica, Aristóteles es conocido como “el Primer Maestro” (*Al-Mu'allim al-Awwal*).

concepto más evidente por sí mismo, es decir, el concepto de existencia, la filosofía de Suhrawardī comienza con la observación más evidente, a saber, la verdad del “yo”. En el “yo”, la existencia y el conocimiento convergen porque la autoconciencia es idéntica a mi existencia y mi existencia es idéntica a mi autoconciencia. Por lo tanto, este es el punto más sólido sobre el que uno puede pararse, ya que no hay brecha entre el conocimiento y la existencia, y no requerimos un criterio externo para evaluar el conocimiento. Suhrawardī, a través de sus argumentos demostrativos, invita a cada persona a seguir este viaje interior dentro de sí misma y descubrir que su autoconciencia no es algo adicional a su esencia, sino que es idéntica a ella. A través de esto, uno puede alcanzar la verdad de la luz (véase *Hikmat al-Isrāq*, 111-12). Aunque cree que esta es la percepción más débil de la verdad de la luz y que sólo los místicos, en el estado de mística “separación del cuerpo”, pueden comprender plenamente la realidad luminosa del alma humana, como han logrado grandes figuras como Platón y Hermes (*Al-Talwīḥāt*, 71). Sin embargo, incluso con esta débil comprensión de la luz, uno puede progresar porque Suhrawardī se dirigió tanto a los teósofos como a aquellos que buscan la teosofía en su libro (*Hikmat al-Isrāq*, 12). Aquellos que buscan la teosofía aún no han alcanzado el nivel de comprensión completa de la luz. La primera verdad evidente para Suhrawardī es la autoconciencia, y sobre esta base toma forma la primera división de la metafísica, es decir, la división primaria del ser como ser, que es la división de las cosas en luz y obscuridad o, en otras palabras, la división de las cosas en el presente consciente y el ausente inconsciente. Sobre esta base, se construye todo el sistema filosófico de Suhrawardī. Al examinar las características intrínsecas de la autoconciencia, Suhrawardī alcanza

autoconciencias superiores, que incluyen la Luz de las Luces, las luces triunfales verticales y las luces triunfales horizontales, y las luces gobernantes. Por el contrario, desde el primer ausente inconsciente, que es el cuerpo, se mueve hacia el mundo de las tinieblas y enumera sus características.

Características intrínsecas de la luz como luz

Después de presentar la esencia de la luz y establecerla como punto de partida y tema de su metafísica filosófica, Suhrawardī profundiza en las propiedades intrínsecas de la luz y extrae sus principios generales. Se ha notado que la luz abarca a Dios, a los ángeles y a los seres humanos. Todo lo que decimos acerca de la esencia de la luz se aplica a todas sus instancias, siendo las diferencias una cuestión de intensidad. Sin embargo, nuestro enfoque está en los seres humanos, su lugar en este mundo y su relación con los objetos en este mundo. Tres características esenciales de la naturaleza de la luz se vuelven particularmente significativas: 1) Auto-revelación y presencia, 2) Intuición y visión, y 3) Amor y dominación. A continuación, se explicará brevemente cada uno de estos aspectos.

Auto-revelación y presencia

Suhrawardī afirma: “La luz es aquello que se manifiesta en su propia esencia y manifiesta otras cosas por su esencia, y es más manifiesta en sí misma que cualquier cosa en la que la manifestación sea adicional a su esencia” (*Hikmat al-Isrāq*, 113). Dado que la esencia de los humanos es la luz, de acuerdo con este pasaje crucial, cada ser humano es consciente de sí mismo y está presente para sí mismo. Una de las características de esta presencia y auto-revelación es que también revela a otros a la luz de su conciencia, y es, en sí misma, más manifiesta que cualquier ser cuya manifestación no es idéntica a

su esencia y es extraña a su esencia. Por lo tanto, la esencia de los humanos es más manifiesta que todas las entidades obscuras, que constituyen todo el cosmos, y todo el cosmos está iluminado por la luz de los humanos.

Intuición y visión

En otro pasaje de *Hikmat al-Ĩṣrāq*, leemos: “La Luz de las Luces y las luces dominantes son visibles por la visión de la luz suprema y visibles por verse unas a otras, y todas las luces incorpóreas son observadores” (*Hikmat al-Ĩṣrāq*, 214). De acuerdo con este pasaje, no hay velo entre las luces, lo que significa que cualquier ser que tenga un “yo” y se perciba a sí mismo puede ver a todos los seres conscientes de sí mismos. Estos seres conscientes de sí mismos incluyen a Dios, los ángeles y los humanos. Suhrawardí afirma que la naturaleza de la luz es la visión, la visión de todas las luces. Sin embargo, a veces hay velos que impiden que un ser actualice este potencial de visión, y el cuerpo mismo es uno de estos velos.

Amor y dominación

El amor y la dominación son otras características de la naturaleza de la luz. Suhrawardí dice: “En la naturaleza de la luz deficiente, hay amor por la luz superior, y en la naturaleza de la luz superior, hay dominio sobre la luz inferior” (*Hikmat al-Ĩṣrāq*, 136). Como mencionamos, la esencia de la luz es la misma en todas las luces, siendo las diferencias una cuestión de intensidad. Por lo tanto, la Luz de las Luces tiene un dominio completo sobre todas las luces, y todo lo que está debajo de ella la busca y, por lo tanto, la ama. Por lo tanto, la red de luces está organizada en base al amor y la dominación. Sin embargo, aquí surge una pregunta: ¿cuál de estas características no encontramos los humanos en nosotros mismos? ¿Y a qué humano se refiere Suhrawardí?

La condición humana en el exilio occidental

Si la naturaleza de la humanidad es como Suhrawardí describe, un examen de la condición humana en este mundo, que es el reino de las tinieblas, revela que el hombre está privado de su verdadera naturaleza. El propio Suhrawardí es consciente de este punto y atribuye su raíz al enredo del hombre en los lazos de la naturaleza y a su distancia de su patria original. Este es el mismo exilio occidental que ha alejado al hombre de su verdadera esencia. La ausencia de cualquiera de los componentes mencionados por Suhrawardí nos enfrenta a una paradoja dentro de nosotros mismos. Además, procedo a explicar cómo surgen estas paradojas.

La luz, en virtud de ser luz, es evidente por sí misma, y todas las cosas se revelan en su resplandor. Sin embargo, la condición humana en este mundo es tal que uno encuentra los objetos externos más transparentes que uno mismo. Sin embargo, Suhrawardí afirmó que la esencia del “yo”, que es pura conciencia y presencia, es más clara que todos los objetos circundantes cuya conciencia es extrínseca a su esencia. Por lo tanto, es como si estuviera oculto y oculto a pesar de mi evidente presencia (la primera paradoja).

Además, la luz, en virtud de ser luz, es perceptiva de todo lo que existe (tanto las luces como las tinieblas). Sin embargo, la condición humana general en este mundo es tal que uno tiene acceso solo a un alcance limitado de fenómenos oscuros, sin encontrarse tan transparente como estos fenómenos ni percibir otras luces como debería. Uno percibe a otros seres humanos en forma corporal e imagina a Dios y a los ángeles en su mente. Así, en este mundo, a pesar de mi visión intrínseca, soy ciego (la segunda paradoja).

Además, la luz, en virtud de ser luz, ama y desea una luz superior, es decir, una mayor conciencia de sí mismo y presencia. Sin embargo, la condición humana en este mundo es tal que uno desea los fenómenos oscuros

(sensibles) porque son las cosas sensibles con las que la mayoría de la gente está ocupada, haciendo de todo un medio para lograr placeres sensoriales. Así, en este mundo, aunque soy la esencia misma del amor por las luces, las detesto y me inclino hacia la oscuridad (la tercera paradoja).

Estas paradojas en la identidad del hombre mundano, entre su naturaleza luminosa y obscura, requieren la recuperación del estado cognitivo original en el que se encuentran la satisfacción y la felicidad humanas. Para recuperar este estado cognoscitivo original, el hombre no puede limitarse a apoyarse en marcos conceptuales y sistemas filosóficos, que es lo que prometía la filosofía peripatética al pretender crear un mundo intelectual que correspondiera al mundo real a través de la representación de las formas de los objetos dentro de uno mismo. Para Suhrawardī, la tarea más importante de la filosofía teórica es hacer que el hombre sea consciente de su condición actual. Por lo tanto, Suhrawardī tiene una perspectiva única sobre los conocimientos conceptuales. En la sección final de *al-Talwīḥāt*, llamada “*Marsad arṣī*”, se dice: “Todos estos conocimientos son el canto de un pájaro que te despierta del sueño de los descuidados” (*Al-Talwīḥāt*). El papel de la filosofía conceptual es, pues, despertar y alertar a los demás. Por lo tanto, Suhrawardī afirma que, para recuperar la presencia, la visión y el amor perdidos, solo queda un camino: el viaje interior, es decir, la eliminación de los velos, que no se puede lograr solo a través de la actividad teórica. Por lo tanto, la filosofía de la Iluminación (*iṣrāqī*), basada en su nuevo fundamento metafísico, cultiva la necesidad de la purificación interior. Declara explícitamente que no hay salvación para el hombre excepto a través de la atención al mundo de la luz: “Y no hay salvación para aquel cuya preocupación principal no es el Más Allá y cuyo pensamiento primario no sea el mundo de la luz” (*Hikmat al-İṣrāq*, 226).¹

1. Por supuesto, Suhrawardī es muy consciente del papel

De esta manera, Suhrawardī considera al hombre en este mundo como un extraño y ve la historia del descenso del hombre a la tierra como el relato de su exilio occidental. Cree que la forma de escapar de este exilio occidental es romper las ataduras de la naturaleza y asimilarse al mundo de las luces. Sin embargo, ¿qué impacto tiene en la vida mundana percibirse a sí mismo como un extraño en este mundo y ver este mundo como un lugar de exilio? ¿Es esta perspectiva puramente individualista, que aprisiona a cada persona en su propia caverna de soledad para centrarse en su propia salvación, o nos presenta una nueva forma de conexión con los demás y un nuevo concepto del “otro”?

El “Otro” en el “exilio occidental”

De acuerdo con lo que dijo Suhrawardī, nuestra naturaleza como seres humanos es luz; la misma naturaleza que los ángeles y, de hecho, Dios. La diferencia es que los ángeles habitan en el reino de la luz pura, mientras que nosotros, los humanos terrenales, residimos entre la luz y la oscuridad. El rasgo distintivo de ser luz, según Suhrawardī, es la autoconciencia, mientras que el rasgo distintivo de la oscuridad es la ausencia de presencia. La presencia y la autoconciencia significan que me encuentro a mí mismo y me refiero a mí mismo: “yo”. Las luces son individuos porque cada una tiene un “yo”, y porque tienen un “yo”, se posicionan frente a otros “yo”es y tienen un “Otro”. Es importante cómo el Otro se ha convertido en el Otro para mí; a veces el Otro existe porque tiene un cuerpo diferente, a veces porque tiene un acto diferente, a veces porque tiene una nacionalidad diferente, y a veces porque tiene una religión diferente. Sin embargo, en la filosofía de Suhrawardī, lo que hace que el Otro sea un Otro para mí es algo común entre

fundamental de los conocimientos especulativos y teóricos, considerándolos como prerrequisitos para entrar en el reino de la Sabiduría Iluminativa.

el Otro y yo, no por entidades diferentes. Nos separamos los unos de los otros en el acto mismo de compartir; compartiendo el ser yo, compartiendo la luminosidad. ¡Nuestra diferencia radica en lo que tenemos en común! Como todos podemos entendernos en primera persona, nos encontramos: yo y tú. No hay confrontación en la obscuridad; ninguna piedra es otra piedra para otra, y ningún árbol es otro árbol para otro, no hay separación en la obscuridad. Por lo tanto, no estamos separados unos de otros en este mundo oscuro, porque en la obscuridad no hay personas; Las personas existen en el mundo de las luces. Por lo tanto, no estamos separados los unos de los otros en esta tierra; estamos separados en el reino del Otro: el mundo de las luces.

Por lo tanto, la sociedad humana es, en realidad, una sociedad de luces,¹ donde todos comparten la misma naturaleza, y la superioridad no se basa en la raza, la clase social o los placeres mundanos, sino en el mayor disfrute de las luces superiores. Basándose en esto, Suhrawardí incita a todos los humanos a regresar a su patria original, que es el hogar común de todos los humanos. Aunque esta es una invitación también extendida por muchas religiones y místicos, el rasgo distintivo de Suhrawardí es su esfuerzo por explicar esta afirmación a través de una expresión filosófica que es intersubjetiva. Por lo tanto, la filosofía de Suhrawardí puede ser considerada como el lenguaje común de todas estas afirmaciones.

El recordatorio de volver al yo, tal como lo hicieron los profetas y los sabios iluministas, es un recordatorio de un pacto divino dado a todas las edades, ya que la misma naturaleza ha sido insuflada en la forma humana en todas las edades. Suhrawardí dice: “El pacto de Dios con los siglos es que deben responder al que llama” (*Hikmat al-Isrāq*, 248). Es en

1. Por supuesto, está claro que muchas personas han convertido su luz en obscuridad. Sin embargo, aquí nos estamos refiriendo a la naturaleza original de cada ser humano.

relación con este llamador que se forman las diferentes clases humanas y el “Otro”. Menciona que muchas épocas se han rebelado contra sus misiones divinas (*Hikmat al-Isrāq*, 248). También aclara que el regreso a la patria original está prohibido para los impíos (*Hikmat al-Isrāq*, 248). Suhrawardí llama a los que viajan hacia el reino de la luz los “hermanos de la abstracción” (*iḥwān al-tajrīd*); Son aquellos que se embarcan en un viaje divino y se unen al reino de las luces abrumadoras.²

Suhrawardí considera que este camino es universal y no exclusivo de ningún pueblo en particular: “Porque el conocimiento no se limita a ninguna nación para que las puertas del reino se cierren tras ellas, impidiendo cualquier aumento adicional en el conocimiento para la gente” (*Hikmat al-Isrāq*, 9). Más bien, condena a cualquier pueblo entre el que no se produzca este viaje y en el que se haya cerrado la puerta de las visiones y las percepciones. Según él, esa era es la peor de las épocas: “La peor de las épocas es aquella en la que la alfombra de los grandes esfuerzos (*iğtihad*) está enrollada, el viaje de los pensamientos ha cesado, la puerta de las percepciones se ha cerrado y el camino de las visiones ha sido obstruido” (*Hikmat al-Isrāq*, 10).

El camino hacia la liberación

Me he esforzado por mostrar que la metáfora del “exilio occidental”, el título de una de los relatos alegóricos de Suhrawardí, transmite el mensaje general de su filosofía con respecto a la condición humana en este mundo. Al establecer una metafísica basada en la conciencia (luz) y equiparar la esencia con la autoconciencia en los seres humanos, Suhrawardí buscó examinar las características intrínsecas de la naturaleza humana. Basándose en la unidad del tipo de luces (seres

2. En “La Filosofía de la Iluminación”, Suhrawardí intenta explicar cómo las almas ascendentes se unen con las luces abrumadoras (*Hikmat al-Isrāq*, 228).

conscientes) y estas características intrínsecas, explicó la relación entre los humanos y los ángeles y Dios, por un lado, y los humanos y el mundo natural, por el otro. Suhrawardí postula que si nuestra esencia es la conciencia y cada ser busca su propia perfección, entonces estamos inherentemente orientados hacia la conciencia superior. Este es el amor mismo de la luz por su patria original. En el reino de las luces, nada obstruye nada más. Por lo tanto, lo que dificulta nuestro encuentro con otras luces es nuestro enredo en la oscuridad del cuerpo y el mundo natural. Así, en este mundo, el ser humano es un extraño que debe liberarse de este exilio. Pero, ¿cuál es el camino hacia la liberación de este exilio?

En base a las explicaciones anteriores, está claro que el camino hacia la liberación del exilio y el reencuentro con las luces implica superar los lazos de la naturaleza, controlar los apegos corporales y descubrir la fuerza espiritual e interior. En las historias alegóricas de Suhrawardí, se refiere a las cuatro cadenas (que simbolizan los cuatro elementos) y los diez guardianes (que simbolizan los cinco sentidos externos y los cinco internos) que deben romperse (*‘Aql-e sorh*, 227). Cada uno de estos números simbólicos representa las limitaciones del mundo natural. La realización humana no se logra a menos que el alma adquiera tal dominio sobre el cuerpo que pueda quitárselo como una prenda de vestir y ascender al reino de lo divino, ya que Suhrawardí menciona explícitamente esta capacidad de despajarse del cuerpo como una característica de una persona sabia.

“En resumen, el sabio es aquel que puede tratar su cuerpo como una camisa, quitándosela a veces y usándolo en otras. Una persona no es considerada sabia a menos que se haya familiarizado con la esencia sagrada, y a menos que pueda ponerse y quitarse el cuerpo a voluntad. Si lo desean, ascienden a la luz, y si lo desean, aparecen en cualquier forma que deseen” (*Al-Maar‘ wa l-muarrah*, 503).

Conclusión

Si nos alineamos con el punto de vista de Suhrawardí de que los seres humanos son extraños en este mundo, y que este no es nuestro verdadero hogar, muchas relaciones humanas cambiarían. Existe una diferencia significativa entre el estado de un residente y el de un viajero de paso, y existe una diferencia sustancial entre las relaciones entre los viajeros y las relaciones entre los residentes. Un mundo lleno de belicismo, conflictos, dominación, salvajismo y desigualdad no puede ser un mundo de viajeros. Parece que estos son habitantes permanentes de la tierra, que se han levantado en tal lucha por ella. Al establecer el Oriente y el Occidente espirituales y arrojar toda la extensión geográfica de Oriente y Occidente hacia el Occidente espiritual, y al presentar el Oriente espiritual como el único destino para los humanos, Suhrawardí elimina la pesada sombra de muchas fronteras convencionales entre las personas. Afirma haber revivido una sabiduría que era común entre los antiguos sabios de Grecia, India, Babilonia, Egipto e Irán.¹ Por lo tanto, considera su mensaje filosófico como la sabiduría de todas las grandes civilizaciones del mundo. Suhrawardí traza así nuevas fronteras para la humanidad y establece diferentes criterios para distinguirlas.

Los seres humanos, como seres de realidad

1. Con respecto al renacimiento de la antigua sabiduría iraní y su relación con la filosofía griega, dice: “Entre los persas, había una nación que guiaba por la verdad, y con ella, actuaban con justicia. Eran sabios virtuosos, a diferencia de los Magos. Hemos revivido su noble y luminosa sabiduría, que es atestiguada por las ideas de Platón y de los sabios que le precedieron en el libro llamado *‘Hikmat al-iraq*” (*Kalimt al-taawwf*, 128). Además, en apoyo de su punto de vista sobre las formas platónicas, dice: “Los virtuosos de Babilonia y Grecia y otros afirmaron haber experimentado estas cosas” (*al-Maari‘ wa l-muarrah*, 460) Además, con respecto a la unidad de su camino con otros sabios antiguos, dice: “Y aunque el argumento es nuestro, la doctrina pertenece a los antiguos de los babilonios, los sabios cosrvanianos, los indios y todos los antiguos de Egipto, Grecia y otros” (*al-Maari‘ wa l-muarrah*, 493).

luminosa, no buscan dominar la naturaleza sino dominar su dependencia de la naturaleza. En consecuencia, la sociedad humana ideal es verdaderamente una sociedad de luces, que en estos tiempos oscuros deben cooperar para crear las condiciones para la liberación de los demás de las ataduras de las tinieblas. Suhrawardī cree que sólo cuando el gobierno de la época esté en manos de un líder iluminado, la época será luminosa.

Referencias:

- *El Sagrado Corán* (traducción de Julio Cortés, 2001) Qom: Ansariyan.
- Avicena. (2016). *Al-nafs mīn Kitāb aš-Śifā'*. Qom: Bustān-e Ketāb.
- Sahrazūrī, Š. M. (1993). *Šarḥ Ḥikmat al-iṣrāq*. Teherán: Mu'saseh mutaal'eat wa tahaqiqat farhangī.
- Suhrawardī, Y. (2015). *Talwīhāt al-Luwhiyyah wa -l-‘arṣiyah*. Qom: Dānešgāh ‘ulūm-e Dīnī.
- Suhrawardī, Y. (2015). *Kitāb al-Mašāri‘ wa -l-muṭārahāt* (T. I-II-III). Qom: Dāneshgāh ‘ulūm -e Dīnī.
- Suhrawardī, Y. (2014). *Ḥikmat al-iṣrāq* (T. I-II). Qom: Dānešgāh ‘ulūm-e Dīnī.
- Suhrawardī, Y. (2022). *Qaṣūh al-Ğarbah al-Ğarbīyah*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
- Suhrawardī, Y. (2022). *Kalimāt al-taṣawwūf*. Teherán: Entešarāt Maūlā.

LA ESENCIA ETERNA DE LA SABIDURÍA (HAMĪRA 'AZALĪ HIKMA) EN SUHRAWARDĪ¹

Sayyid Yadāllah Yazdānpanāh
Traducción del persa: S. Juzniyyad
Corrección y notas: Amílcar Aldama



Šaīḥ Iṣrāq al-Suhrawardī estableció los fundamentos de su filosofía basándose en su conocimiento directo intuitivo (*dawq*), la develación (*kaṣf*) y la inspiración (*ilhām*) en sí mismo, fortaleciéndola con su ingenio innato y una labor filosófica constante, con la cual logró finalmente construir un sistema luminoso. Sin embargo, durante tales investigaciones y reflexiones, se percató de la insuficiencia de la filosofía peripatética para explicar la realidad de la existencia y, por lo tanto, adoptó una visión más crítica de ella. En contraste, basándose en algunos de sus desvelamientos, especialmente en los llamados *al-hikāyya al-manāmiyya* (tipo de intuición en el estado de ensoñamiento),² desarrolló una apreciación y creencia especial en

1. Texto de Sayyid Yazdānpanāh, del capítulo “Hamīrah-e ‘azalī hikmat” del libro *Hikmat Iṣrāq, gozāreš, šah, sonyaš dastegāh Šaīq Šīhāb al-Dīn Suhrawardī* (T. I-II, 2015, Qom: ‘Ulūm-e Insānī).

2. *Al-hikāyya manāmiyya* (حكایت منامیه): *hikāyya* (حكایت) relato, episodio o algo que se repite; *al-manāmiyya* o *mānūyān* (مانویان), del término *manām* (منام) [que viene de *nawm* (نوم) o sueño] que significa ensoñamiento, ensueño, adormecimiento, estado de somnolencia o estado entre la vigilia y el sueño (la llamada Fase N1 en las fases del sueño). En el estado *manāmiyyah* una persona está despierta, pero, al mismo tiempo que lo está, percibe cosas que otros no ven, y si cierra los ojos, puede volver a percibirlas. En las leyes prácticas (*uṣūl*) si se realiza la ablución

la sabiduría anterior a la de los peripatéticos (*hikma maššā'iyya*), es decir, la sabiduría de Platón (*hikma afळatūniyya*) y la de los filósofos que le precedieron. Gradualmente se familiarizó con la sabiduría iraní, y luego con las sabidurías babilónica, india, egipcia, entre otras, y observó que en todas ellas se compartía dos puntos fundamentales: primero, el método iluminativo (*raweš-e išrāqī*); segundo, la metafísica luminosa (*metāfizīk-e nūrī*).

Después de familiarizarse con estas fuentes y estudiarlas, Suhrawardí encontró el ímpetu para reconstruir una filosofía novedosa. En base a esta reconstrucción, se acuña el título “la esencia eterna de la sabiduría” (*hamīra 'azalī hikmat*),¹ esforzándose con ello en

ritual en este estado de *manāmiyya*, dicha ablución no será inválida. En el léxico Suhrawardí el término *al-hikāyya al-manāmiyya* refiere un tipo repetido de intuición espiritual, que indica como en ese estado de transición entre la vigilia y el sueño (sомнolencia o adormecimiento) se pueden tener percepciones poco frecuentes en estado de vigilia (fenómenos de parasomnias) tanto en la entrada como en la salida de esta fase. Místicos persas como Mīr Seyyed 'Alī Ḥamdānī (1312–1385) y Shāh Ne'matullāh-i Walī (1330 - 1430) hablaban de “la realidad del mundo intermedio (*haqīqat miṭāl*) y la imaginación absoluta (*hayāl muṭlaq*) y vinculante (*muqayyid*); y la calidad de los niveles de ensueños (*kayfiyya murāṭab manāmāt*) y visiones en sueños (*rowyā*) en los grados de creación en la percepción de los conocimientos y los significados”, aquí en el estado *manāmiyya* el místico transmite en palabras las visiones de los ensueños o *manāmāt* (منامات) percibidas en el mundo de la similitud o *mundus imaginalis* (*'ālām al-miṭāl*), ya que puede interpretarlas y revelar sus secretos. No se debe confundir estos términos (منامه - ملؤیان) con el término *mānawī* (مانوی), maniqueísmo o maniqueo.

1. El término *hamīra 'azalī hikmat* (خَمِيرَه اَزَلِي حِكْمَت) (خَمِيرَه) que refiere en primer lugar a levadura, fermento, molde, masa, materia o grano, pero dentro del léxico de Suhrawardí y de algunos místicos referirá a naturaleza, disposición natural, esencia y espíritu. El término *'azalī* (ازَلِي) refiere a eterno, pre-eterno, eterno *a parte ante*; lo que ha sido desde siempre; eternamente (equivalente al griego ἀείναιος, ἀγένητος). En cuanto a *hikma* (حِكْمَة), refiere a sabiduría, sapiencia, filosofía (equivalente al griego ή σοφία, ή φιλοσοφία). Guarda relación con la sabiduría “josravani” o *hikma ḥosrawānī* (حِكْمَة حُسْرَوَانِي) (خسروانی), la cual es un tipo de filosofía y el misticismo del antiguo Irán, cuyos pensadores se llaman sabios *ḥosrawānī* o *ḥosrawāniyyūn* (خسروانیون). Los

adherir todas las diversas sabidurías en un punto de unidad, aunque en apariencia, estas filosofías tuvieran dicotomías y disimilitudes muy innegables. Por ejemplo, hay temas en la sabiduría griega que no existen en la sabiduría persa antigua, de igual modo hay cuestiones en la sabiduría persa que no se encuentran en la sabiduría griega, y de manera similar, hay muchas diferencias entre las sabidurías egipcia, babilónica e india entre sí y con la sabiduría persa y griega. Sin embargo, la mirada profunda de Suhrawardí desecha lo superficial y externo que genera tal divergencia, escogiendo y presentando los puntos fundamentales y comunes como gemas resplandecientes.

Con el concepto de “la esencia eterna de la sabiduría universal”, Suhrawardí articula todas las escuelas filosóficas y demuestra la armonía y consonancia entre todas las sabidurías orientales y occidentales. Él mismo menciona en su introducción al texto *Hikma al-išrāq* (*La sabiduría iluminativa*) que, aunque las terminologías, hábitos y métodos de los sabios antiguos del Oriente y el Occidente tienen diferencias en la presentación de temas filosóficos, todos comparten los mismos principios y fundamentos. Después de nombrar a antiguos sabios como Hermes (Hirmis), Empédocles ('Anbāduqlis), Pitágoras (Fīlāqūris), Platón ('Aflātūn) y sabios antiguos

pensadores célebres de la antigüedad y sus herederos en el período islámico fueron conocidos por desarrollar esta filosofía, entre ellos están Ğāmāsp, Firašūštar, Plotino, Bāyazīd Bistāmī, Abū 'l-Hassan ibn Salmān Ḥaraqānī, Mansūr Hallāj, Abū Sa'īd Abū l-Hāir y el propio Suhrawardī. Para Suhrawardī en su estructura de su *Hikma al-išrāq* la esencia de la sabiduría o *hamīra al-hikmat* (خَمِيرَه الحِكْمَة) [Kitāb al-Mašāri' wa -l-muṭrārahāt, p. 494], también llamada la esencia santa o *al-hamīra al-muqaddasa* (الخَمِيرَه المَقْدِسَه) [Kitāb al-Mašāri' wa -l-muṭrārahāt, p. 503], se dividía en la esencia josravani o *ḥamīra al-ḥosrawāniyyān* (خَمِيرَه حُسْرَوَانِي) [Kitāb al-Mašāri' wa -l-muṭrārahāt, p. 503] y la esencia pitagórica o *ḥamīra al-ṣūgāriyyān* (خَمِيرَه الْقَيْنَاعِيَّيْن) [Kitāb al-Mašāri' wa -l-muṭrārahāt, p. 503]. Ellos son considerados como los de la filosofía por degustación, los de la filosofía experimental o *'ahl al-hikma al-dawqiyā* (أَهْل الْحِكْمَة الْذُوقِيَّةِ), es decir, los que practican la filosofía a través de la experiencia directa o *hikma dawqiyā* (حِكْمَة ذُوقِيَّة).

persas como Ģāmāsp¹ y Bozorgmehr-e Bohtagān,² escribe lo siguiente Suhrawardī:

1. Ģāmāsp o Jāmāsp (جاماسب) también Ģāmāspīg (جاماسپی), fue un filósofo iraní de la época de Zarautra o Zoroastro. Ģāmāsp, considerado como uno de los primeros filósofos iraníes, fue el gran visir del rey kayánida Vištāspa o Guštāsp (noveno rey de la Edad Heroica). El libro del *Ģāmāsp-nāmeh* trata sobre él, el cual es un libro de revelaciones del persa medio. En un sentido más amplio, también es la fuente principal de la doctrina y las leyendas zoroastrianas medievales. La obra también se conoce como *Ayātkar i Ģāmāspīk* o *Ayātkar-i Ģāmāspīc*, que significa “En la memoria de Ģāmāsp”. El texto es una serie de preguntas y respuestas entre el rey Vištāspa y el filósofo visir Ģāmāsp, quienes fueron discípulos inmediatos y más cercanos de Zoroastro. Vištāspa fue el protector y mecenas de Zoroastro, y Ģāmāsp fue un noble de la corte de Vištāspa. Ambas son figuras mencionadas en los *Gathas*, los himnos más antiguos del zoroastrismo, que se cree que fueron compuestos por Zoroastro. El poeta persa Hakim Ferdousī menciona muchas veces a Ģāmāsp en su *Sāhnāmeh* (*El libro de los reyes*), con epítetos como: “el Guía” (*rahnemūn*), “Cabeza de los Sacerdotes [Zoroastrianos]” (*sar-e mūbadān*), “Lámpara de los Ancianos” (*Cherāg-e bozorgān*), “Cuerpo Puro” (*pāk tan*) y “Alma Radiante” (*tābande ġān*). Según las tradiciones zoroastrianas, Ģāmāsp y su hermano Firašūstār o Firašāh Aštūrah (فرشته اشتُر) eran partidarios de Zoroastro. Los zoroastrianos visten túnicas blancas en la celebración de Bahmangān en memoria de Ģāmāsp. De hecho, con este acto simbólico, los portadores de túnicas blancas mostraron su aborrecimiento a toda impureza e inmundicia, derramamiento de sangre, matanza de animales, y se visitaban unos a otros con ramos de flores blancas. En el poema pahlavī de Yadegār Zariran, Ģāmāsp es mencionado con el adjetivo “*bīdāhī*”, que significa el visir. En el libro *Hikma al-iṣrāq*, Suhrawardī menciona a Ģāmāsp y Firašūstār siendo ambos son alabados como sabios antiguos.
2. Bozorgmehr-e Bohtagān [en pahlavi: *Wuzurgmehr i Bōkhtagān*], también conocido como Burzmihr, Dadmihr, Dadburzmihr o Bozorgmehr-e Hakim (بزرگمهر حکیم), fue un sabio, erudito en el Avesta y dignatario de la dinastía Karen, que sirvió como ministro (*wuzurg framadār*) del rey del Imperio sasánida, Kavad I (498-531), este último hijo y sucesor Cosroes I (531-579). Suhrawardī en su *Hikma al-iṣrāq* pone a Bozorgmehr-e Bohtagān como uno de los sabios antiguos iraníos que debatió sobre la ontología de la luz y la oscuridad. El nombre del Bozorgmehr (que significa gran sol o uno de gran bondad) es la variante del persa nuevo del persa medio *Wuzurgmehr i Bōkhtagān*, que posteriormente se transformó en árabe como Abūzaj̄imihr, Buzurjmihr o Būzurjmihr. La última variante fue utilizada por Hakim Ferdousī en el *Sāhnāmeh* (*El libro de los reyes*). Etimológicamente este último es una corrupción de Burzmihr (بزرزمهر), o Dād-Burzmihr (دادبزرزمهر), también reportado

“La discrepancia de opinión (*iḥtilāf*) entre los sabios anteriores (*al-mutaqaddimī*) y los posteriores (*mutāḥhirūtihim*) radica tan sólo en los términos y en sus diferentes hábitos de declaración (*taṣrīh*) y exposición (*ta’arīd*). Todos ellos departieron sobre los tres mundos (*‘awālim al-talāṭa*), estuvieron de acuerdo en la unicidad (*al-tawhīd*) y no hubo disputa entre ellos en cuanto a los principios de las doctrinas” (*Hikma al-iṣrāq*, vol. I, 11).

والاختلاف بين مقدمي الحكماء و متأخرتهم انما هو في اللفاظ و اختلاف عادتهم في التصريح والتعريف والكل فائلون بالعالم الثلاثة متفرقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل

La expresión “los principios de las doctrinas” o “los fundamentos de las cuestiones” (*‘aṣūl al-masā’il*)³ tiene una sutilidad especial y transmite el cómo Šaīḥ Iṣrāq al-Suhrawardī es consciente de las diferencias entre las sabidurías, pero cree que comparten los mismos principios fundamentales. La agudeza y profundidad de Suhrawardī en la reconstrucción compresiva de las filosofías antiguas es claramente visible en el mencionado texto. De hecho, vemos este enfoque claramente en toda su filosofía.

Continúa diciendo que no se debe disminuir el

como Zarmihr (زرمهر). Su versión correcta era Dadburzmihr, siendo Bürzümihr la variante original en los grabados antiguos. El nombre está atestiguado como Dadburzmihr (“dado por el alto Mihr”) en un sello, un nombre teofórico que enfatiza el culto solar a Mihr o Mitra del clan Bozorgmehrs (el sufijo -i Bōkhtagān es un nombre patronímico que significa “hijo de Bokhtagan”, título que ostentaba el padre de Bozorgmehrs). Este sabio iraní escribió varios tratados en persa medio y muchos aforismos sapienciales. Su texto más famoso es el *Wizārisīn i ēatrang* (*Tratado sobre el ajedrez*), también conocido como el *Chatrang Nama* (*Libro del ajedrez*). Así también se le adjudican obras como: *Ayādgār i Wuzurgmehr i Bōktagān*, *Ketāb al-Zabarj* (la versión original un comentario sobre la *Astrológica de Vettius Valens*), *Ketāb Mehrāzād Jošnas* (*Libro de Mehrādar Jošnas*) y el *Zafar-nāma* (*Libro de la Victoria*, un libro escrito en persa medio, que fue traducido al persa nuevo por Ibn Sīnā (Avicena).

3. El término *mas’ala* (مسألة) refiere tanto a un problema relacionado con el tema en cuestión, proposición, doctrina y pregunta controvertida.

valor y la estatura de los antiguos ponderando a Aristóteles (Aristūtālīs) y menospreciando la filosofía anterior a él. Con estas palabras, ataca el ambiente dominante del *hikma maššā'iyya* (peripatético), y expresa su inclinación hacia las filosofías precedentes a Aristóteles, dando a conocer, a todos, su espíritu gobernante.

Suhrawardī considera que el secreto de la unidad de todos los sabios iluminativos (*hukamā' isrāqiyūn*) radica en la fuente de la sabiduría. Según él, el transmisor del conocimiento es la luz separada (*nūr al-mufāraq*) o la naturaleza perfecta (*tibā' tāmm*) [equivalente al Señor de la especie humana (*rabb al-naw' insānī*)]. Por lo tanto, cualquiera que siga el método iluminativo y la práctica espiritual en el camino del conocimiento, puede obtener sapiencias de esta fuente única, y esta es la razón de la armonía y unidad de perspectivas de este tipo de sabios. Suhrawardī cree que, aparte de Aristóteles y sus seguidores (*hukamā' maššā'ün*) quienes crearon una desviación en el método de adquisición de conocimiento, todos los filósofos, antiguos y posteriores, de todas las culturas y naciones, han seguido el método iluminativo (*raweš-e isrāqī*) correcto en el camino sapiencial, y han presentado solo un sistema de conocimiento.

Šaīh Iṣrāq, con una visión unificaciónista y con la vía de la sabiduría de esencia eterna (*hamīra 'azalī híkmat*), une fácilmente muchas enseñanzas. Por ejemplo, conecta el mundo de las ideas de Platón (*muṭul*) con arcángeles de la religión mazdeísta (Ameša Spenta) como Ḥurdād, 'Urdibēhešt y Šahrīwar,¹ con

1. Los Ameša Spenta representan la mediación ontológica entre la divinidad y el ámbito de lo mundano y el instrumento de la acción de Aura Mazda. Al mismo tiempo ayudan al hombre en su lucha contra las potencias del mal y de las tinieblas, lo que significa que el ser humano puede asumir las virtudes que representan los Ameša Spenta. Estos poseen asimismo una función escatológica (tanto la individual como la colectiva), tema importante para el zoroastrismo. Por ello, entre los Ameša Spenta se encuentran 'Urdibēhešt (arcángel masculino, perfecta existencia, rige el fuego), Ḥurdād (arcángel femenino, integridad, rige las aguas) y Šahrīwar (arcángel masculino, reino deseable, rige

el intelecto agente de los peripatéticos ('aql fa 'āl), y con el arcángel Gabriel (Gībr'īl) de las enseñanzas religiosas, siendo todos interpretados en un mismo sentido.

Se puede decir que incluso hoy, si se examina la sabiduría anterior a Aristóteles gracias a los recursos de los antiguos, encontraremos que Šaīh Iṣrāq merece un reconocimiento por su armoniosa reconstrucción filosófica. Pues, como ha dicho el mismo Suhrawardī, todas las filosofías antiguas son consistentes en el método de la iluminación y en los principios del conocimiento. Por lo tanto, la perspicacia de Šaīh Iṣrāq es admirable en esta concepción.

El método de Šaīh Iṣrāq para alcanzar esta concepción

Cada gran y perspicaz filósofo realiza una especie de reconstrucción en relación con las filosofías pretéritas. Dicha reconstrucción filosófica puede tomar diversas formas:

1. *Reconstrucción armónica dentro de una escuela de pensamiento: La reconstrucción filosófica acontece dentro de una escuela específica y, naturalmente, es empática. Esto significa que sigue la misma trayectoria de la filosofía preliminar y, con la misma estructura, elimina algunas redundancias, desarrollando y completando el tema, y ofrece análisis efectivos en su explicación. Un ejemplo de este tipo de reconstrucción se encuentra en la obra de Plotino (Flūtūn). Casi ochocientos años después de Platón, Plotino acepta la filosofía platónica y, como resultado, lleva a cabo una reconstrucción armoniosa de la filosofía platónica. Aunque no acepta el espíritu gobernante de la filosofía aristotélica, usa aspectos interesantes de esta filosofía junto con sus propias interpretaciones y análisis para explicar temas platónicos como las "ideas", añadiéndole temas como la unidad*

los metales).

individualizada (*waḥdat ṣahṣiyya*), entre otros temas que no aparecen en Platón, de donde emerge una forma neoplatónica. Otro ejemplo de este tipo de reconstrucción se encuentra en las obras de Mullā Ṣadrā, el cual también muestra una atención especial en Platón. Por ejemplo, en la discusión sobre las “ideas platónicas” (*muqul aflatūniyya*)¹, favorece firmemente la afirmación de Platón, pero brinda un análisis especial sobre las ideas según su opinión “originalidad del ser”. Es decir, aunque en la época de Platón y para él mismo, la discusión sobre la originalidad de la *quiddidad* (*aṣālat māhiyya*) o la originalidad del Ser (*aṣālat wuġūd*) no fue planteada y, por lo tanto, no se podía considerar si Platón y los de sus seguidores estuvieran a favor o en contra de estas, pero la mayoría de las expresiones tienden a estar del lado de la originalidad de la *quiddidad*. Por lo tanto, cuando Mullā Ṣadrā acepta las ideas platónicas y las aborda de manera armónica, las analiza y completa según su propia base; es decir realiza una especie de reconstrucción. En la discusión sobre la eternidad o el acontecer del alma, se narra que Platón cree en la eternidad del alma. Mullā Ṣadrā que cree en el acontecer de almas, respecto a la teoría de Platón, la analiza, interpreta y da una lectura especial que es compatible con su propia base. Mullā Ṣadrā plantea que aceptamos la eternidad del alma en el sentido de aspectos integrados fusionados en el intelecto agente, y Platón el Divino (*Aflatūn al-‘Ilāhī*) también pretende el mismo significado.

2. Reconstrucción armónica entre diferentes escuelas de pensamiento: La reconstrucción filosófica no se limita a una sola escuela, sino que implica la armonización entre escuelas diferentes de pensamiento. Esto significa que, al ofrecer

1. ḫidéāṣ (*idéāṣ*).

un nuevo análisis e interpretación de las diversas escuelas filosóficas, las acerca y muestra correctamente cómo todas estas escuelas participan y reafirman en puntos comunes. Por lo tanto, se ha llamado a esto una reconstrucción armónica. Un ejemplo claro de este tipo de reconstrucción filosófica se encuentra en las obras de Mullā Ṣadrā. En la época de este filósofo islámico, la filosofía iluminativa (*iṣrāqī*) estaba en contraposición al pensamiento peripatético. Ambos estaban en oposición a la teología y al misticismo. Estas cuatro identidades científicas representaban cuatro direcciones diferentes. Sin embargo, Mullā Ṣadrā buscó elementos relacionados o destacados en estas diversas escuelas y, mediante un nuevo análisis filosófico, logró armonizarlas. Así, eliminó las contradicciones que existían anteriormente y creó una sensación de unidad y concordia (aunque de manera longitudinal). Suhrawardī también desempeña un papel tan armónico en la construcción de la escuela *iṣrāqī* con respecto a las filosofías anteriores a él. Porque al obtener los ejes comunes entre las diferentes sabidurías griegas, iraníes, indias y otras, y al presentar un análisis integral, pudo reconstruir estas diferentes escuelas de una manera coherente y armónica.

3. Reconstrucción que quebranta los cimientos (de la esencia de la sabiduría): La reconstrucción filosófica no está ordenada y no es armónica. Es decir, en su reconstrucción, el filósofo básicamente no presta atención en las afirmaciones del otro lado, o sea, no repara en el núcleo de otra filosofía e incluso ni en su oposición, busca la joya interior oculta y encubre a su vez esa misma filosofía. Por lo tanto, relee y reconstruye las palabras del filósofo pretérito de tal manera que en realidad extrae de ellas otras palabras (las suyas propias). Este tipo de reconstrucción en

realidad está quebrantando los cimientos y la esencia de la sabiduría.

Por ejemplo, algunas de las obras de Martín Heidegger sobre filósofos antiguos¹ tienen la siguientes características; como él mismo es un filósofo existencialista, mira a todos de la misma manera, no le importa si el filósofo del que habla se preocupa fundamentalmente por la existencia o no, su objetivo se deriva de sus propias palabras. Este método es un procesamiento no adecuado y rompe la esencia de la sabiduría. Cabe señalar que si la evidencia ayuda puede ser correcto el quebrantar la esencia para reconstruir la variante acorde a la original. Si es así, decimos que, aunque el poseedor de la filosofía *A* no cree en ella, la filosofía *B* (derivada de *A*) tendrá velada en su núcleo a la primera. Pero a veces esta ruptura de las esencias no es más que una imposición que no está respaldada por la evidencia. Por ejemplo, en el método que presentaron los marxistas en cuanto a su interpretación de la religión, en la cual creían que la religión y sus enseñanzas surgían desde una base económica, aunque la religión misma no tuviera esa opinión en relación a sus enseñanzas, por lo que efectivamente, la realidad y la evidencia no prueban las argumentaciones dadas por los marxistas.

La discusión sobre los tipos de reconstrucción filosófica es metodológicamente importante; porque alguien que actualmente trabaja en el campo de la filosofía entiende exactamente cómo tratar con las filosofías del pasado, y este significado definitivamente tendrá un efecto importante tanto en la comprensión de las filosofías anteriores como en el florecimiento de novedosos pensamientos.

1. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, (*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*) [Curso de Marburgo, semestre de verano de 1926]; *Parménides* (*Parmenides*) [Curso de Friburgo, semestre de invierno de 1942-1943] y *Heráclito* (*Heraklit*) [1. *Der Anfang des abendländischen Denkens* (Sommersemester 1943) - 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (Sommersemester 1944)].

Referencias

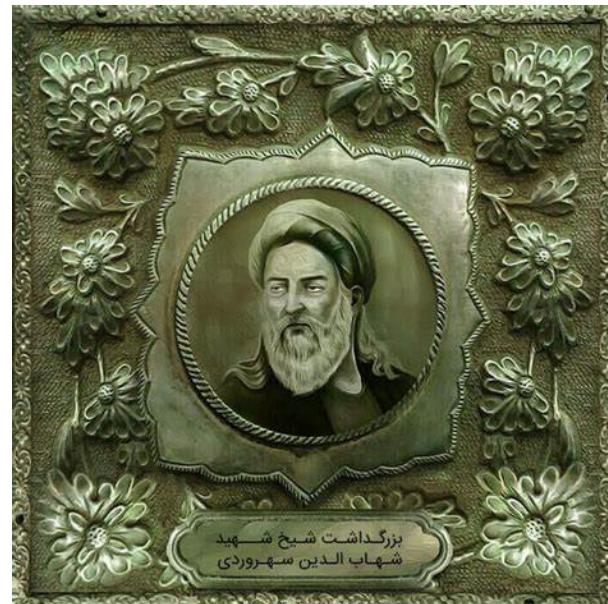
1. Platón (1958). *Düreh kāmel aṭār-e 'Aflātūn* (Obras completas de Platón, traducción al persa de Muḥammad H. Lotfi). Teherán: Khawārzamī.
2. Ṣadrā, Mullā (2005) *Ta'līqāt 'alā Kitāb ḥikmat al-iṣrāq*. T. I-II. Teherán: Hikmat.
3. Suhrawardī, Y. (2014). *Hikmat al-iṣrāq* (T. I-II). *Qom: Dānešgāh 'ulūm-e Dīnī*.
4. _____ (2015). *Kitāb al-Maṣāri' wa -l-muṭārahāt* (T. I-II-III). *Qom: Dānešgāh 'ulūm -e Dīnī*.

ŠIHĀB AD-DĪN AL-SUHRAWARDĪ: FUNDADOR DE LA ESCUELA DE LA TEOSOFÍA ORIENTAL

Hossein Ziai

Traducción: Karen Martínez García¹

El maestro de la teosofía oriental



Šihāb ad-Dīn Yahya ibn Habaš ibn Amīrak Abu'l-Futūh al-Suhrawardī, es bien conocido en la historia de la filosofía islámica como el maestro de la teosofía oriental (*Šaīḥ al-iṣrāq*), una referencia a su posición aceptada como el fundador de una nueva escuela de filosofía distinta a la escuela peripatética (*madhhab*, o *maktab al- maššā'ün*). Suhrawardī nació en la pequeña ciudad de Suhraward en el noreste de Persia en el año 549/1154. Se enfrentó a una violenta muerte por ejecución en Alepo en el año 587/1191 (1) y, por esto a veces se le llama “el Maestro Martirizado” (*Šaīḥ al-Maqṭūl*).

1. Traducción de: Ziai, H., “Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist school”, en S.H. Nasr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic philosophy*, ii, Nueva York 1996, 434–464.

Aunque las circunstancias que rodearon la muerte de Suhrawardī son cuestiones que están en el campo de la especulación, como lo abordaré más adelante, la información sobre su vida es bastante extensa. El influyente filósofo vivió sólo treinta y ocho años lunares (treinta y seis años solares) (2). En el año 579/1183 viajó a Alepo (3), donde completó su gran obra *Hikmat al-iṣrāq* (*Teosofía oriental*) en 582/1186. (4) Su principal biógrafo, Šams al-Dīn Muhammad aš-Šahrazūrī, afirma en su *Nuzhat al-arwāḥ* (*Placeres espirituales*) que Suhrawardī tenía treinta años cuando completó otra de sus principales obras filosóficas, *Kitāb al-Maṣāri’ wa -l-muṭārahāt* (*Las Encrucijadas y las Conversaciones*) [concluido en c. 579/1183]. (5) Suhrawardī primero estudió filosofía y teología con Maġd al-Dīn al-Ǧīlī en Maraghah, luego viajó a Isfahán para estudiar con Fahr al-Dīn al-Mārdīnī (f. 594/1198) (6), quien se dice que predijo la muerte de su estudiante (7). También se conoce que Zahīr al-Fārsī, un pensador de lógica, le presentó a Suhrawardī la obra *al-Baṣā’ir* (*Observaciones*) del famoso estudiioso de la lógica ‘Umar ibn Sahlān al-Šāwī (f. 540/1145) (8). Este hecho es significativo, ya que este último trabajo está entre los primeros en apartarse de la división estándar de las nueve partes en la lógica – los nueve libros del *Órganon* – en favor de una división en dos partes: lógica formal y lógica material. Más tarde, Suhrawardī empleó este sistema más sencillo dentro de su lógica, que constaba de tres partes, semántica, lógica formal y lógica material. Suhrawardī trabajó la mayoría de sus principales tratados a lo largo de diez años, lo cual no es suficiente para que haya desarrollado dos estilos diferentes de filosofía – un estilo peripatético seguido por uno de teosofía oriental – como algunos estudiosos han sugerido (9). De hecho, en cada una de sus principales obras Suhrawardī hace amplias referencias a sus otros tratados. Esto indica que las escrituras fueron elaboradas

más o menos concurrentemente, o que fueron revisadas, como cuando se muestra y se somete a consideración de otros estudiosos (10).

Poco después de su llegada a Alepo, Suhrawardī ingresó al servicio del príncipe al-Malik al-Ζāhir Ġāzī, gobernador de Alepo – también conocido como Malik Zāhir Šāh, hijo del sultán Ayyūbid Šalāh al-Dīn. El sultán es reconocido en occidente como Saladino, el gran campeón de las guerras contra los cruzados. Suhrawardī ganó los favores del príncipe, y se convirtió en su tutor comenzando una vida en la corte. Allí, en prolongadas sesiones privadas, el joven filósofo según se conoce, le enseñaba al príncipe sobre su nueva filosofía. Sin duda, el rápido ascenso de Suhrawardī a una posición privilegiada se encontró con los habituales celos e intrigas cortesanas medievales. El aspecto de que los jueces, visires y jurisconsultos de Alepo no estuvieran de acuerdo con el ascendente estatus del distinguido tutor del príncipe, no le ayudó a su favor en su caso (11). Las cartas escritas a Saladino por el famoso juez Qādī al-Fādil que abogaba por la ejecución de Suhrawardī, sellaron el destino del joven pensador (12). Y es así como el sultán ordenó que el príncipe matara a su mentor (13).

Los historiadores medievales citan la “herejía”, “corrupción de la religión” y la “corrupción del joven príncipe al-Malik al-Tāhir”, como los cargos imputados contra Suhrawardī. No obstante, la validez de estas acusaciones es controvertida (14). Como he comprobado en publicaciones de otros lugares, la razón más acertada para la ejecución de Suhrawardī se basa en la doctrina política del filósofo revelada en sus trabajos sobre teosofía oriental, una filosofía política que he denominado “doctrina política de la teosofía oriental” (15). El año de la ejecución de Suhrawardī fue turbulento con disímiles conflictos políticos y militares. El rey de Inglaterra, Ricardo Corazón de León, había desembarcado en Acre (16), y grandes

batallas se estaban librando entre musulmanes y cristianos por Tierra Santa. El gran sultán Saladino claramente tenía asuntos más urgentes a la mano, como para molestar con la ejecución de un místico caminante, si no se le hubiera considerado como una clara amenaza para la seguridad política (17).

Aunque la vida de Suhrawardī pudo haber sido polémica, un hecho es cierto: tuvo un gran impacto en el pensamiento filosófico posterior, un elemento en el que coinciden todos los biógrafos.

Las obras de Suhrawardī

Suhrawardī fue un prolífico autor que escribió, muchos textos sobre casi todos los campos de la filosofía, incluyendo por primera vez en la historia la filosofía islámica, entregándonos un número sustancial de simbólicas narraciones filosóficas persas. No todas sus obras han sobrevivido, como tampoco se han publicado todas las existentes. Se indican aquí sus principales tratados publicados.

Los textos más importantes en cuanto a la teosofía oriental, son los cuatro principales trabajos filosóficos en árabe: el libro *Talwīhāt* (*Elucidaciones*), el *Kitāb al-Muqāwimāt* (*Libro de las contradicciones*), el *Kitāb al-Maṣāri‘ wa -l-muṭārahāt* (*Libro de las encrucijadas y las conversaciones*) (18) y el *Kitāb ḥikmat al-iṣrāq* (*Libro de la teosofía oriental o Sabiduría iluminativa*) (19). Basado en la evidencia textual, he encontrado que estas obras constituyen un *corpus integral* que representan los detalles o elementos de la teosofía oriental (20). Aunque de menor significancia filosófica son los tratados en árabe, *Al-Alwāh al-imādiyyah* (*Las tabletas dedicadas a 'Imad al-Din*) y *Hayākil al-Nūr* (*Templos de Luz*); en persa el libro *Partoū Nāme Suleīmānshāhī* (*Epístola en Emanación*), que también puede ser agregado (21).

Con base en las propias declaraciones explícitas de Suhrawardī, las primordiales cuatro obras mencionadas anteriormente, debían estudiarse en el orden designado a

continuación: 1. Libro de las “*Elucidaciones*”, 2. Libro de las “*Contradicciones*”, 3. Libro de “*las Encrucijadas y las Conversaciones*” y el 4. Libro de la “*Teosofía oriental*”(22). Entre todos los trabajos de Suhrawardī, las “*Introducciones*” son sólo en dos ellos, el libro de “*Las Encrucijadas y las Conversaciones*” y el de la “*Teosofía oriental*” incluidos los referentes a la metodología de la teosofía oriental. En la “*Introducción*” al texto de “*Las Encrucijadas y las Conversaciones*” Suhrawardī indica que este libro contiene una expresión e intuiciones personales, y además estipula la visión de cómo se debe obtener el conocimiento. El relato de Suhrawardī de la misma pregunta metodológica en su “*Introducción*” al texto de la “*Teosofía oriental*” es más elaborado y detallado, pero es esencialmente el mismo que ha dado en el libro de “*Las Encrucijadas y las Conversaciones*”.

A continuación, en orden de importancia, después de las principales obras de Suhrawardī y los tratados mencionados *ut supra*, están sus narrativas simbólicas en árabe y en persa. Estas incluyen el *Qaṣūh al-Ğarbah al-Ğarbīyah* (*Relato del exilio occidental*); *Risālat al-ṭīr* (*El tratado de los pájaros*); *Āwāz par Ğibr’īl* (*El murmullo de las alas de Gabriel*); *‘Aql- e sorb* (*El intelecto rojo*); *Rūzī bā ġamā‘t sūṣīyān* (*Un día entre los sufíes*); *Fī ḥālat al-ṭuṣūlīyat* (*Tratado sobre el estado de infancia*); *Fī haqīqat al-‘iṣq* (*Sobre la realidad del amor*); *Lugāt mūrān* (*El lenguaje de las hormigas*), y *Şaft Sīmūrğ* (*El canto del Simorg*) (23). En estas escrituras Suhrawardī, como en los cuentos en árabe de Ibn Sīnā, antes que él, utiliza la narrativa simbólica para retratar cuestiones filosóficas, aunque generalmente simples para el principiante. Los relatos son más significativos en su uso del lenguaje, que en su contenido filosófico. Pero todos son indicativos de puntos de vista establecidos hace mucho tiempo, como el modo del discurso simbólico y poético, que suscitan – ambos – el interés de los lectores

y también puede trasmisir un cierto sentido experiencial, el cual siendo un sentido subjetivo está perdido en textos puramente discursivos.

El siguiente grupo de obras de Suhrawardī, consiste en oraciones e invocaciones devocionales. Otros tratados menores, aforismos y breves declaraciones también se pueden agrupar aquí (24). De interés específico en términos del lenguaje y contenido, son dos textos devocionales compuestos de un estilo simbólico y literario especialmente rico, a donde Suhrawardī se dirige, a la gran “Luz de gloria” (*Hourahš*) (25), e invoca la autoridad de la Gran Luminocidad (*al-nayyir al-a'lam*) orándole por conocimiento y salvación. El simbolismo de estas breves súplicas ha llevado a algunos estudiosos a creer que contienen un elemento de la antigua Persia sobre la reverencia a los cuerpos astronómicos luminosos, como el sol (26).

Una visión general de la teosofía oriental de Suhrawardī

Suhrawardī escogió el título *Teosofía Oriental* [o *Sabiduría Iluminativa*] (*hikmat al-išrāq*) para nombrar su principal obra en árabe, y también para distinguir su enfoque filosófico del de los establecidos por las obras peripatéticas de su tiempo, predominantemente las doctrinas de Ibn Sīnā (Avicena), el gran científico islámico y maestro de *maššā'ī* o filosofía peripatética. Mientras que Suhrawardī afirma que las *Elucidaciones*, por ejemplo, están escritas según el método peripatético (27), este no debe considerarse un trabajo independiente escrito sobre filosofía peripatética. Más bien, indica que la teosofía oriental lo incluye, pero no está definida por enseñanzas peripatéticas aceptadas, partes con las cuales Suhrawardī estuvo de acuerdo y partes de las cuales rechazó o refinó.

A lo largo de sus obras Suhrawardī usa términos como el “teorema del iluminismo” (*qā'idah*

išrāqiyah); “las reglas iluminativas” (*al-qawā' d al- išrāqiyun*); “lema iluminista” (*daqīqah išrāqiyah*) y frases similares, que identifican problemas específicos de lógica, epistemología, física y metafísica – áreas del pensamiento que reconstruye o reformula de otro modo, de una manera innovadora. Estos nuevos términos indican los componentes esenciales de la teosofía oriental y distinguen la metodología iluminista de los peripatéticos. Suhrawardī agrega la palabra “iluminista” (*išrāqī*) como un adjetivo descriptivo a los términos técnicos seleccionados como un medio para indicar su uso específico en su sistema. Por ejemplo, “visión iluminativa” (*mušāhadah išrāqiyah*) especifica la prioridad epistemológica de un modo primario de cognición inmediata, que se distingue del uso más general de la visión del mundo aplicada a la experiencia mística. La “relación iluminativa” (*iqlāfah išrāqiyah*), especifica la relación no predicativa entre el sujeto y el objeto, y es un nuevo término técnico significando la posición de la teosofía oriental en cuanto a los fundamentos lógicos-epistemológicos. “Conocimiento iluminativo por presencia” (*al-ilm huđūrī al-išrāqī*) se traduce en la prioridad de un modo de cognición inmediato, sin duración, es decir intuitivo, sobre las definiciones esencialistas extendidas temporalmente usadas como proposiciones predicativas; y también distingue la postura de la teosofía oriental de la visión peripatética del “conocimiento adquirido” (*al-ilm al-huṣūlī*). Muchas otras terminologías técnicas similares también son definidas y utilizadas por Suhrawardī por primera vez en un sentido filosófico de la teosofía oriental para distinguirlos de términos específicamente peripatéticos o del vocabulario general no filosófico de textos místicos y teológicos. El intento de Suhrawardī de atribuir significados elegidos específicamente a expresiones conocidas mediante la adición de calificadores, así como de acuñar nuevos términos, es una

característica básica de su reconstrucción filosófica de los modos de pensamiento previos.

Finalmente, Suhrawardī introduce la definición “el iluminismo o teosofía oriental” (*al-’iṣrāqiyyūn*), posteriormente adoptado por comentaristas e historiadores, para describir a los pensadores cuya posición filosófica y método se distingue de “los peripatéticos” (*al-maššā’ūn*). Es claro, por ende, que el joven filósofo intentó que sus obras fueran reconocidas por la incorporación de un sistema diferente al de los peripatéticos de su tiempo, tal como se manifiesta por el lenguaje, el método y el significado. Los principales comentaristas del *iluminismo o la teosofía oriental* – Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī, Ibn Kammūna y Quṭb al- Dīn Šīrāzī – concuerdan en que la posición filosófica de Suhrawardī es marcadamente diferente en comparación con la de la escuela peripatética (28).

Sin embargo, una tradición orientalista más antigua afirma que la teosofía oriental no es esencialmente nueva y considera que las breves observaciones de Ibn Sīnā acerca de la filosofía oriental (*al-hikmat al-mašriqiyah*) la preceden. Desde este punto de vista, las polémicas declaraciones de Ibn Sīnā e incluso políticamente motivadas, no tenían la intención de reconstruir sistemáticamente la filosofía aristotélica, sino de obtener una aceptación más amplia para la filosofía griega, otorgándole epítetos más comúnmente aceptados. La misma tradición orientalista, por demás, no considera que la teosofía oriental sea esencialmente distinta de la filosofía peripatética, y generalmente sin un cuidadoso examen de los textos iluministas, se generalizó como aviceniana. No obstante, esta postura no es del todo válida, ya que no toma en cuenta los textos en árabe y persa post-avicenianos, por considerar que están desprovistos de nuevos y frescos argumentos filosóficos.

Mi posición con respecto a la teosofía oriental,

que he delineado aquí y en otros espacios (29), es que se trata de una construcción filosófica distinta y sistemática, diseñada para evitar las inconsistencias lógicas, epistemológicas y metafísicas que Suhrawardī percibió en la filosofía peripatética de su tiempo. Si bien es evidente que Suhrawardī conocía profundamente el *corpus* filosófico aviceniano, su filosofía (teosofía oriental) no puede atribuirse totalmente a Avicena, ni puede considerarse meramente su reafirmación alegórica. Suhrawardī utiliza textos, términos y métodos de Avicena, pero también emplea muchas otras fuentes. Aunque estaba profundamente influenciado por el gran maestro peripatético al-Šayḥ al-Rāīs, en mi opinión, la intención filosófica subyace a la composición de las obras designadas como “iluministas” es claramente propia de Suhrawardī. Será una desafiante tarea para los futuros investigadores determinar si el plan iluminista o teosófico oriental está bien definido y es filosóficamente sólido, o si se da más a la polémica. A pesar de todo, una cosa está clara: el hecho de que no se examinen los reales textos iluministas, la mayoría de los cuales permanecen inéditos y accesibles sólo para unos pocos especialistas, ha desdibujado los orígenes de la teosofía oriental. Al examinar brevemente algunos pasajes relevantes aquí, espero poner fin a estas generalizaciones históricas.

La crítica de Suhrawardī a la posición de Ibn Sīnā

En numerosos lugares de sus escritos, Suhrawardī argumenta en contra de la posición filosófica de Ibn Sīnā, al delinear cuidadosamente la suya. En algunos casos, incluso arremete directamente contra el maestro peripatético. En su ataque, quizás el más amargo, contra Ibn Sīnā, Suhrawardī rechaza enfáticamente la supuesta posición de Ibn Sīnā como un supuesto filósofo oriental (*mašriqī*). Las implicaciones de este

pasaje también son significativas para una comprensión de las tendencias y escuelas de pensamiento en la historia de la filosofía islámica en general. La controversia se refiere a las afirmaciones de que Ibn Sīnā tenía planes para componer una filosofía oriental más elevada en rango que sus otras obras estrictamente peripatéticas. Suhrawardī comienza el fragmento citando textos de Ibn Sīnā acerca de los problemas relacionados con la definición de las cosas simples, con lo que al principio está de acuerdo, es decir que las esencias simples no compuestas, sólo pueden “describirse” y no definirse (30). Suhrawardī aquí se refiere a un libro titulado *Karārīs fī l-hikmah* (*Folletos de metafísica*), atribuido por Ibn Sīnā al método de los “orientales” en filosofía (31). No está claro cuáles son los *karārīs*, pero la afirmación en cuestión se puede rastrear a la “*Lógica de los Orientales*” (32) de Ibn Sīnā.

Los comentarios iniciales de Suhrawardī sobre el pensamiento de Ibn Sīnā son una cuestión de hecho. Su ataque contra él comienza abruptamente y se dirige hacia la distinción esencial entre la filosofía peripatética y la filosofía oriental. Primero, Suhrawardī arroja dudas sobre la afirmación de Ibn Sīnā de que los *karārīs* se basen en principios orientales. Luego, continúa refutando intensamente la afirmación de Ibn Sīnā de que los *karārīs* constituyen una nueva filosofía oriental en un doble argumento, como sigue. En primer lugar, no existía una filosofía supuestamente oriental antes de la reconstrucción de Suhrawardī de la *teosofía oriental*, que no debe considerarse oriental en un sentido cultural o geográfico, sino que incorpora un énfasis “iluminista” (*išrāqī* no debe confundirse con *mašriqī*) (33) en modos intuitivos, inspiradores e inmediatos de cognición. (Estas cuestiones filosóficas no deben confundirse con la lectura contemporánea de una ideología nacionalista supuestamente medieval que, en el mejor de los casos, es difícil de establecer textualmente).

En segundo lugar, Suhrawardī se esfuerza por demostrar que los *karārīs* estaban, de hecho, compuestos únicamente de acuerdo con las leyes peripatéticas (*qawā'id al-mašṣā'in*) establecidas, que comprenden problemas incluidos sólo en lo que él especifica como *philosophia generalis* (*al-hikmat al-'āmmah*). En el mejor de los casos, como Suhrawardī tiene la medida de indicar, Ibn Sīnā puede haber cambiado una expresión o modificado ligeramente un punto menor, pero *karārīs* no es significativamente diferente de los textos peripatéticos estándar. Suhrawardī concluye, que las simples modificaciones hechas por Ibn Sīnā no lo convierten en un filósofo oriental. Aquí hay otro caso en el que Suhrawardī trae la polémica, quizás por razones políticas, ya que invoca la autoridad de los “antiguos” al afirmar que sus propios principios de la filosofía oriental (*al-'aṣl al-mašriqī*) reflejan la “sabiduría” anterior de los sabios persas como Ḥusrawānī y muchas otras figuras (34).

Es necesario tener en cuenta la propia intención filosófica de Suhrawardī al componer sistemáticas obras distintas de la peripatética y que tenían un título específico a fin de enfatizar la diferencia. Suhrawardī afirma que su nuevo sistema triunfa donde falla el peripatético, que es un método más sólido para sondear la naturaleza de las cosas y, sobre todo, es capaz “científicamente”(35) de describir experiencias no estándares del todo (se cree que son reales en su tiempo), tales como “sueños verdaderos”, “revelaciones personales”, “conocimiento intuitivo”, “capacidad de predecir el futuro”, “experiencias extracorpóreas”, “resucitar a los muertos” y otros “milagrosos” fenómenos extraordinarios (36). La intención subyacente de la teosofía oriental de Suhrawardī es prescribir un claro camino hacia una vida filosófica que sea a la vez un medio más “científicamente” válido de explorar la naturaleza de las cosas y

alcanzar la felicidad, y en última instancia, una forma de adquirir una sabiduría más práctica. Eso puede, y debe ser empleado al servicio de un justo canon.

La importancia del trabajo de Suhrawardī en la filosofía islámica

Suhrawardī establece un principio metodológico significativo cuando, por primera vez en la historia de la filosofía, distingue claramente una división bipartita en la metafísica: la *metaphysica generalis* y la *metaphysica specialis* (37). La primera, como sostiene la nueva posición filosófica, incluye discusiones estándares sobre temas tales como la existencia, la unidad, las sustancias, los accidentes, el tiempo, el movimiento, etc.; mientras que se dice que este último incluye un enfoque científico novedoso para analizar problemas supra-rationales como la existencia y el conocimiento de Dios, “sueños verdaderos”; “experiencia visionaria”; actos creativos de la “imaginación” del sujeto iluminado; la “prueba” de lo real; la existencia objetiva de un “reino separado” designado *mundus imaginalis* (*ālam al-hayāl*), así como muchos otros problemas similares. De hecho, la división de Suhrawardī sobre el tema de la metafísica, así como su intento de demostrar la primacía epistemológica de un modo de cognición experiencial objetivado, se encuentran entre las características metodológicas y estructurales distintivas de la teosofía oriental. Desde la época de Suhrawardī, muchos comentaristas e historiadores han empleado estos principios para acentuar las diferencias entre los peripatéticos y los teosóficos orientales (38). Otra área en la que los principios de la teosofía oriental han tenido un impacto, es en el ámbito de la semántica (*īlm dalālat al-’alfāz*). Suhrawardī, quizás inspirado por una tendencia menor estoica-megárica en la

filosofía islámica hasta su época, reafirma varios problemas de una manera diferente a la forma en que son nombrados y discutidos en el *corpus* lógico (39) de Ibn Sīnā. Los problemas en esta arista de la lógica incluyen: tipos de significación; relación de los nombres de las clases con los constituyentes (miembros) de la clase; tipos de inclusión de miembros en las clases (*indirāq*, *istiqrāq*, *indihāl*, *šumūl*, etc.); y, quizás lo más significativo desde el punto de vista de la historia de la lógica, una teoría de la suposición bastante bien definida (el uso restringido y no restringido de la cuantificación) (40).

En el dominio de la lógica formal, Suhrawardī demuestra ser un lógico notable. En mayor o menor medida, Suhrawardī influyó en varios trabajos sobre problemas específicos de lógica en Persia. Estos incluyen: modalidades iteradas; la construcción de una necesaria proposición super afirmativa (*al-qadiyyat al-darūriyyat al-battātah*); la cuestión de la negación (*al-salb*), especialmente en la conversión del silogismo (*al-’aks*); reducción de términos; construcción de una sola figura “madre” para el silogismo (*šakl al-qiyās*) de la cual se derivarán todas las demás figuras; modalidades temporales (*al-qadāyā al-muwaqqahah*); especialmente la no admisión de una validez sin restricciones de la proposición afirmativa universal (*al-qadiyyat al-mūgibat al-kulliyah*) para obtener cierto conocimiento (*al-’ilm al-yaqīnī*) debido a la futura contingencia (*al-’imkān al-mustaqqal*); así como muchos otros.

Otra área importante de la influencia de Suhrawardī es su teoría de categorías, a la que se refieren la mayoría de las obras filosóficas posteriores en Persia, especialmente dentro de la síntesis filosófica no aviceniana, conocida más tarde como filosofía trascendente (*al-ḥikmat al-muta’āliyah*). Suhrawardī analiza las categorías en detalle en sus principales obras filosóficas sistemáticas, en árabe y en persa. Él atribuye su influyente teoría categórica a un erudito pitagórico (*śahs*

fīlāgūriṭī) con el nombre de Arḥūtus (41). Lo que luego es designado por Ṣadr al-Dīn al-Šīrāzī como “movimiento en la categoría de sustancia” (*al-harakah al-ğawhariyyah*), traducido como “movimiento sustancial” y “movimiento transustancial”, es un corolario directo de la teoría de Suhrawardī (42). Brevemente, la teoría afirma que la “intensidad” (*ṣaddah wa da’f*) es una propiedad de todas las categorías que se reduce a cinco: sustancia (*ğawhar*), calidad (*kayf*), cantidad (*kamm*), relación (*nisba*) y movimiento (*haraka*) (43). Este concepto está directamente de acuerdo con la teoría especial de Suhrawardī de ser continuo, así como con su teoría conocida como “teoría de la posibilidad futura” (*qā’idat imkān al-ashraf* – literalmente, teoría de la posibilidad de los más nobles).

Tomado en su conjunto, el objetivo de Suhrawardī está dirigido hacia objetivos teóricos, prácticos y alcanzables, primero para demostrar las brechas fundamentales en los fundamentos lógicos de la epistemología y la metafísica aristotélicas, para luego reconstruir un sistema basado en principios diferentes, más lógicamente consistentes, epistemológicos y metafísicos. Aunque se requieren estudios analíticos adicionales para evaluar el lado filosófico del pensamiento de Suhrawardī, un hecho es ampliamente aceptado por los filósofos islámicos tradicionales: la teosofía oriental – sus ideas, lenguaje y método – tuvo un gran impacto en todos los pensamientos posteriores en el islam, cubriendo dominios filosóficos, místicos e incluso políticos. La influencia de este sistema filosófico ha sido más generalizada en Persia (actualmente Irán), seguida por la India musulmana, donde también ha ayudado a definir la noción de sabiduría poética y filosófica como el principal medio por el cual generaciones de musulmanes han buscado soluciones a cuestiones intelectuales y existenciales esenciales.

Una revisión de la erudición occidental en Suhrawardī

A pesar del impacto monumental de Suhrawardī en el desarrollo de la filosofía post-aviceniana en el islam, evidenciado por el uso generalizado del epíteto “iluminista” (*iṣrāqī*) para distinguirlo del enfoque peripatético, solo están disponibles algunos trabajos analíticos sobre las obras filosóficas sistemáticas de Suhrawardī. La seria falta de interés en estudiar la dimensión filosófica del pensamiento de Suhrawardī se ha debido, en primer lugar, a una idea errónea entre algunos historiadores de que la filosofía islámica no se desarrolló más allá de Avicena en el Este, y terminó en el Oeste con Ibn Rušd (Averroes); y, en segundo lugar, la tergiversación de las ideas de Suhrawardī por parte de varios estudiosos que han descrito la filosofía de la iluminación (y otros esfuerzos filosóficos no aristotélicos) como “teosofía”, “*sagesse orientale*”, “filosofía trascendente” y similares (44). Mientras que la tradición peripatética islámica ha sido estudiada desde una perspectiva filosófica, el enfoque dominante de la atención académica en el pensamiento post-aviceniano ha estado en una presunta dimensión “espiritual” en textos seleccionados de la filosofía islámica árabe y persa que cubren los cinco siglos posteriores a Avicena, incluida la filosofía de la iluminación (*Hikmat al-iṣrāq*) de Suhrawardī y Mullā Ṣadrā en su texto *Al-Hikma al-muta ‘aliyya fī l-’asfār al-‘aqlīyya al-arba‘a* (*Los cuatro viajes intelectuales*), así como otros textos similares. Este tipo de énfasis ha llevado a algunos historiadores a clasificar a los pensadores como Suhrawardī como sufís “esotéricos”, que es una designación engañosa por decir lo menos. La limitación más seria del énfasis en la dimensión esotérica de los textos filosóficos post-avicenianos, declarada adecuadamente por Fazlur Rahman, ha sido: “a costa... de su núcleo puramente intelectual y filosófico, que es de inmenso valor e interés para el moderno estudiante de filosofía” (45).

El interés occidental en Suhrawardī tiene una larga historia. Desde las primeras décadas del siglo XX, los orientalistas e historiadores de la filosofía han notado que Suhrawardī es una figura importante en la formación del pensamiento filosófico post-avicénico. Carra de Vaux (46) y Max Horten (47) escribieron breves ensayos sobre él. A finales de la década de 1920, Louis Massignon clasificó las obras de Suhrawardī (48). Otto Spies editó y tradujo algunas de sus alegorías filosóficas una década más tarde (49); y Helmut Ritter aclaró una confusión orientalista prevalente al distinguir a Suhrawardī de entre tres místicos que tenían el mismo nombre de “Suhrawardī” (50). Sin embargo, fueron las ediciones de texto de Henry Corbin de muchos de los escritos filosóficos de Suhrawardī, así como sus interpretaciones, lo que inició una nueva infatuación con la filosofía iluminista (51). También Seyyed Hossein Nasr ha dedicado varios estudios a la dimensión espiritual y religiosa en las enseñanzas de Suhrawardī (52). No obstante, aún así, hay muy pocos estudios de los fundamentos lógicos y epistemológicos de la filosofía de la iluminación (teosofía oriental) desde un punto de vista filosófico. Las pocas páginas en *The Development of Metaphysics in Persia* de Muhammad Iqbāl constituyen uno de los pocos relatos generales del pensamiento filosófico de Suhrawardī (53).

Algunos estudiosos recientes, en particular Henry Corbin y Mohammad Moīn, han imaginado además que Suhrawardī es el revividor de alguna forma de la filosofía persa antigua, la cual, sin embargo, no puede ser verificada. Simplemente no hay evidencia textual para una tradición filosófica persa independiente. El hecho de que Suhrawardī (así como otros pensadores en el Islam) mencione los nombres de reyes y héroes persas, y haga referencia a eventos mitológicos persas, es más indicativo de una intención de invocar la autoridad de los arcaicos símbolos conocidos de la antigua

Persia, que a recuperar un poco de la filosofía sistemática perdida. La crítica de Suhrawardī de ciertos problemas de lógica, epistemología, física, matemáticas y metafísica en su filosofía de la iluminación (teosofía oriental) se basa en textos peripatéticos establecidos. No se puede suponer que otra fuente textual haya estado disponible para él. El hecho de que reformule los problemas filosóficos, rechace algunos o redifine otros es indicativo de su propia intención filosófica de reconstruir un sistema metafísico que tiene como objetivo, entre otras cosas, establecer la primacía de un modo intuitivo de cognición. No es indicativo de una tradición filosófica conocida por él, sino perdida para nosotros.

Problemas, estructura y método de la filosofía de la iluminación

El componente principal más obvio, pero descartado fácilmente, de la filosofía iluminista (teosófica oriental) de Suhrawardī es su uso de un lenguaje técnico especial. Este vocabulario distinto utiliza el simbolismo de la luz para describir problemas ontológicos y, especialmente, para representar estructuras cosmológicas. Por ejemplo, el Ser Necesario de los peripatéticos es llamado “Luz de Luces”; los “intelectos” separados se llaman “luces inmateriales”; y así por tan sólo nombrar estos. Es importante tener en cuenta que estas innovaciones lingüísticas no son solo términos nuevos, sino que también son indicativos de la intención filosófica. Por lo tanto, el simbolismo de la luz se considera más adecuado para transmitir el principio ontológico del ser equívoco, ya que es más comprensible que las luces puedan diferir en intensidad mientras permanezcan en la misma esencia. Además, se considera más aceptable hablar de “proximidad” (*qurb*) y “distancia” (*bu'd*) de la fuente como indicaciones de grados de perfección cuando se usa el simbolismo de la luz. Por ejemplo, cuanto más cerca esté una entidad de la fuente, la

Luz de Luces, más luminosa será la entidad luminosa (*al-šay’al-mustanīr*). El uso de lo simbólico es una característica significativa y distintiva de la filosofía de la iluminación (teosofía oriental) en su conjunto. El simbolismo también se aplica al axioma de la primacía epistemológica según el cual el conocimiento del alma de sí mismo, en este caso una entidad luminosa, es la base y el punto de referencia del conocimiento. Este conocimiento se describe como una luz inmaterial generada (*hāsil*) de la fuente de luz. El argumento es que se observa que cualquier luz se propaga una vez que se enciende y no es emanada (*fayd*) por voluntad o en intervalos discretos en el tiempo. Esto significa que todas las entidades de luz se obtienen o se generan desde la fuente no a tiempo, sino en un instante sin duración una vez que está encendida la fuente, siempre que sea posible. Desde la perspectiva textual, la filosofía de la iluminación (teosofía oriental) comienza en las “*Intimaciones*”, especialmente donde Suhrawardī recuerda una visión onírica en la que aparece Aristóteles. Este dispositivo alegórico le permite a Suhrawardī presentar varias cuestiones filosóficas importantes. Aristóteles informa a Suhrawardī a través de esta visión onírica que los peripatéticos musulmanes no han logrado el tipo de sabiduría que alcanzaron místicos como Abū Yazīd al-Bastāmī y al-Hallāq. Esto se debe, continúa la narración, a que los místicos lograron la unión con el Intelecto Activo yendo más allá de la filosofía discursiva y confiando en su experiencia personal (54). Las verdades (*haqā’iq*) obtenidas de esta manera son los resultados de un modo de conocimiento especial, intuitivo y experiencial, afirma este texto (55). Igualmente, la primera crítica de la filosofía peripatética se pronuncia a través de una autoridad no menor que la de Aristóteles, quien informa a Suhrawardī que el verdadero conocimiento sólo puede basarse en el autoconocimiento y se puede obtener a través de un modo especial denominado

“conocimiento por iluminación y presencia”. Lo que significa este modo epistemológico y cómo se obtiene, debe basarse primero en demostrar las brechas lógicas en el sistema peripatético. Esto se logra cuando Suhrawardī emprende una crítica elaborada del concepto aristotélico y la fórmula de definición. Esta crítica, que se examinará en este artículo con cierto detalle, es el primer intento significativo de mostrar una brecha fundamental en el método científico aristotélico, e indica el primer paso en la reconstrucción de la teosofía oriental. El siguiente importante paso metodológico, es presentar una base epistemológica alternativa para construir una metafísica holística. Estos son la primacía de la intuición y la teoría de la visión-iluminación – considerada en la teosofía oriental como el medio para obtener principios a fin de ser usados en el razonamiento deductivo compuesto.

La crítica de Suhrawardī a la teoría esencialista de la definición (56).

El problema de la definición se relaciona fundamentalmente con el cómo se construye la filosofía de la iluminación o teosofía oriental. Quizás el problema lógico más significativo, que también tiene implicaciones epistemológicas, es la negación de Suhrawardī y, por lo tanto, el rechazo de la visión aristotélica de una definición esencialista, *horos*, y de la definición esencialista completa aviceniana, *al-hadd al-tāmm*, que considera que la definición es la más previa y por lo tanto el primer paso significativo en el proceso de construcción filosófica. El impacto de la crítica de Suhrawardī en la metodología peripatética sobre este tema es tan directo, y tiene un impacto tan generalizado en el desarrollo posterior de la filosofía en Persia que me siento tentado a llamarlo, el triunfo del método platónico sobre el aristotélico en Persia. El enfoque platónico de la tesis

busca la unidad de lo definido en su forma, que se define completamente solo cuando una persona se da cuenta de lo que está -por ser- definido (el *definiendum*) en su propia autoconciencia.

La crítica de Suhrawardī a la teoría de Aristóteles está marcada por una combinación de argumentos lógicos y semánticos. Comienza afirmando que es imposible construir una definición esencialista, y que incluso el mismo Aristóteles lo admite (57). Por lo tanto, Suhrawardī señala una brecha crítica en el sistema peripatético, socavando así la base de construcción filosófica de Aristóteles. El análisis de Suhrawardī de la definición esencialista es en sí de gran valor filosófico. En un pasaje famoso en el libro II de *Analíticos posteriores*, Aristóteles estipula que la posición de definición es el primer paso en la ciencia (58) y la premisa para la demostración (59). Por lo tanto, sólo si una definición se obtiene, o se construye, se puede proceder al conocimiento científico. Por consiguiente, si la definición esencialista no conduce a un conocimiento primario de la esencia sin restricciones – como lo debe hacer en la posición iluminista – entonces todo el sistema filosófico debe ser reconstruido en base a otros medios para lograr el conocimiento de la esencia.

¿Cómo debería construirse una definición? Suhrawardī pregunta a sus adversarios peripatéticos por su respuesta. Supongamos que queremos definir una cosa, *X*. Esta cosa debe estar constituida en relación con sus atributos, tanto esenciales como no esenciales, tal como concomitantes, accidentes, etc. Podemos designar estos atributos como constituyentes de *X*, digamos *x1*. Al no considerar las entidades simples, no compuestas (*basīt*), debemos, según argumenta Suhrawardī, ver si *x1* es real o sólo lo idealmente conocido, y cómo se conoce en relación con *X*. La siguiente pregunta pertinente, en la posición de los iluministas es sobre la prioridad (*tagqaddum*). Es decir, para

definir *X* debemos ser capaces de conocer *Y*, que consiste en constituyentes de *y1*, en relación con los cuales *X* puede definirse. A su vez *Y* debe ser necesariamente anterior a *X* con respecto al conocimiento. Además, al igual que con *X*, la cuestión de si *Y* puede conocerse a través de *y1* también tendrá que ser examinada. Consecuentemente, la definición de *X* dependerá de lo que se conoce con anterioridad en el saber. Por lo tanto, la forma en que se obtiene la definición es, según Suhrawardī, el primer paso filosófico y el primer paso constructivista en la ciencia. Suhrawardī insiste en que la posición peripatética en la definición se reduce a: “Una fórmula [*qawl*] que indica la esencia de la cosa y combina [*yağma*] todos sus elementos [*muqawwimāt*] constituyentes. En el caso de las realidades principales, (la fórmula) es una síntesis [*tarkīb*] de sus géneros y diferencias específicas” (60).

Hasta ahora, esta fórmula de definición está en conformidad con los escritos de Ibn Sīnā (61). La nueva posición de Suhrawardī es su insistencia en que todos los constituyentes de una cosa deben combinarse en la fórmula, un requisito no especificado por la fórmula peripatética.(62) Asimismo, la fórmula debe ser una síntesis (*tarkīb*) de los múltiples géneros y diferencias.(63) Esto significa que, desde la posición iluminista, las cosas no pueden definirse como tales debido a la imposibilidad de enumerar discretamente todo lo que es esencial de una cosa. Por ende, debe haber algún otro fundamento previo de iluminación para el conocimiento.

El uso por Suhrawardī de términos como todo-universal (*kul-l*), combinación (*ğam*) y síntesis (*tarkīb*), tal como se aplica a la manera en que los atributos o constituyentes de la cosa a definir deben unirse en la definición esencialista, indican un nuevo enfoque del problema. Al respecto, también está presentando una postura que está en oposición a los puntos de vista de Ibn Sīnā que se ajustan a los estándares peripatéticos. La

crítica de la definición de Suhrawardī también se basa en las opciones semánticas que había desarrollado en relación con la significación (*dalālah*), el significado (*al-ma'nā*) o la idea, por los enunciados (*al-lafz*) que se dicen de las cosas (*al-aṣyā*) que se definirán (64). Para la completa definición esencialista de “¿Qué es *X*?", de acuerdo a los peripatéticos, es “el *summum genus* de *X* más sus diferencias”. Para Suhrawardī, esta fórmula es inadecuada. Como él afirma, la fórmula peripatética para la definición esencialista completa del hombre es “animal racional”, que solamente de forma implícita establece la esencia del animal y no agrega nada a nuestro conocimiento de la idea “hombre” (*al-insāniyyah*). La fórmula *qua* fórmula no indica la idea, “animal” (*al-hayawāniyyah*) y la expresión “racional” sólo indica “una cosa que tiene un alma”. Entonces, por definición aristotélica sólo se establece la racionalidad, y no la esencia del “hombre”(65).

La posición de los peripatéticos permite que lo esencial sea más conocido que la cosa definida, mientras que Suhrawardī sostiene que lo esencial es tan desconocido como la cosa en sí. La propia teoría de la unidad de Suhrawardī está implícita cuando afirma:

“[Uno puede obtener una definición solamente] recurriendo a las cosas sensibles o aparentes de otra manera [es decir, distinta de la fórmula de definición peripatética], y [sólo] si [y cuándo] la cosa pertenece específicamente a la suma total de las [cosas sensibles y aparentes] como un todo orgánico”(66).

En el último párrafo de su argumento, Suhrawardī ataca la fórmula definida por los peripatéticos desde otro punto de vista que está relacionado con su crítica de la inducción (67). La opinión de Suhrawardī al respecto sostiene que: para saber algo por medio de sus elementos esenciales, uno debe poder enumerarlos a todos, lo cual es posible sólo si se conoce la suma total de los

elementos esenciales. Suhrawardī declara aquí explícitamente y por primera vez, que tal conocimiento del total de los elementos esenciales por el método de enumeración no es posible. Esto se debe a que la “cosa” a definir puede tener una multiplicidad de atributos no aparentes (*ḡayr zāhir*), el conjunto de elementos esenciales puede ser ilimitado y los elementos del conjunto pueden no ser discretamente distinguibles del conjunto en sí. Incluso, aunque el conocimiento del conjunto implica el discernimiento de los elementos, no es posible saber qué es el conjunto en sí conociendo los elementos por separado.

Suhrawardī concluye de sus argumentos, que los constituyentes de una cosa (*muqawwimāt al-ṣay*) no están separados de la cosa, ni “realmente” (*'aynān*) ni “mentalmente” (*dhinān*). Por lo tanto, una definición esencial no puede ser estructurada, ya que eso requeriría separar los constituyentes de un es visto (o se ve), por lo que entonces y sólo entonces determina su realidad. Para definir algo de acuerdo con la posición del iluminista, debe ser “visto” tal como es. Como Suhrawardī declara expresamente, estas son sus propias adiciones al método peripatético (68).

¿La definición de *X* simplemente se basa en una intuición de ella o de otra cosa, antes de colocar su fórmula en alguna estructura construida? Este problema será discutido a continuación. El énfasis aquí está en la insistencia de Suhrawardī en que sólo “la colectividad de lo esencial de una cosa es una definición válida de ella”.

La teoría teosófica oriental de la definición (69)

Desde un punto de vista formal, la teoría de Suhrawardī profundiza sobre la anterior y también incluye un componente platónico; como requiere por definición, en última instancia, nos esforzamos por conocer las

formas, o para obtener conocimiento de ellas a través de la iluminación de la visión. La teoría de Suhrawardī es, por lo tanto, fundamentalmente experiencial; se basa en el conocimiento inmediato de algo real y anterior en el ser, que él identifica como “luz” – el principio fundamental real de la metafísica iluminista. Para Suhrawardī, la luz es su propia definición; verlo, es decir, experimentarlo, es saberlo:

Si, en realidad, existe una cosa que no necesita ser definida ni explicada, entonces esa cosa es aparente, y como no hay nada más aparente que la luz, entonces más que nada, no hay necesidad de definición.(70)

Suhrawardī sostiene que los elementos esenciales pueden determinarse sólo cuando se estipula la cosa misma, y esta es la base de su crítica de la teoría peripatética. También sirve como impulso para su formulación de una teoría alternativa, de la siguiente manera: “Obtenemos una definición sólo por medio de cosas que pertenecen específicamente a la totalidad (es decir, la totalidad orgánica [*al-iqtima'*]) de la cosa”.(71)

En contraste con la visión peripatética, el sistema iluminista o de la teosofía oriental comienza aceptando la validez absoluta de una intuición atemporal y primaria del sujeto (*al-mawdū' al-mudrik*) que conoce, que es necesariamente y siempre consciente de su “yoidad” (*al-anā'iyyah*) antes de la extensión espacial. En la filosofía iluminista, la autoconciencia y las entidades autoconscientes se representan como luces y cubren toda la realidad. Así, por ejemplo, una luz abstracta no corpórea representa pura autoconciencia. Otras entidades corporales están menos “encendidas” pero también son conscientes de sí mismas, aunque en menor grado. Todas las cosas son también potencialmente conscientes de sí mismas, excepto por lo puramente “oscuro”, que representa la total privación de la luz.

Es cierto que un aspecto de la teoría de Suhrawardī, a saber, es la insistencia en la enumeración completa de los elementos esenciales de la cosa sintetizada en una fórmula unitaria, es, por decir lo menos, enigmático. Sin embargo, teniendo en cuenta las obras de los filósofos modernos como Bertrand Russell y Alfred J. Ayer aclara el problema. La teoría de Russell se reduce a una distinción entre definición por extensión (una definición que busca enumerar a los miembros de una “clase”) (72) y definición por intención (una definición que menciona una propiedad o propiedades definitorias) (73). La teoría iluminista puede verse como una combinación de elementos tanto de una definición por extensión como de una definición por intención. Alfred J. Ayer distingue la definición explícita aristotélica de la definición en uso. Esto se reduce a un conjunto de símbolos que, a su vez, son traducibles a equivalentes simbólicos. Esta traducibilidad debe incluir necesariamente, como componente integral, la experiencia de la verdad subyacente al símbolo. Así, la definición esencialista aristotélica de “hombre” como símbolo de un “animal racional” es sólo una definición explícita, y por lo tanto se convierte en una tautología en el sentido estricto no matemático. De acuerdo a la teoría de los iluministas o teósofos orientales, la esencia del hombre, que es la verdad que subyace en el símbolo “hombre”, es recuperable sólo en el sujeto. Dado que el alma es el origen de la cosa, por la cual se confirma la idea de humanidad, y dado que el alma es la cosa “más cercana” (*aqrab*) a los humanos, es entonces que a través del alma uno puede darse cuenta de la esencia del ser humano y, en última instancia, de todas las cosas (75). Posteriormente, basándose en el autoconocimiento del sujeto, las ciencias reales se construyen empleando el método de demostración (76).

Epistemología de la teosofía oriental

Quizás el impacto más extendido de la filosofía de Suhrawardí haya estado en el dominio de la epistemología. Un principio básico iluminista el cual es, que el saber algo es obtener una experiencia de ello, equivalente a una intuición primaria de los determinantes de la cosa. El conocimiento experiencial de una cosa se analiza sólo a continuación, sin la total comprensión intuitiva e inmediata de la misma. ¿Hay algo en la experiencia de un sujeto, uno puede preguntarse, qué requiere qué lo que se obtiene se exprese a través de un lenguaje simbólico construido específicamente? La respuesta a esta pregunta se examinará desde múltiples puntos de vista, pero está claro, incluso en esta coyuntura, que el “lenguaje de la iluminación” de Suhrawardí está pensado como un vocabulario específico a través del cual se puede describir la experiencia de la iluminación. Es igualmente claro que la interpretación del simbolismo de la teosofía oriental y sus implicaciones, según lo detallado por Suhrawardí en el libro de las *Encrucijadas y las Conversaciones*, son los aspectos centrales de la controversia sobre la base de la filosofía iluminista.

La filosofía iluminativa o teosofía oriental, tal como se describe en las obras de Suhrawardí, consta de tres etapas que tratan la cuestión del conocimiento, seguidas de una cuarta etapa de descripción de la experiencia. La primera etapa está marcada por la actividad preparatoria del filósofo: él o ella tiene que “abandonar el mundo” en las lecturas para aceptar la “experiencia”. La segunda es la etapa de iluminación, en la que el filósofo alcanza visiones de una “Luz Divina” (*al-nūr al-ilāhī*). La tercera etapa, o etapa de construcción, está marcada por la adquisición de conocimiento ilimitado, que es el conocimiento iluminativo (*al-‘ilm al-iṣrāqī*) en sí mismo. La cuarta y última etapa es la documentación, o forma escrita de esa experiencia visionaria. En consecuencia, la

tercera y cuarta etapas, como se documenta en los escritos de Suhrawardí, son los únicos componentes de la filosofía iluminativa, tal como fue practicada por Suhrawardí y sus discípulos, a la que tenemos acceso.

El comienzo de la primera etapa está marcado por actividades como el de ir a un retiro por cuarenta días, abstenerse de comer carne y prepararse para la inspiración y la “revelación” (77). Tales actividades caen bajo la categoría general de prácticas ascéticas y místicas, aunque no en estricta conformidad con los estados y estaciones prescritos del camino místico o *ṣūfī tarāqah*, como se conoce en las obras místicas disponibles para Suhrawardí. Según Suhrawardí, una parte de la “luz de Dios” (*al-bāriq al-ilāhī*) reside dentro del filósofo, que posee poderes intuitivos. Por lo tanto, al practicar las actividades en la etapa uno, él o ella puede, a través de “revelación personal” y “visión” (*muṣāhadah wa mukāṣafah*), aceptar la realidad de su propia existencia y admitir la verdad de su propia intuición. Por eso, la primera etapa consiste en 1. una actividad, 2. una condición (que todos cumplen, ya que se nos dice que cada persona tiene intuición y en todos hay una cierta porción de la luz de Dios) y 3. una “revelación” personal.

La primera etapa conduce a la segunda, y la Luz Divina entra en el comienzo de lo humano. Esta luz luego toma la forma de una serie de “luces apocalípticas” (*al-anwār al-sāniyah*), y a través de ellas se obtiene el conocimiento que sirve de base para las ciencias reales (*al-‘ulūm al-haqiqiyah*).

La tercera etapa es la fase para construir una verdadera ciencia (*‘ilm sahīh*). Es durante este periodo que el filósofo hace uso del análisis discursivo. La experiencia se pone a prueba, y el sistema de prueba utilizado es la demostración (*burhān*) aristotélica del texto *Analíticos posteriores* (78). La misma certeza obtenida al pasar de los datos de los sentidos (observación y formación de conceptos) a la demostración basada en la razón, que es la

base del conocimiento científico discursivo, se dice que prevalece cuando se “demuestran” los datos visionarios sobre los que se basa la filosofía de la iluminación o teosofía oriental. Esto se logra a través de un proceso de análisis destinado a demostrar la experiencia y la construcción de un sistema en el cual se pueda colocar la experiencia y validarla, incluso después de que la experiencia haya finalizado.

El impacto de la teoría del conocimiento específicamente iluminista, generalmente conocida como “conocimiento por presencia” (*al-ilm al-ḥudūrī*), no se ha limitado a los círculos filosóficos y otros ambientes especializados, como lo ha sido, por ejemplo la lógica iluminista. El estado epistemológico dado al conocimiento intuitivo ha influido fundamentalmente en lo que se denomina en Persia “misticismo especulativo o teórico” (*īrfān naẓārī*) y en la poesía persa también. Al observar brevemente un paradigma relacionado con la forma en que el poeta, el filósofo y el místico capturan y retratan la sabiduría, este punto se hará evidente.

El paradigma involucra un sujeto (*mawdū*), la percepción (*idrāk*) en el sujeto, así como su relación con él, y la creatividad (*ḥallāqiyah*). La transición del sujeto (*al-mawdū*) al sujeto conocedor (*al-mawdū’ al-mudrik*) y al sujeto creador de conocimiento (*al-mawdū’ al-mudrik al-ḥallāq*) marca la transformación del ser humano como sujeto en un estado natural, al sujeto del saber en el primer estado donde el conocimiento trasciende el conocimiento simple y comienza el viaje espiritual. Esto conduce finalmente al estado de unión, cuando el sujeto que conoce entra en los dominios del poder (*ğabrūt*) y lo Divino (*lāhūt*), y el ser humano obtiene la realidad (*haqīqah*) de las cosas y se convierte en el sujeto que crea el conocimiento. Lo que finalmente se crean son “poemas”.

En mi opinión, la característica distintiva más significativa de la poesía persa en su conjunto es su perspectiva casi existencial

con respecto al resultado de la filosofía (especialmente la filosofía no aristotélica, comparada con la filosofía oriental de Ibn Sīnā, así como con la filosofía de la iluminista o teosofía oriental de Suhrawardī). Desde este punto de vista, el resultado final de la filosofía, que es la sabiduría, sólo puede comunicarse a través del medio poético. La sabiduría poética innata informa así al ser humano – el sabio filósofo; el poeta sabio y, en última instancia, simplemente el poeta – de todas las facetas de respuesta al entorno total: lo corporal y lo espiritual, lo ético y lo político, lo religioso y lo mundano. La consiguiente percepción de la realidad y el proceso histórico se construye (como en el persa *śi’r sāḥtan*) en una forma metafísica – una forma de arte, quizás – que conscientemente en todas las etapas emplea metáfora, símbolo, mito, tradición y leyenda. La consecuencia es que la sabiduría persa es más poética que filosófica y siempre más intuitiva que discursiva. En mi opinión, esto es claramente el legado más popular de la filosofía iluminista y de su impacto.

La forma en que la sabiduría poética persa (o la sabiduría poética persa *īṣrāqī*) busca, por ejemplo desentrañar incluso los misterios de la naturaleza, no consiste en examinar los principios de la física, como lo harían los aristotélicos, sino en el mundo metafísico y los reinos del mito, los arquetipos, el sueño, la fantasía y el sentimiento. Este tipo de conocimiento forma la base de la visión de Suhrawardī del conocimiento iluminista por presencia.

Una sinópsis del conocimiento iluminista por presencia

En su introducción a la filosofía de la iluminación o teosofía oriental, Suhrawardī analiza la forma en que el fundamento del conocimiento iluminista fue obtenido por él de la siguiente manera: ‘No obtuve primero

[la filosofía de la iluminación] a través de la reflexión, sino que a través de otra cosa, sólo posteriormente busqué pruebas para ello” (80).

Es decir, los principios de la filosofía de la iluminación (equivalentes a la primera visión y al conocimiento de la totalidad), fueron obtenidos por Suhrawardī no a través del pensamiento y la especulación sino a través de “algo más”.

Esto, como nos dicen Suhrawardī y los comentaristas Šahrazūrī (siglo séptimo/decimotercero), Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī (octavo/decimocuarto siglo) y Harawī (siglo undécimo/décimoséptimo), es un modo especial de conocimiento experiencial llamado “visión iluminista” (*al-mušāhadat al-išraqiyah*) (81). La epistemología de este tipo de visión se desarrolla en gran detalle por Suhrawardī. Es objeto de mucha discusión por parte de todos los comentaristas posteriores y también es reformulado y reexaminado por uno de los principales filósofos iluministas musulmanes del siglo XX, Sayyid Muḥammad Kāzim ‘Assār, en su estudio de los principios y argumentos ontológicos *Wahdat-i wugūd va badā'* (82).

La reconstruida teoría del conocimiento de Suhrawardī, consiste en juicios intuitivos (*al-ahkām al-hads* – similar a la noción aristotélica de *agkhinoia*) y lo que él considera el proceso dual de iluminación-visión, que juntos sirven como base para la construcción de una sana, ciencia verdadera (*al-ilm al-sahīh*). Estos aspectos también forman la base de una metodología (*al-ṭarīq al-‘ulūm*) “científica” que está en el núcleo del concepto de Suhrawardī de conocimiento por presencia. La experiencia visionaria, que conduce a un conocimiento no obtenido por reflexión (*fikr*), tiene lugar en un ámbito especial llamado *mundus imaginalis* (*ālām al-miṭāl*). La experiencia del filósofo en el ámbito de lo imaginario determina qué son las cosas, que en última instancia pueden comunicarse sólo a través de un lenguaje no

ordinario, como el lenguaje poético u otros modos simbólicos del metalenguaje. Así, la poesía, que abarca una metafísica de metáfora y símbolo, recibe teóricamente el estado de lo “más real”.

Suhrawardī usa una analogía favorita para describir su visión del conocimiento. Compara la observación física astronómica (*irsād ġismānī*) con la observación astronómica espiritual (*irsād rūḥānī*) y afirma que el mismo tipo de certeza observada en el mundo de los datos de los sentidos (*al-maḥsūsāt*) se obtiene observando o “viendo” lo no corpóreo (83). Él usa esta analogía en sus diversas formas en determinados números de sus textos, y sus comentaristas también la usan para ilustrar los fundamentos de la teoría iluminista del conocimiento (84).

El *mundus imaginalis* es en cierto sentido un reino ontológico. Los seres de este reino, aunque poseen los atributos categóricos – en otras palabras, “tener” tiempo, lugar, relación, cantidad, etc., – son independientes de la materia. En la teoría de categorías de Suhrawardī, él considera a la sustancia, calidad, cantidad, relación y el movimiento en términos de grados de intensidad como procesos y no como entidades ónticas distintas. Por lo tanto, un ser ideal, o un ser en el sentido *imaginalis*, tiene una sustancia que generalmente se representa simbólicamente como luz. Esta sustancia difiere de la de otro ser sólo con respecto al grado de su intensidad, que se encuentra en un estado continuo (*muttaṣil*) de, en primer lugar, estar conectado a sus sustancias, o mónadas de luz, y, en segundo lugar, ser parte de lo continuo, que es el cosmos iluminista. El ser también tiene forma, que es *imaginal*, o ideal. El movimiento es categoría y también es un atributo de las sustancias. Las entidades de luz en este reino se mueven, y sus movimientos están en relación con sus grados de intensidad o luminosidad.

Lo que permite al principiante obtener tal conocimiento es la figura guía de este reino

que cumple una función similar a la de los peripatéticos *nous poietikos*. Pero mientras que el intelecto activo de la cosmología aviceniana, por ejemplo, es estacionaria y discretamente distinta de los otros nueve intelectos por encima de ella en rango, la guía en este clima (*al-nûr al-isfahbad* en *Ḥikmat al-iṣrâq*) – que se equipara en actividad con un *dator spiritis* (*rawān bahš*) o *dator scientis* (*wâhib al-‘ilm*) y *dator formarum* (*wâhib al-suwar*) – es una entidad de luz que está continuamente moviéndose y propagando su esencia. Esta esencia, que es un grado de intensidad de luz, impregna la imaginación del filósofo sabio con las formas imaginales. La experiencia visionaria, que proporciona conocimiento en este ámbito, es debido y relacionado con los sustanciales (*al-ṣuwar al-ğawhariyyah*) que han tomado formas ideales, o imaginales. Pueden aparecer como formas diferentes, ya que se encuentran en un estado de movimiento transustancial continuo, aunque en realidad no cambian su singularidad. Así, una visión de “*al-Isfahbad al-nâsût*” puede aparecer como el arcángel Gabriel para uno, como *Surûš* (*Yazata*, concepto zoroastriano usado para denominar a la divinidad de la conciencia y la observancia) para otro, y así sucesivamente. Este fenómeno sirve como metáfora de lo que los peripatéticos llaman “conexión con el intelecto activo” (*al-ittihâd, al-ittisâl bi’l-aql al-fâ’âl*). El resultado es el mismo: el conocimiento de lo invisible, lo que lleva a la iluminación, que culmina en convertirse en un sujeto creador de conocimiento (*al-mawdû’ al-mudrik al-hallâq*).

La historia de la aparición de Aristóteles a Suhrawardî en una visión onírica, es una alegoría a través de la cual el filósofo ejemplifica su propia visión del conocimiento (85). Esta fábula tiene una serie de componentes característicos que pueden analizarse brevemente de la siguiente manera. En primer lugar, en la visión, que es un estado acompañado de un placer

abrumador (*ladhdhah*), destellos (*barq*) y una resplandeciente luz, se afirma que es una de las etapas intermedias de la experiencia visionaria iluminista (86). Aristóteles, el “Maestro de la Filosofía” y “el que viene en ayuda de las almas”, se le aparece a Suhrawardî, quien hace una pregunta concerniente al conocimiento (*mas’alat al-‘ilm*), cómo se obtiene, de qué está hecho y cómo se reconoce. La respuesta de Aristóteles es: “*regresa a tu alma - o vuelve en ti -*” (87). El autoconocimiento es un componente fundamental de la teoría iluminista del conocimiento. El conocimiento como percepción del alma es esencial y auto constituido, porque un individuo es consciente de su esencia por medio de esa esencia misma (88). La autoconciencia y el concepto del “yo” – el yo como yo, o su ipseidad, su ser – son los fundamentos del conocimiento. Lo que se gana en última instancia a través de la conciencia inicial de la propia esencia es una forma de conocimiento (89), llamada la “ciencia basada en la presencia y la visión” (*al-‘ilm al-huqûrî al-ṣuhûdî*). Para Suhrawardî, este es un tipo de conocimiento mucho más alto que el obtenido por los filósofos peripatéticos, que confían en la unión con el intelecto activo (90).

Con respecto a sus puntos de vista de los fundamentos del conocimiento, Suhrawardî escribe: “Si se ve una cosa, entonces se puede prescindir de su definición [*man šâhadahu al-ṣay’ istaġnâ’ an al-ta’rif*”], y en ese caso “la forma de la cosa en la mente es la misma que su forma en la percepción sensorial” (*ṣûratuhu fî’l-aql ka-ṣûratihî fî’l-hiss*) (91). Esta visión del conocimiento es un principio fundamental en la filosofía iluminativa (92). Se dice que el método del iluminista para obtener conocimiento por medio de un modo especial de percepción basado en el conocimiento intuitivo, es más alto y fundamental que el conocimiento predicativo porque el sujeto tiene una comprensión inmediata del objeto sin la necesidad de mediación (93). Su posición se basa en la unidad del sujeto y el objeto por medio

de la “idea” del objeto que se obtiene en la conciencia del sujeto. Así, la experiencia inmediata del sujeto de la “presencia” del objeto determina la validez del conocimiento en sí mismo, y la experiencia de cosas tales como Dios, el yo, entidades separadas, etc., es lo mismo que el conocimiento de ellas.

Una de las declaraciones más significativas hechas por Suhrawardī sobre este tema, es su insistencia en una correspondencia completa entre la idea obtenida en el sujeto y el objeto. En su opinión, sólo una interrelación de este tipo muestra que se ha obtenido el conocimiento de la cosa tal como es (94). Esto significa que, para obtener conocimiento, se debe establecer una especie de “unidad” entre el sujeto y el objeto, y el estado psicológico del sujeto es un factor determinante para establecer esta unidad. Para los peripatéticos, el conocimiento se establece en última instancia mediante una especie de “unión” (*ittihād*) o “conexión” (*ittisāl*) con el intelecto activo después de una separación o disyunción (*infisāl*) inicial. Suhrawardī se opone vehementemente a la idea de la disyunción, argumentando que la unidad del sujeto y el objeto se obtiene en la persona que conoce mediante un acto de autorrealización, y que esto puede tener lugar porque en realidad no existe una disyunción, sino sólo gradaciones de la manifestación de la esencia.

Suhrawardī se refiere en una serie de sus obras, a “juicios de intuición” (*ahkām al-hads*, *hukm al-hads*) que se utilizan como formas válidas de inferencia (95). En cada caso, la validez del juicio de intuición es incuestionable y se le otorga el rango de demostración, por lo que con el juicio intuitivo, ya no es necesario construir demostraciones (96). La intuición, en el sentido utilizado aquí por Suhrawardī, es muy probablemente una elaboración del aristotélico “ingenio aligeró” (*agkhinoia*) (97), pero Suhrawardī incorpora este tipo particular de inferencia en su epistemología. Usando una modificada terminología técnica peripatética, identifica la intuición

primero como una actividad del “intelecto habitual” (*'aql bi'l-malakah*) (98) y, en segundo lugar, como la actividad del “intelecto santo” (*al-'aql al-qudsī*) (99); pero considera que el acto de intuición más importante es la capacidad del sujeto para percibir la mayoría de los inteligibles rápidamente sin un maestro (100). En tal caso, la intuición capta el término medio (*al-hadd al-awsat*) de un silogismo, lo que equivale a una comprensión inmediata de una definición esencialista – en resumen, de la esencia de la cosa.

El doble proceso de la visión-iluminista (*mušāhadah-iṣrāq*) actúa, según Suhrawardī, en todos los niveles de la realidad. Comienza en el nivel humano, en la percepción sensorial exterior, como la vista (*ibṣār*). El ojo (*al-baṣar*, o el sujeto que ve, *al-bāṣir*), cuando es capaz de ver, percibe un objeto (*al-mubṣar*) cuando ese objeto es iluminado (*mustanīr*) por el sol en el cielo (101). En el nivel cósmico, cada luz abstracta ve las luces que están por encima de su rango, mientras que instantáneamente, en el momento de la visión, las luces superiores iluminan a los de rango inferior. La Luz de las Luces (*Nūr al-anwār*) ilumina todo, y el Sol Celestial, el “Gran *Hūrah*”, permite que la visión tenga lugar. En efecto, el conocimiento se obtiene a través de esta actividad dual de visión-iluminación, y el ímpetu que subyace a la operación de este principio es la autoconciencia. De este modo, cada ser llega a conocer su propio grado de perfección, un acto de autoconocimiento que induce el deseo (*sawq*) de ver al ser justo por encima de él en perfección, y este acto de ver desencadena el proceso de Iluminación (102). Por medio del proceso de iluminación, la luz se genera desde su origen más alto hasta los elementos más bajos (103).

La iluminación es también el principio mediante el cual se regula el movimiento celeste (104). La iluminación se propaga de la Luz de Luces al nivel humano por medio de ciertos principios intermedios. Estas son las “luces controladas” (*al-anwār al-ḡāhirah*) y

las “luces eficientes dirigidas” (*al-anwār al-mudabbirah*) (105). Entre estas últimas, las principales luces que afectan directamente al alma humana son las luces *isfahbad* (106).

La Luz de Luces lo controla todo (107). Es más evidente para sí mismo y, por lo tanto, es el ser más consciente de sí mismo en el Universo (108). Todas las luces de los resúmenes se iluminan directamente con la Luz de las Luces, cuya luminosidad (*nūriyyah*), esencia (*dhāt*) y potencia son todas una y luego la misma (109). La Luz de las Luces es autoemanante, y sus atributos y esencia son uno (110). Cuando las “iluminaciones celestiales” (*al-iṣrāqāt al-al-‘ulwiyyah*) alcanzan al alma humana a través de la intervención de las luces *isfahbad*, todo el conocimiento se da a la persona. Tales momentos son las visiones de las luces apocalípticas, que son el fundamento de la experiencia visionaria, y los medios para obtener conocimiento sin restricciones (111). Las almas humanas que han experimentado las luces apocalípticas se llaman “almas separadas de la materia” (*al-nūfūs al-muğarradah*), porque se han desprendido de la esclavitud física del cuerpo. Obtienen una “idea de la luz de Dios” (*miṭāl min nūr Allāh*), que la facultad de la imaginación imprime en la “tabla del *sensus communis*” (*lawh al-hiss al-muṣṭarak*). Mediante esta idea, obtienen el control sobre una “luz creativa” (*al-nūr al-hāliq*) que en última instancia les da poder para saber. El momento de iluminación que experimentan los Hermanos de la Separación de la Materia y los Maestros de la Visión (*asāb al-muṣāhadah*) (113), es descrito por Suhrawardī como una experiencia gradual de “luz” en quince pasos, comenzando con la experiencia de la “luz de placer intermitente” (*al-nūr al-bāriq al-ladhīdh*) y terminando con la experiencia de una luz tan violenta que puede desgarrar el cuerpo de las articulaciones (114).

La teoría de la visión de Suhrawardī se aplica tanto a la física como a la metafísica. El análisis de la teoría comienza con una

discusión de la visión (*ibṣār*) externa, lo que se llama “visión, o visión por medio de sentidos externos” (*muṣāhadah bi-l-hiss al-żāhir*). En física, Suhrawardī rechaza la corporeidad de los rayos (*ğismiyyat al-šu‘ā’*) (115) y la vista que sostiene que los rayos son colores (*lawniyyat al-šu‘ā’*) (116). Luego, rechaza la teoría de la visión externa que sostiene que “la visión [*ibṣār*] tiene lugar únicamente porque los rayos salen del ojo y se encuentran [*yulāqī*] con los objetos a la vista” (117). Suhrawardī también rechaza la opinión de que el acto de la vista (*ru‘yā*) tiene lugar cuando la forma de la cosa (*ṣūrat al-ṣay’*) está impresa en el “humor vítreo” (*al-ruqūba al-ğalidīyyah*) (118).

Para Suhrawardī, el hecho de que la visión no tenga una extensión temporal, y que no haya necesidad de una relación (*rābitah*) material entre el que ve y la cosa vista, significa que la vista o la visión existen antes del pensamiento y son superiores a ella. Esto se debe a que cualquier enumeración de atributos esenciales, de los géneros y las diferencias específicas requiere de un espacio de tiempo. La construcción del silogismo dialéctico y la inducción también lleva tiempo. Sin embargo, la visión tiene lugar en un instante (*ān*) de menor duración, y este es el “momento” de la iluminación.

La teoría de la visión, tal como fue desarrollada por Suhrawardī y retratada en la metafísica de la *filosofía iluminativa* o teosofía oriental, es una aplicación de su teoría general del conocimiento. Suhrawardī reitera las conclusiones a las que llegó en su teoría de la física: “Teorema: [Sobre la visión] Ahora has aprendido que las vistas no consisten en la huella de la forma del objeto en el ojo, ni en algo que sale desde el ojo. Por lo tanto, sólo puede tener lugar cuando el objeto luminoso (*al-muṣtanīr*) se encuentra (*muqābalah*) con un ojo sano [saludable]” (119).

Así, la visión externa ocurre de acuerdo con la teoría general del conocimiento de Suhrawardī, es decir, que el sujeto (el ojo

sano) y el objeto (la cosa luminosa) estén presentes y juntos es necesario en el acto de visión (120). Para que el acto de visión sea consumado, se deben cumplir las siguientes condiciones: 1. la presencia de luz debido a la propagación de la luz de la Luz de Luces, 2. la ausencia de cualquier obstáculo o “velo” (*hiğāb*) entre el sujeto y el objeto (121), y 3. iluminación del sujeto así como del objeto. El mecanismo que permite que el sujeto se ilumine es complicado e implica una cierta actividad por parte de la facultad de la imaginación. Cuando se ve un objeto, el sujeto ha actuado de dos maneras: mediante un acto de visión y un acto de iluminación. De este modo, la iluminación de la visión se actualiza cuando no interviene ningún obstáculo entre el sujeto y el objeto.

En resumen, uno de los fundamentos de la filosofía iluminativa o teosofía oriental es que las leyes las cuales gobiernan la vista y la visión se basan en la misma regla, que consiste en la existencia de luz, el acto de visión y el acto de iluminación. Entonces, en la filosofía iluminista de Suhrawardī, la luz, la iluminación, la vista, la visión, los actos creativos – y por extensión todas las cosas – pueden explicarse a través de la existencia de la luz emanada por la Luz de las Luces.

NOTAS

1. Las principales fuentes biográficas sobre Suhrawardī son: *Ibn Abī Usyī‘ah, ‘Uyūn al-anbā’ fī tabaqāt al-atibbā’*, ed. A Müller (Königsberg, 1884), vol. I, 1: 168, y la edición (usada aquí) editada por N. Riḍā (Beirut, 1968), pp. 641-6 (aquí citado después como *Tabaqāt*); *Yāqūt, Irṣād al-arīb*, ed. D. S. Margoliouth, 6: 269; *al-Qiftī, Tārīqh al-hukamā’*, ed. Bahman Dārā’ī (Teherán, 1992): 345; *Ibn Khallikān, “Wafayāt al-a‘yān”*, ed. I. Abbās (Beirut, 1965), 6: 268-74 (En lo sucesivo citado como *Wafayāt*); *Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī* (falleció c.

687/1288), *Nuzhat al-arwāh wa rawdat al-afrāh fī tārīhal-hukamā’ wa’l-falāsifah*, ed. S. Khurṣīd Ahmad (Hyderabad, 1976), 2: 119-43 (En lo adelante citado como *Nuzhat al-arwāh*); la traducción persa del siglo XI / XVII de *Nuzhat al-arwāh* por Maqsūd ‘Alī Tabrīzī ha sido publicado recientemente por M. T. Daneshpajouh y M. S. Mawlā’ī (Teherán, 1986); esto difiere (considerablemente a veces) del texto árabe. Parte de los comentarios sobre Suhrawardī en este texto han sido traducido al inglés por W. M. Thackston en el *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi* (Londres, 1982): 1-4. La traducción de Thackston se basa en la edición parcial de S. H. Nasr en *Shihabuddin Yahya Suhrawardi, Oeuvres Philosophiques et Mystiques: Opera Metaphysica et Mystica III*, (reimpreso: Teherán, 1970): 13-30. Esta edición incluye el texto en árabe y la traducción persa de Tabrīzī. Los siguientes trabajos pueden consultarse para obtener información sobre la vida y el pensamiento de Suhrawardī: Carra de Vaux, “La philosophie illuminative d’après Suhrawardi” en *Meqtoul, Journal asiatique*, 19 (1902): 63-4; Max Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī* (Halle an der Saale, 1912); Louis Massingnon, *Recueil de textes inédits* (París, 1929): 111-13; Otto Spies, *Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardī Maqtul* (Stuttgart, 1935); Helmut Ritter, “Philologika IX: Die vier Suhrawardī”, en *Der Islam*, 24 (1937): 270-86; y 25 (1938): 35-86; H. Corbin, *Suhrawardī d’Alep, fondateur de la doctrine illuminative* (París, 1939); *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardī* (Teherán, 1946); *L’Homme de lumière dans le soufisme iranien* (París, 1971); *En Islam iranien* (París, 1971), 4 vols. (el segundo volumen, “Sohrawardī et les Platoniciens de Perse”, se dedica

a un estudio detallado de la vida y obra de Suhrawardī); así como otras obras de Corbin especialmente su “Prolégoménes” a cada una de sus siguientes ediciones críticas de las obras de Suhrawardī: *Opera metaphysica et mystica I* (Estambul, 1945, en lo sucesivo citado como *Opera I*); *Opera metaphysica et mystica II* (Teherán, 1954, en lo sucesivo aludido como *Opera II*); *Opera metaphysica et mystica III* (Teherán, 1970, en lo sucesivo referido como *Opera III*). También se debe hacer mención especial a las traducciones de Corbin de las obras de Suhrawardī: *Archange empourpré, Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe*, presentado y anotado por Henry Corbin (París, 1976); y *Le livre de la sagesse orientale: Kitab hikmat al-ishrāq*, traducción y notas por Henry Corbin, editado e introducido por Christian Jamet (París, 1986); y otras obras como: S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, Massachusetts, 1964), capítulo 2; y especialmente el excelente resumen de la doctrina iluminativa, “Suhrawardī”, en *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1963) I: 372-98; y *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* el estudio del impacto del pensamiento de Suhrawardī en la India, remito al lector a Muhammad Sharīf al-Harawī, *Anwāriyya: an 11th Century A. H. Persian Translation and Commentary on Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq*, editado con introducción y notas por Hossein Ziai (Teherán, 1980). Finalmente, debo informar al lector de mi estudio sobre los fundamentos lógicos de la epistemología iluminista, donde la mayoría de las breves discusiones sobre el pensamiento analítico de Suhrawardī se presentan aquí con mayor detalle. Ver Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: a Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq* (Atlanta, Brown Judaic Studies, 97, 1990).

2. Šams al-Dīn Muḥammad aš-Šahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ* (MS Estambul, Yeni Cami, 908), fol. 233v. Las obras de aš-Šahrazūrī son la única fuente extensa de la biografía de Suhrawardī. Ver también aš-Šahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ wa rawdat al-afrāḥ fī tārīḥ al-hukamā' wa'l-falāsifah*, ed. Seyed Khurshid Ahmed (Hyderabad, 1976), 2: 124.
3. Ver Abī Usaybi'ah, *Tabaqāt*, 1: 168; y Yāqūt, *Irṣād*, 6: 269. Esta obra ha sido traducida por Henry Corbin como “The Theosophy of the Orient of Light”.
4. Suhrawardī, *Opera II*: 258.
5. Šahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, 2: 125-7.
6. Yāqūt, *Irṣād*, 6: 269.
7. Ibn Abī Usaybi'ah, *Tabaqāt*, 1: 299-301.
8. Suhrawardī, *Opera I*: 146, 278, 352. Sāwī escribió un comentario persa sobre el *Risālat al-tayr* de Avicena, un tratado simbólico que fue redactado en persa por Suhrawardī, traducido en “The Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardī”, trans. Thackston: 21-5.
9. Los estudiosos recientes han aceptado demasiado fácilmente las obras de Suhrawardī como las *Elucidaciones, Contradicciones y Encrucijadas* y las *Conversaciones* como puramente peripatéticas. Ver Louis Massignon, *Recueil de textes inédits* (París, 1929): 111-13; Carl Brockelmann, *GAL*, 1: 437-8, *GAL*, 1: 481-3; Henry Corbin, “Prolégoménes”, *Opera II*; Seyyed Hossein Nasr, “Shihābal-Dīn Suhrawardī Maqtūl”, en *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Weisbaden, 1963): 347; así como otros que han seguido la misma clasificación de las obras de Suhrawardī como estos autores.
10. E.g., Suhrawardī, *Opera I*: 59, 121, 128, 131, 146, 183, 185, 192, 194, 195, 278, 340, 361, 371, 401, 484, 506. El propio Suhrawardī estipula que los principales textos, todos están relacionados.

11. Ver mi texto “*The Source and Nature of Authority: a Study of al-Suhrawardī’s Illuminationist Political Doctrine*”, en *Islamic Political Aspects of Philosophy*, ed. Charles Butterworth, Cambridge, Massachusetts, (1992): 294-334.
12. *Tabaqāt*, 642: “*ba’atha Salāh al-Dīn ilā waladihi al-Malik al-Zāhar bi-Halab kitāban fī ḥaqiqi bi-ḥatti al-Qādī al-Fāḍil*”. *Al-Qādī* había sido un consejero de confianza de Saladino (H. A. R. Gibb, “*Life of Saladin*”, p.49).
13. *Šahrazūrī* afirma que Saladino, quien había sido incitado por los “celosos” juristas de Alepo, escribió una carta a su hijo pidiendo la ejecución de Suhrawardī por temor a que corrompiera la religión (*afsada al-dīn*), pero *al-Malik al-Zāhir* se negó, así que el sultán le escribió a su hijo por segunda vez advirtiéndole al joven príncipe que le quitaría el gobierno de Alepo a menos que le obedeciera (*Nuzhat al-arwāh*, 2: 125-6).
14. Los biógrafos difieren en sus opiniones con respecto a la ejecución de Suhrawardī. Por ejemplo, *Ibn Ḥallikān* afirma: “*Ví que la gente difiere con respecto a su aventura ... algunos lo atribuyeron con herejía [al-zandaqa wa’l-ilhād]*”, mientras que otros opinaban que había algo bueno en él, y que era de entre las personas bendecidas con poderes milagrosos” (*Wafayāt*, 6: 273). *Šahrazūrī* asevera: “*Ví a la gente diferir en cuanto a su ejecución*” (*Nuzhat al-arwāh*, 2: 125). *Muhammad ‘Alī Abū Rayyānha* ha discutido las circunstancias de la ejecución de Suhrawardī en Alepo con cierta extensión. Se refiere a los debates entre Suhrawardī y los juristas de Alepo, y cita a *al-’Imād al-Isfahānī*, quien en su texto *al-Bustān al-ḡāmī’ li-tawāriḥ al-zamān* informa a los juristas de Alepo, especialmente a dos hermanos, *Ibnay Čahbal*, que habían comprometido a Suhrawardī en un debate sobre la cuestión de la profecía y los poderes de Dios. La posición de Suhrawardī durante la discusión, era que Dios puede crear cualquier cosa que Él quiera en cualquier momento, por lo cual fue considerado blasfemo, y en consecuencia buscaron su ejecución. Ver *Muhammad ‘Alī Abū Rayyānha, Uṣūl al-falsafat al-iṣrāqiyah* (Beirut, 1969): 25-6; *Kayfa ubiḥ damn al-Suhrawardī al-iṣrāqī, Mağallat Thaqāfah*”, 702 (1972). S. H. Nasr discute brevemente las circunstancias de la ejecución de Suhrawardī en “*Šayḥ al-Iṣrāq*”, de *al-Kitāb al-ṭadhkārā Šayḥ al-Iṣrāq*, ed. Ibrahim Madkour (Cairo, 1974): 17-36. Nasr afirma que durante el periodo de *Fāṭimī*, Siria había estado “entre los grandes centros shī'a”, cuando los ayyubíes triunfaron sobre ellos, y también debido a las Cruzadas, el madhhab sunnī se hizo dominante, y luego le atribuye a los sentimientos anti-bátinitas el haber sido un factor en la desaparición de Suhrawardī. Sin embargo, esto no puede ser probado únicamente por medio del relato del debate entre los juristas de Alepo y Suhrawardī, acerca de la cuestión de la profecía y su sello. La opinión de Nasr de que Suhrawardī había creído en la “tutela” (*al-wilāyah*) (pp. 20-1) no está respaldada por la evidencia en Suhrawardī, que nunca se refiere a *wilāyah* en ninguna de sus obras.
15. Véase mi texto, *Source and Nature*.
16. Véase, por ejemplo, *G. Slaughter, Saladin* (Nueva York, 1955): 221ff.
17. Véase mi texto, *Source and Nature*.
18. Publicado en *Opera I*.
19. Publicado en *Opera II*.
20. Véase mi trabajo “*Knowledge and Illumination*”: 9-15, donde sostengo que, basándose en las declaraciones explícitas de Suhrawardī, estas obras en conjunto conforman un corpus en el que presenta de forma cuidadosa y sistemática la

- génesis y el desarrollo de la filosofía iluminista o teosofía oriental. Y dado que la edición de Corbin de *Talwīhāt al-Luwḥiyah* wa -l-‘aršiyah y de *Kitāb al-Mašāri‘* wa -l-muṭārahāt no incluye las secciones sobre lógica y sobre física, me refiero a los siguientes manuscritos: *Talwīhāt al-Luwḥiyah* wa -l-‘aršiyah, Berlin MS n. 5062, y *Kitāb al-Mašāri‘* wa -l-muṭārahāt, Leiden MS n. Or. 365.
21. El texto árabe de *Al-Alwāh al-imādiyyah* ha sido editado por Naḡaf ‘Alī Ḥabībī en *Seh Risālah Šāfi‘ Iṣrāq* (Teherán, 1977): 1-78; la versión persa del mismo ha sido editado por S. H. Nasr en *Opera III*: 109-95; el texto en árabe de *Hayākīl al-Nūr* ha sido editado y publicado por Muḥammad ‘Alī Abū Rayyānha (Cairo, 1975), y la versión persa por S. H. Nasr en *Opera III*: 83-108; el texto en persa de *Partaw-nāmah* ha sido editado por Nasr en la obra *Opera III*: 1-81.
22. Suhrawardī, *Opera I*: 124.
23. *Qaṣūh al-Ğarbah al-Ğarbīyah*, publicado en *Opera II*: 274-97, trans. Thackston, *op. cit.*: 100-80. Los otros tratados se publican en *Opera III*, y están traducidos por Thackston, *op. cit.*
24. La mayoría de los aforismos habían sido recogidos por Šāhrazūrī en su *Nuzhat al-awāh*, 2:136-43.
25. Las invocaciones han sido publicadas por M. Moīn en *Mağalā-yi āmūziš wa parwariš* (Teherán, 1924). Uno de los dos ha sido reimpresso en *Seh Risālah Šāfi‘ Iṣrāq* (pp. 18-19).
26. La invocación comienza así: “Saludos a los más luminosos, vivos [al-hayy] racionales [al-nātiq] y al ser más manifiesto [al-azhar]”, y continúa atribuyendo las cualidades de autoridad real [al-salaṭah wa l-haybah] y poder perfecto [quwwah] a este ser. A medida que Hūraḥš brilla en los cielos, también lo hace el kiyān ḥarrāh de los reyes de la tierra (cf. Suhrawardī, *Opera II*: 149-50.
27. Suhrawardī, *Opera II*: 10.
28. Véase el capítulo XXIX (“La tradición Iluminista”).
29. Véase “Knowledge and Illumination”: 20-39.
30. *Al-Mašāri‘* wa -l-muṭārahāt, *op. cit.*, Encrucijadas y las Conversaciones: Lógica, fol. 15v.
31. *Ibidem.*: “ṣarrah l-ṣayḥ Abū ‘Alī.. fī karārīs, yansubuhā ilā l-mašriqiyīn”.
32. Véase Avicena, *Manṭiq al-mašriqiyīn* (El Cairo, 1910): 1-4.
33. Mientras que los dos términos están relacionados morfológicamente – *iṣrāq* es el nombre verbal de la forma IV de la raíz triliteral *š-r-q*, y *mašriq* el sustantivo locativo – el primero se usa como un término técnico epistemológico y el último en un sentido general de “Oriente”.
34. Encrucijadas y las Conversaciones: Lógica, fol. 15r: “wa hādhīhi l-karārīs, wa in yansubuhā ilā l-mašriq fa-hiya bi-‘aynīhāqawā‘id al-maššā‘īn wa l-hikmat al-‘āmmah, illā annahu ḡayyara l-‘ibārah, aw taṣarrufah fī ba‘d al-furū‘, taṣarrufan ḡarīban lā tubāyin kutubuhu l-uhrā (. . .) wa lā yataqarraru bihi l-aṣl al-mašriqī al-muqarrar fī ‘ahd al-‘ulamā‘ al-husrawāniyyah”. Corbin ha discutido la opinión de Suhrawardī sobre los filósofos de *husrawānī* y sobre la antigua sabiduría iraní. Véase, por ejemplo *Opera II*: vi; e *ibidem.*, *Prolégomène*: 24-6.
35. La intención claramente estipulada por Suhrawardī es proporcionar una prueba intelectual de todos los fenómenos “observados”. Lo cual hace empleando su nuevo método de “la ciencia de las luces” (*‘ilm al-anwār* y *fiqh al-anwār*). Ver Suhrawardī, *Opera II*: 10.
36. Las elaboradas discusiones de Suhrawardī sobre tales temas se encuentran en las últimas secciones de sus principales trabajos filosóficos. Los ejemplos se pueden encontrar en los siguientes capítulos: Teosofía Oriental,

- 2.5: “Sobre la resurrección, la profecía y los sueños”, especialmente 2.5.5: “Sobre la explicación de las causas de las admoniciones divinas y el conocimiento de lo invisible”; *Elucidaciones*, 3.4: “Con relación a profecía, signos, sueños y otros asuntos similares”, especialmente 3.4.2: “Sobre las causas de los actos extraordinarios”; *Las Encrucijadas y las Conversaciones*, 3.7.3: “En cuanto a cómo pueden aparecer las cosas invisibles”; y 3.7.6: “En el viaje espiritual [sulūk] de los filósofos divinos”; y además la última sección de *Partaw-nāmah* (Epístola en Emanación), titulado: “Acerca de profecía, milagros [mu‘gīzāt], poderes milagrosos [karāmāt], sueños y otras cosas similares.”
37. Para una discusión de las divisiones según se emplean en la filosofía latina, a diferencia de la de Aristóteles, véase Philip Merlan, “From Platonism to Neoplatonism” (La Haya, 1975): 70-84.
38. Véase el Capítulo XXIX, (“La tradición iluminista”).
39. He demostrado en otra parte que la teoría de Suhrawardī puede haber sido influenciada por la teoría estoica del lekton. Véase mi texto “Knowledge and Illumination”: 42 n. 2; 59 n. 3.
40. Alexander Broadie en su *Introduction to Medieval* traza la historia de estos problemas sólo a la lógica latina del siglo XIV.
41. Suhrawardī, *Opera I*: 12.
42. Mullā Ṣadrā en su obra *Aš-Šawāhid al-rubūbiyya fi l-manāhij al-sulūkiyya*, ed. Yalāl al-Dīn Āshiyānī (Mashad, 1965) en la sección titulada “Cuarto testimonio: Primera iluminación”, defiende su teoría del movimiento sustancial, basada principalmente en el reexamen y refinamiento de la doctrina anterior de Suhrawardī.
43. Ver por ejemplo, *Opera I*: 1-12; *Opera III*: 113; *Opera I*: 146-8. *El gran lógico* ‘Umar ibn Sahlān al-Sāwī cuyo texto “al-Baṣā’ir” Suhrawardī había estudiado, también reduce las categorías pero a cuatro: sustancia, calidad, cantidad y relación, sin incluir el movimiento. Véase Ja‘far Sajādī, “Suhrawardī” (Teherán, 1984): 98-9.
44. Por ejemplo, Corbin traduce *Hikmat al-iṣrāq* (el título del libro y del sistema) como *sagesse orientale*, que pasa por alto el valor analítico de la teosofía oriental. Ver por ejemplo, Shihāboddīn Yaḥya Sohrawardī: *Le livre de la sagesse orientale*, traducción y notas por Henry Corbin, ed. Christian Jambet (París, 1986).
45. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany, 1975).
46. Véase Carra de Vaux, *op. cit.*
47. Véase Max Horten, *op. cit.*
48. Ver Louis Massignon, *op. cit.* : 111-13.
49. Ver Otto Spies, *op. cit.*
50. Véase Melmut Ritter, *op. cit.*
51. Ver H. Corbin, “Suhrawardī d’Alep”; *Les Motifs zoroastriens; L’Homme de Lumière*.
52. Véase S. H. Nasr, *Three Muslim sages: Suhrawardī*. Nasr ha señalado en su obra pionera el significado religioso de la vida y las enseñanzas de Suhrawardī, así como la dimensión religiosa en su cosmología. Ver, en este sentido, su texto “Una Introducción”, *op. cit.*: capítulo 12.
53. Ver Muhammad Iqbāl, “The Development of Metaphysics in Persia” (Londres, 1908): 121-50. En su análisis de “Hikmat al-iṣrāq”, Iqbāl se basa en el comentario persa de Muhammad Sharīf al-Harawī disponible en Berlín en la Königlichen Bibliothek (parte de la *Bibliotheca Orientalis Sprengeriana*, Spr. 766).
54. Suhrawardī, “Opera I”: 70-4.
55. *Ibídem.* : 58.
56. Para una discusión detallada de la crítica de Suhrawardī vea mi texto “Knowledge and Illumination”: 77-114.
57. Suhrawardī, *Opera II*: 21.

58. Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, 2.3.90b1-24.
59. *Ibídem.*, 90b24. Sobre la visión de Aristóteles acerca de la relación entre definición y demostración, ver *Analíticos Posteriores*, 1.272a19-24; 1.8; 1.10; 1.22; 1.33. Este problema es tratado extensamente por Anfinn Stigen en su estudio filosófico, “*The Estructure of Aristotle's Thought*” (Oslo, 1966), capítulo 4, y p. 78 n. 2.
60. Suhrawardī, “*Opera II*”: 21ff.
61. Véase Avicena, *Livre des définitions*, sec. 18. Cf. Avicena, *The Healing: Logic: Demonstration*: 233-7.
62. La teoría de la definición de Suhrawardī está relacionada con su crítica a la inducción. Él hace una distinción entre inducción completa e incompleta [al-istiqrā’ al-tāmm wa’l-nāqīṣ]. E. g., *Opera III*: 5. Ver también William Kneale, “*Probability and Induction*” (Oxford, 1966): 24-110.
63. Aunque mencionado por Ibn Sīnā, este punto no es requerido explícitamente por él en la fórmula. Ver Ibn Sīnā, *al-Šifā’*: *al-Mantiq: al-Burhān*, 4.4.217-24.
64. Ver Suhrawardī, *Opera II*: 14; *Šīrāzī, Šarḥ II*: 35: 13-38.
65. *Las Encrucijadas y las Conversaciones: Lógica*, fol. 17v.
66. Suhrawardī, *Opera II*: 21.
67. Ver Suhrawardī, “*Las Encrucijadas y las Conversaciones*”: Lógica, fol. 98v.; “*Opera III*”: 5.
68. “*Las Encrucijadas y las Conversaciones*”: Lógica, fol. 15r.
69. Para una discusión detallada de la teoría de la definición iluminista, véase mi obra “*Knowledge and Illumination*”: 114-27.
70. Suhrawardī, *Opera II*: 106.
71. Suhrawardī, *Opera II*: 21.
72. Otros términos, como “colección”, “conjunto”, “agregado” y “variedad”, también se usan, y pueden significar lo que Suhrawardī pretende por *al-ijtimā’*.
73. Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy* (Nueva York, sin fecha): 12. Cf. Irving Copi, *Symbolic Logic* (Nueva York, 1965), capítulo 6; Moritz Schlick, “*General Theory of Knowledge*” (Nueva York y Viena, 1975): 31-9.
74. Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Londres, 1950): 59-71. Cf. Paul T. Sagal, “*Implicit Definition*”, *The Monist*, 57(3) (Julio 1973): 443-50.
75. El “*Gedankenexperiment*” de Suhrawardī indica un análisis más detallado que el de Ibn Sīnā, y se incorpora completamente en una visión integral de la psicología. Ver “*Opera III*”: 10-14. Cf. Fazlur Rahman, “*Avicenna's Psychology*” (Londres, 1952): 31.
76. Suhrawardī, *Opera II*: 40-6.
77. *Ibídem.*: 248.
78. *Ibídem.*: 40-6.
79. Para una detallada discusión de la teoría iluminista del conocimiento por presencia, vea mi texto “*Knowledge and Illumination*”: 129-45.
80. Suhrawardī, *Opera I*: 11.
81. Ver, por ejemplo, “*Anwāriyyah*”: 6-7.
82. Muḥammad Kāzīm ‘Aṣṣār, *Wahdat-i wuġūd wa badā’*, ed. Yalāl al-Dīn Āshtiyānī (Mashhad, 1970).
83. Se hace referencia específica a la ciencia de la astronomía, lo que implica que así como uno predice los acontecimientos astronómicos en el futuro, también puede hacer predicciones válidas con respecto al reino metafísico “*invisible*”. Véase, por ejemplo Suhrawardī, *Opera II*: 13.
84. Ver *Šīrāzī, Šarḥ II*; *Ibn al-Khaṭīb, Rawdat al-ta’rif*, 2: 564ff.
85. Suhrawardī, *Opera I*: 70-4.
86. Se discuten múltiples etapas de la experiencia visionaria iluminista, y cada una de ellas se acompaña de una experiencia de un tipo especial de luz. Véase Suhrawardī “*Opera II*”: 252; *Opera I*: 108, 114.

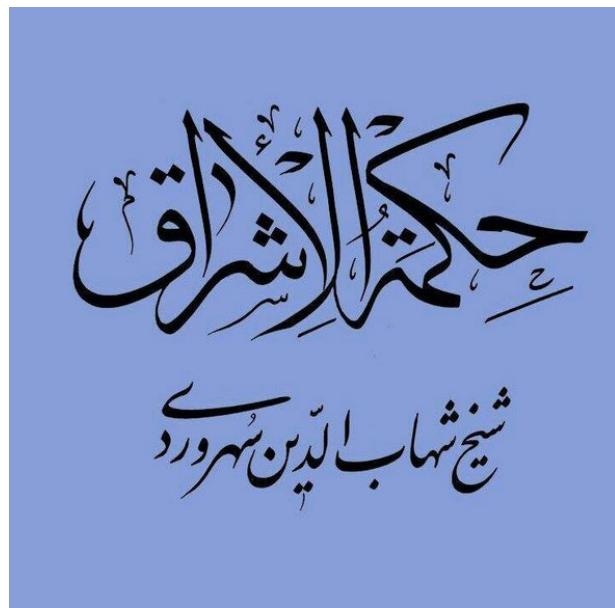
87. *Suhrawardī, Opera I*: 70.
88. *Ibídem. El sujeto autoconsciente debe compararse con “l’homme volant” o el hombre suspendido de Ibn Sīnā* (Peters, “Aristotle and the Arabs”: 173). *Ver también Rahman, “Avicenna’s Psychology”*: 8-20.
89. *Suhrawardī, Opera I*: 75. *Cf. 121.*
90. *Ibídem.*: 74, 88, 90.
91. *Suhrawardī, Opera II*: 73-4.
92. *Mušāhadah* indica un modo especial de cognición que permite al sujeto tener una comprensión inmediata y sin duración de la esencia del objeto. *Suhrawardī, Kalimat al-Taṣawwuf* (MS Teherán: Mağlis, Mağmū‘ah, 3071): 398. *Cf. 3 Mullā Ṣadrā, Ta’līqāt, Šarḥ II* 204 (notas al pie).
93. *Ver Philip Merlan, From Platonism to Neoplatonism*: 185. Este conocimiento tiene que ver con cosas “por encima del ser” y es llamado por Aristóteles *aghkinoia* (Merlan: 186). Generalmente se traduce como “intuición”, o “ingenio rápido”. *Cf. Aristóteles, Analíticos Posteriores*, 2.34.89b10ff. *cf. Nicomachean Ethics* 6.9.1142b-6ff. Plotino es considerado el más importante defensor griego de la intuición (e.g. Cairo, “The evolution of Theology in the Greek Philosophers” (Glasgow, 1923), 1: 220-1). *Cf. la distinción entre peitho y ananke (literalmente: persuasión versus necesidad lógica, por lo tanto, la distinción entre conocimiento discursivo e inmediato), in Plotino “Enneads”*, 5.3.6.
94. *Suhrawardī, Opera II*: 15. *Cf. Šīrāzī, “Šarḥ II”*: 40.8-41.5.
95. *Suhrawardī, Elucidaciones: Física*, fol. 64v; “Opera I”: 57, 440; “Opera II”: 109.
96. *E.g., Suhrawardī, Opera I*: 57: “al-ḥads al-ṣaḥīḥ yaḥkum bi-hādhā dūna ḥāḍgah ilā burhān”.
97. *Ver Aristóteles, Analíticos Posteriores*, 1.3.89b10-20. *Cf. Aristóteles, Nicomachean Ethics*, 6.9.1142b5-6. *Cf. Suhrawardī, Elucidaciones: Física*, fol. 69r; *Las Encrucijadas y las Conversaciones: Física*, fol. 201v.
98. *E.g., Suhrawardī, Elucidaciones: Física*, fol. 69r.
99. *E.g., Ibídem.*, fol. 65v, 69r.
100. *Ibídem.*
101. *Suhrawardī, “Opera II”*: 134.
102. *Ibídem.*: 139-41: “wa kullu wāhid yushāhid Nūr al-anwār”.
103. *Ibídem.*: 142-3.
104. *Ibídem.*: 142, 147-8, 175, 184-5.
105. *Ibídem.*: 139-40, 166-75, 185-6. *Las luces de manejo funcionan a nivel humano, como al-anwār al-insiyyah* (Opera II: 236).
106. *Ibídem.*: 201, 213-15.
107. *Ibídem.*: 122, 135-6, 197.
108. *Ibídem.*: 124.
109. *Ibídem.*: 121-4.
110. *Ibídem.*: 150.
111. *Ibídem.*: 141, 204-5. *Cf. ibídem.*: 13: “al-iṣrāqiyūn lā yantażim amruhūm dūna sawāniḥ nūriyyah.”
112. *Ibídem.*: 252.
113. *Ibídem.*: 156, 162.
114. *Ibídem.*: 252-4.
115. *Ibídem.*: 97.
116. *Ibídem.*: 98.
117. *Ibídem.*: 99.
118. *Ibídem.*: 100.
119. *Ibídem.*: 134.
120. *Ibídem.*: 150.
121. *Ibídem.*: 134-5. *Tanto la proximidad excesiva [ğurb]* como la distancia excesiva [bu’d] se consideran obstáculos que bloquean la actualización de la “visión”.

LA DEFINICIÓN DE LA LUZ (AL-NŪR) DE SUHRAWARDĪ E IBN ‘ARABĪ EN CERCANÍA CON EL SISTEMA POÉTICO DE JOSÉ LEZAMA LIMA

Karen Martínez García - Amílcar Aldama Cruz
Universidad de La Habana (Cuba)

Introducción

La imagen de la luz es un recurso cultural universal y metáfora vigente en toda la historia de la filosofía y la literatura, la cual en la particularidad insular del sistema poético elaborado por el poeta cubano José Lezama Lima (1910-1976) toma un lugar cimero dentro de lo que acuñó como los *reinos de la imagen* (como fusión de lo cosmológico y lo anémónico). La luz y lo luminoso (en las figuras del sol, el rayo, la lumbre, lo irradiante, el brillo, el haz de luz, el fuego, la estrella, el alba, el arrebol, el alumbramiento y lo relumbrante) como símbolos de la hipóstasis de lo puro, lo elevado y lo misterioso son visibles en toda la obra de Lezama Lima, y correlativos a conceptos de su acuñación como el “espacio gnóstico americano”, la “teleología insular” y la “vivencia oblicua”. Dicha imagen de la luz en el poeta cubano, como hombre de gran erudición, posee múltiples ejes de referencia que van desde la tradición filosófico-religiosa occidental hasta la oriental. Lezama como católico de gran rasgo joánico, tiene una influencia directa del sentido salvífico de la luz (*fōs*) en el Evangelio de Juan (término usado veintitrés veces en este evangelio), además de San Buenaventura con su idea de “la luz limpia que ilumina, perfecciona y fortifica” y de San Agustín con su teoría de la iluminación, en la cual Dios es “luz inteligible” (*intelligibilis lux*). Pero también sobre este tema el poeta cubano tiene contacto con



tradiciones como el hinduismo, el taoísmo, el budismo, el hermetismo alejandrino, el judaísmo cabalístico y el misticismo islámico. Toda esta amalgama de influencias entrará en el sistema poético lezamiano. Sobre estas múltiples vías de influjo que conforma la poética de Lezama, el poeta y crítico literario cubano Virgilio López Lemus expresará:

Todo ello se interrelaciona en la concepción poética que crea el cubano, cimentada por una cultura que iba siendo enorme, de ensortijada erudición, de increíble vastedad, y con inauditas asociaciones que van de China al antiguo Egipto, pasando por el material libresco más variado y heterogéneo que en su contradictria ligazón ofrece esa obra monumental que es la poesía lezamiana. Él mismo se refirió a las influencias y dejó dicho que cuando ellas son múltiples y universales, ya dejan de serlo. (2020, pp. 203-204)

El realizar una pesquisa sobre las fuentes e improntas de la imagen de la luz en Lezama ya podría de principio ser un empeño inútil, pues no existiría influencia al haber un marco amplio de referencias. Pero como dirá la investigadora cubana Ivette Fuentes de la Paz (1953- 2024), la preeminencia del paradigma de la luz, como conocimiento eidético en el “sistema poético del mundo”¹ de José Lezama Lima, impulsa a la revisitación de este tema desde nuevas aristas filosóficas (2015, p. 7).

1. Para el investigador de la obra lezamiana Virgilio López Lemus, la imagen de la luz en Lezama Lima no conforma una eidética o una centralidad de la idea de la luz como poética, sino que es un tema (y a veces un condicionante del poema) dentro de un grupo de temas recurrentes, los cuales pueden tener proveniencia de los entornos griegos, egipcios, mediterráneos en sentido general o de ámbitos como el católico y otras culturas. Además del tema de la luz están temas como la realidad como imagen, o la imagen como realidad-otra, lo cubano, el Eros, los cinco sentidos en acción, la visión metafísica, teológica o meta-poética, la temporalidad en fuga, la corporalidad, el ser, el hombre, la nostalgia, el sueño y el ensueño, (Lemus, 2020, p. 266).

Pero para considerar filosóficamente esta presencia de la luz en el sistema lezamiano habría que abordar indiscutiblemente a dos figuras que se imponen como fuerte impronta en el poeta habanero, estas son José Martí (1853-1895) y María Zambrano (1904-1991). Ambos, en su influencia, podrían haber dado a Lezama un concepto de la luz permeado de la simbología de la mística islámica presentes en la poesía espiritual persa, la filosofía iluminativa (*ḥikma al-iṣrāq*) y la mística sapiencial teórica (*'irfān naẓarī*). Por un lado, José Martí tuvo un acercamiento, por influjo del filósofo norteamericano Ralph Waldo Emerson (1803-1882), a la obra de poetas persas como Ḥakīm Ferdoūsī (m. 1020), 'Umar Ibn al-Hayyam (1048-1131), Ǧalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (1207-1273), Sa'adī Šīrāzī (1210-1292) y Ḥāfez Šīrāzī (1325-1390), los cuales dieron al símbolo de la luz (*nūr*) un concepto de profundidad ontológica (A. Cruz, 2024). Por otro lado, María Zambrano al ser discípula del islamólogo francés Louis Massignon (1883-1962) junto al también islamólogo e iranólogo Henry Corbin (1903-1978), tuvo un conocimiento, directo o indirectamente, de las doctrinas mística-filosófica sobre la luz de Manṣūr al-Ḥallāq (858-922), Suhrawardī (1154-1191) e Ibn 'Arabī (1165-1240). Lezama daría un sentido especial al símbolo de la luz, en gran medida por su estudio de la obra martiana, así como por su amistad (cultivada desde una tarde de octubre de 1936 en la “Isla de Luz”) y lectura de la obra de Zambrano, sobre todo de su texto *El Hombre y lo divino*.

Sobre la influencia mutua entre Lezama y Zambrano (con mediaciones como las del misticismo islámico y el pensamiento martiano) se han realizado estudios de peso como la obra en cuatro volúmenes *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano* (2008) del español Jesús Moreno Sanz, en la cual se aborda la importancia en ambos de la imagen de la luz o, como llamaría Zambrano, “la religión de la luz” (2008, Vol.

I, p. 44). De igual modo en las obras *Noche insular, jardines invisibles. El concepto de la luz en la obra de José Lezama Lima: un paradigma filosófico de su cosmología* (2015) y *José Lezama y la tradición cosmogónica de la luz* (2018) de Ivette Fuentes de la Paz, además de trazarse una relación de la imagen de la luz en Lezama con las de Martí, Zambrano y las que llama “teorías lumínicas del sufismo” (2015, p. 71), aborda a su vez como en Lezama Lima se ofrece una “cosmología de consonancias filosóficas” bajo la relación de la luz con todo lo creado, con la Belleza y con el Bien ontológico del ser humano, lográndose un “fuerte enlace con una tradición teórica de corrientes lumínicas, de sustrato filosófico” (2018). En otra obra anterior de la misma investigadora, *José Lezama Lima, hacia una mística poética* (2010), se examina como Lezama, por medio de “puentes cordiales” por donde transita el rango de lo “lumínico”, establece una vía iluminativa de la poesía frente a la vía intelectiva que vuelve a ser camino hacia el conocimiento y que procura, en la poética lezamiana, la idea de una “mística poética” (2010).¹ Por tanto, esta “tradición cosmogónica de la luz” que siguió el poeta, así como la “mística poética” creada en su sistema, por medio de la vía lumínica, podrían haber entrado en relación con sistemas místico-filosófico de la tradición iluminativa islámica.

Si bien estudios como los de Ivette Fuentes de la Paz y Jesús Moreno Sanz realizan un análisis de esta correlación expuesta, no se conoce un estudio que, teniendo una lectura filológica- hermenéutica sobre las fuentes en

árabe y en persa de las obras de los místicos y filósofos islámico, trace la definición del concepto ontológico de la luz (*al-nūr*) desarrolladas en las mismas con la imagen de la luz del sistema poético de José Lezama Lima. Por ejemplo, el acercamiento de Ivette Fuentes a las “teorías lumínicas del sufismo” se realiza brevemente (2015, p-p. 71-78) por mediación de las obras de islamólogos como Louis Massignon, Henry Corbin y William C. Chittick, que de un menor o mayor modo tributan a un discurso con sesgo orientalista. Además, al utilizarse la categoría “sufismo” dejaría fuera a otras escuelas islámicas con la misma tradición lumínica, por lo que el filósofo Šihāb ad-Dīn Yahya as-Suhrawardī (el cual ha utilizado la autora en estas páginas) no podría entrar por no ser propiamente *sūfī*, sino es que se le confunde con Abū n-Najīb ‘Abd-al-Qādir as-Suhrawardī (1097 - 1168) y su sobrino ‘Umar Suhrawardī (1145 – 1234), fundadores de la tariqa sufi (anti-filosófica) *Suhrawardiyya*. No obstante, dichos estudios de Ivette Fuentes de la Paz y Jesús Moreno Sanz son fundamentales para este tema, por lo que tendrán mucha cercanía como antecedentes en el presente texto, que tendrá como fin el explorar con mayor profundidad el nexo entre la mística islámica y el sistema lezamiano en función a la definición de la imagen de la luz.

Este trabajo tomará dos corrientes del pensamiento islámico, estas son la filosofía iluminativa (*hikma al-išrāq*) y la mística sapiencial teórica (*‘irfān nazarī*). Estas escuelas son encarnadas en las figuras de sus fundadores, el filósofo persa Suhrawardī y el místico murciano Ibn ‘Arabī, llamado por Ivette Fuentes “el más influyente de los filósofos y místicos islámicos en el pensamiento poético de José Lezama Lima” (2015, 71). Estos desarrollaron sendos conceptos ontológicos sobre la luz que fueron sistematizados por sus respectivos seguidores. En cada caso se analizará el léxico técnico sobre la categoría *al-nūr* (النور) dentro de

1. Existen otros excelentes estudios en esta dirección del *corpus* del sistema poético lezamiano, donde caben destacar los de Lourdes Rensoli, Virgilio López Lemus, Jorge Luis Arcos, Iván González Cruz, Margarita Mateo Palmer, Alvina Camacho-Gingerich, Ómar Vargas y Daniela Evangelina Chazarreta. Estos estudios ahondan en las lecturas de Lezama en diversas tradiciones de pensamiento como el orfismo, gnosticismo, hermetismo, la mística cristiana entre otras.

sus textos emblemáticos, díganse las obras: *Ḥikmat al-iṣrāq* (*La filosofía iluminativa*), *Fī haqīqat al-īsq* (*Sobre la realidad del amor*) y *Hayākil al-Nūr* (*Los templos de la Luz*) de Suhrawardī, y *al-Futūḥāt al-makīyat* (*Las iluminaciones mecanas*) y *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*Los engarces de la sabiduría*) de Ibn ‘Arabī. En cuanto a la obra de Lezama se les dará peso al análisis de sus ensayos contemplados en *La cantidad hechizada* (1970), el texto poético *Enemigo rumor* (1941) y sus *Diarios* (1939-1949).

Dentro de un marco abierto, el siguiente texto aspira hallar otro punto de diálogo entre la tradición filosófica islámica y la tradición filosófica-literaria de América Latina, intentando aliviar la situación de “cierta extrañeza” que provoca los estudios sobre filosofía islámica en el espacio académico de nuestro contexto.

La definición de la luz (*al-nūr*) en filosofía iluminativa y la mística sapiencial teórica

Para adentrarse en la definición de la imagen de la luz en el ámbito del pensamiento ontológico islámico ha de acudirse en un primer momento a un análisis lexicográfico del término en árabe. El vocablo árabe *al-nūr* (النور) tiene una fuerte presencia en la literatura teológica, filosófica, mística y hermenéutica del contexto islámico. Uno de los versículos coránicos de mayor cantidad de comentarios por místicos y filósofos, como ‘Abū Ḥāmid Ḥazālī (1057- 1111), ‘Ayn al-Quzāt Hamadānī (1098-1131) y Mullā Ṣadrā (1571-1636), es la *sūrat al-Nūr* - aleya 35, la cual presenta una de las expresiones de mayor contenido exegético místico en el Corán: “luz sobre luz”- “nūrun ‘alaīt nūr” (نور على نور). De aquí se darán imágenes de amplio uso en la literatura espiritual islámica como *Maṣkā al-Anwār* (مشكاة الأنوار) o “Tabernáculo de las luces”. En el contexto de la traducción al árabe de la filosófica griega, el término τό φῶς se tradujo al vocablo *al-nūr*; tal como ocurrió

en el texto *Uṭūlūgīyā* (paráfrasis continua de las ocho secciones de los últimos tres libros de las *Enéadas*), donde Ibn Nā‘īma al-Ḥimṣī lo traduce así para la expresión neoplatónica “*huwa nūr al- ‘anwār*” (هو نور الأنوار) o “Él es luz de luces”. De la raíz trilítera de *al-nūr* (*n-w-r*) provienen términos como iluminación o *ināra* (إنارة), faro - minarete o *manāra* (منارة), y fuego, infierno o *nār* (نار). Dicha raíz semítica deriva del término *nuhrā* (奴حراء) en arameo (*nuhrā* – نورا – en la forma siriaca), el cual refiere tanto a luz, luminancia, resplandor y brillo, como a ilustración, instrucción y comentario textual.¹ Esta será la “imagen posible” de *al-nūr*, un enlace entre los actos de iluminación e ilustración, la unión del ser y el saber.

Otro término afín es *iṣrāq* (إسراف), procedente de la raíz trilítera *š-r-q*, que refiere a la “iluminación”, a lo “oriental” y lo “auroral”.² De este término se desprenderá el nombre de la escuela filosófico- espiritual “*hikma iṣrāqiyā*” (filosofía iluminativa), fundada por el persa Šihāb ad-Dīn Yahya as-Suhrawardī, más conocido como *Šāīḥ al-‘Iṣrāq* (el Maestro Iluminado), figura clave de la filosofía islámica post-aviceniana. El término *‘iṣrāq* es el usado en el título de la gran obra de Suhrawardī concluida en 1186, *Kitāb Ḥikma al-‘iṣrāq*, donde expondrá su sistema inmanente de las luces, que desde la perspectiva poética de Lezama sería una de las vías lumínicas dentro de tradición cosmogónica de la luz.

Suhrawardī introduce el término “lo iluminativo” (*al-iṣrāqiyūn*), posteriormente

1. El término siriaco *nuhrā* como sustantivo singular (su plural *nuhrē* – نورا –) derivan la forma *nuhhārā* (نورا) que remite tanto a iluminación (luz, resplandor, brillo, luminosidad, luminiscencia, refulgencia, luz viva, aura, lustre) como a instrucción y comentario textual. (Sokoloff, p. 2009).

2. De la misma raíz trilítera *š-r-q* se dan los términos: *šurūq* (شروع) salida (del sol), creciente, naciente, alba, alborada, crepúsculo matutino, primeras luces, albor. *Maṣriq* (شرق) y *maṣriqiyā* (شرقية) que refiere al este del mundo islámico (es decir, Ḥurāṣān) y *maṣriqī* (شرقى), oriental.

adoptado por comentaristas y doxógrafos para describir a los pensadores cuya posición filosófica y método se distancian de los peripatéticos (*al-maššā'ūn*) de línea aviceniana. Dentro de esta escuela del *hikma iṣrāqiyā* se encuentran los filósofos 'Izza al-Dawla Ibn Kammūna (m. 1284), Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī (m. 1288), Quṭb al- Dīn Šīrāzī (1236- 1311), Šams al-Dīn Samarqandī (m. 1322), Ğalāl al-Dīn al-Dawwānī (1427-1501) y Mañṣūr Daštakī Šīrāzī (m. 1542).

Este sistema inmanente se basará en una onto-epistemología de la luz, heredera del pensamiento iraní pre-islámico (llamado como *hikma fahlawī*), pero sistematizado dentro del marco doctrinal islámico (teológico-filosófico). El término *nūr* (luz) en Suhrawardī definirá al concepto de “Ser” o “Existencia” (*wuğūd*), más allá de su sobreconceptualidad como un mero atributo, ya que la luz es plenamente la manifestación (*zuhūr*) de la Realidad (*haqq*). Así lo expresa *Šāhīt al-’Iṣrāq*:

La luz (*nūr*) es lo manifiesto en la realidad misma, manifestada para otros por su esencia y ella [la luz] es más manifiesta en sí misma que todo para que sea manifiesto algo fuera [de la esencia] en su realidad. (*Kitāb Ḥikma al-’Iṣrāq*, II , p. 113)

أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظہر لغيره بذاته
و هو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظہور زائداً
على حقيقته.

De aquí Suhrawardī adopta una “estructura piramidal de niveles manifiestos de seres de luz” relacionados bajo una modulación inmanente, desde la Luz de las luces (*al-nūr al-anwār*) hasta el mundo sublunar. El filósofo apela a dos principios (peripatéticos) para sostener la existencia de una primera causa necesaria, la Luz de las Luces, y todas las clases básicas de seres: luz (*al-nūr*) y obscuridad (*al-żulma*), sustancia (*al-ğawhar*) y estado (*al-hāl*), seres independientes y dependientes (A. Cruz, 2023, p. 65).

La otra escuela de pensamiento espiritual islámico que da una gran importancia a una definición ontológica del término *al-nūr* es la llamada mística sapiencial teórica (*’irfān naṣārī*). El término *’irfān* (عرفان) a menudo se traduce erróneamente como “gnosis”, pero esta palabra expresa el sentido de “sapiencia”, refiriéndose a un enfoque más activo y metódico que el simple conocimiento (*ma’rifā*).¹ Por lo tanto, *’irfān naṣārī* significará “sapiencia teórica”, siendo un término de probable acuñación por parte de un seguidor de la escuela de Ibn ‘Arabī, el Sayyid Ḥaydar Āmolī (1319-1385) en su texto *Ǧāmi‘ al-asrār wa manba‘ al-anwār*. Esta designación es la que más encierra el sentido del dominio ontológico al que hace referencia. Además de ello, el término *’irfān naṣārī* describe directamente a la escuela de Ibn ‘Arabī, la cual es llamada también como “akbarí” (*akbariyya*) en referencia al título honorífico de Ibn ‘Arabī como *Šayh al-’Akbar* (el Gran Maestro). La obra de Ibn ‘Arabī y su escuela supone una drástica reorientación del pensamiento tradicional islámico, y a ello debió en gran medida la conformación de una terminología particular en la cual se plasmó su compleja ontología, evidenciada en su monumental obra *al-Futūhāt al-makīyat* (*Las iluminaciones – o aperturas - mecanas*). Dentro de esta escuela se encuentra Sadr al Dīn Qunawī, (1207 - 1274), Mu’ayyid al-Dīn Maḥmūd Yandī (m. 1292), Sa‘īd al-Dīn Farġānī (1231-1300), Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Razzāq al-Kāšānī (1252 - 1335), Muḥammad Dāwūd al-Qayṣarī (1260 - 1350), Abdul Karīm al-Ğīlī (1365 - 1424), Sa‘īn al-Dīn ‘Alī ibn Turkīh Ḥisfahānī (m. 1427) y ‘Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ğāmī (1414 - 1492). El término *al-nūr* posee diversos sentidos en

1. El término sapiencia, del latín *sapientia*, refiere a buen gusto, buen juicio, discernimiento, inteligencia y sabiduría. De ella deriva el término *sapiens* como “sensato; astuto, conocedor, discreto”; también “bien informado sobre el verdadero valor de las cosas” como el griego *sophos*. Antiguamente, a veces se refería especialmente a “gusto inteligente.”

la perspectiva de Ibn 'Arabī y su escuela. En un primer significado representa al principio de creación, o el principio de manifestación de los entes existentes (*al- ta 'ayyunāt*). Así lo define Šayh al-'Akbar:

El principio de la creación y la manifestación (*Mabdā al- ḥalq wa-l- zuhūr*) - la luz del Ser (*nūr al-wuġūd*) ... y Dios Todopoderoso nos extrajo de las tinieblas de la nada a la luz del Ser, para que fuéramos luz, con el permiso de nuestro Señor. (Ibn 'Arabī, *Al-Futūhāt al-Makkiyya*, Vol. III, p. 412).

مبداً الخلق والظهور - نور الوجود . . . وَاللَّهُ تَعَالَى أَخْرَجَنَا مِنْ ظُلْمَةِ الْعَدْمِ ، إِلَى نُورِ الْوَجُودِ ، فَكَانَ نُورًا ، بِإِذْنِ رَبِّنَا .

En un segundo sentido *al-nūr* refiere al principio de percepción o intelecto impregnado (*al- sārī*) en el ser (*al-wuġūd*). Nuevamente define Ibn 'Arabī:

El principio de la percepción intelectual (*Mabdā idrāk*) - la luz de la presencia (*nūr al-šuhūd*), la luz de la creencia (*nūr al- īmān*), pero con el nombre “la luz” se hizo inherente la percepción intelectual, y esta sombra (*zill*) se extendió sobre los entes de contingencia en la forma de lo invisible (*al-ġā'ib*) y lo incógnito (*al-maġhūl*). (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, p. 102)

مبداً الإدراك - نور الشهود، نور الإيمان ولكن باسم «النور» وقع الإدراك، وأمتد هذا الظل على أعيان المكبات في صورة الغيب والجهول.

En estas definiciones del término *nūr* de las escuelas de Suhrawardī e Ibn 'Arabī prevalece el elemento de la manifestación (*zuhūr*) de la Realidad (*haqq*) constatable únicamente por medio de la presencia (*al- šuhūd*), un modo de acceso al saber de esa realidad que no se corresponde con el mero entendimiento. Para Lezama Lima esa presencia estaba en la poesía y sus “rangos de luz”, la cual no confluye con el simple acto de entendimiento. El 2 de noviembre 1939, Lezama escribiría en su Diario:

Dios mío, el entendimiento entrando en los cuerpos. El entendimiento supliendo a la poesía, la comprensión regida tan solo por el pensamiento. Esa comprensión sería un limitado mundo gaseoso que envolvería al planeta, sin llegar nunca a la intuición amorosa que penetraría en su esencia, como el rayo de luz impulsado por su propio destino. (2014, p. 18)

Para el poeta habanero, la creación por la luz es la encarnación de la sustancia poética, y, por ende, de la imagen que deviene del esplendor de un reino de primacía (Fuente de Paz, 2015, 361). Pero la sustancia poética permanece escondida, aún no visibles, aguardando un rayo de luz gestor o la luz de la presencia (*nūr al- šuhūd*). En Lezama existe una visión de anábasis y catábasis lumínica, de sentido neoplatónico y de fuerte presencia en la tradición del *hikma al-išrāq* y del *īrfān naẓarī*. En las mismas se procura un punto superior, en el caso del *hikma al-išrāq* es la Luz de luces (*al-nūr al-anwār* - النور - الأنواع); para el *īrfān naẓarī* será el Ser (*al-wuġūd* - الوجود - البوة) como Identidad Oculta o no manifiesta (*al-huwyyat al-ġaybiyya* - البوة - الغيبة). En ambos casos el punto inferior se da en el espacio de débil manifestación, aquel de mayor obscuridad o mayor densidad en los velos de ocultación. Lezama en su “Introducción a los vasos órficos” contempla esa “luz ascensional” y descendente del siguiente modo:

¿Qué reino en la penetración nos regala la luz? [...] que unas veces asciende con la plenitud del día, y otras desciende, en sus permanentes y acompañados pasos por las moradas subterráneas” (1974, p. 69)

Más adelante se retomará esta jerarquía o niveles luz y manifestaciones desarrolladas por las dos escuelas ontológicas islámicas, en correlación a la definición de los rangos de luz de la poética de Lezama.

José Martí y Lezama Lima: luz y poesía persa

Es conveniente acudir, a modo de mediación, a algunas fuentes que pudieron ser fundamentales para Lezama en su concepción de la imagen de la luz, desde una perspectiva de la espiritualidad islámica. En este caso es incuestionable la influencia que ejerció María Zambrano bajo esta óptica, un tema muy bien reseñado en los artículos “Amistad verdadera: José Lezama Lima, María Zambrano” (2022) de Ivette Fuente de la Paz y “Maria Zambrano et la mystique iranienne” (2014) de Chiara Zamboni. La filósofa malagueña contaba como su último gran maestro había sido el islamólogo francés Louis Massignon, el mismo que reveló en 1927 a Henry Corbin, en forma de un regalo, la obra de Suhrawardī *Kitāb Ḥikma al-īṣrāq* en una edición litografiada en Teherán. Lezama en *La cantidad hechizada*, con toda seguridad gracias a Zambrano, hace una cita de Louis Massignon en relación a una historia del poeta místico Manṣūr al-Hallāğ sobre el crepúsculo y el sonido de la flauta (1974, 140). Esto evidencia la lectura de Lezama del poeta de Bagdad, el cual dijera en su *al-Tawāṣīn*: “La luz de la llama es el conocimiento de la Realidad, su calor es la Realidad de las realidades (*Haqīqat al-ḥaqā’iq*), y la Unión con ella es la Realidad de la realidad” (2006, p. 176).¹

Sin embargo, puede buscarse otra fuente para Lezama de esa lumínica espiritualidad islámica, y esta pudiera encontrarse sorprendentemente en otro gran cubano, José Martí. Para Lezama Lima, así también para el grupo de poetas de la revista *Orígenes* (1944-1956), Martí más que una influencia era una esencia. En esa esencia martiana asumida por Lezama se encuentra también la imagen de la luz. Lezama Lima ha ubicado a Martí

dentro de la tradición poética cubana de “lo lumínico”, sobre lo cual comentó:

Nadie se ha apoderado de la madrugada con más brío que José Martí: la gloria del horizonte prende de un aliento el sol. La gloria del horizonte, una expresión donde lo cenital y lo enigmático juegan sus equivalencias. Esa gloria, que no se sabe qué es, se estira en el surco de un aliento, dice Martí, y se lleva la mañana al galope. En ese trance del raptor nos regala por añadidura la evocación de los primeros cultos del fuego, sus primigenias obtenciones por el calor acumulado. Prender el fuego lo equipara Martí con obtener el sol. (1974, p. 187)

Este aspecto lumínico en Martí está marcado por una mirada de integración plena con la Naturaleza, al modo del trascendentalismo del filósofo Ralph Waldo Emerson. Fuentes de la Paz expresa que el panteísmo y la particularidad poético-metafísica del pensamiento martiano, sustantiva una visión de la poesía enlazada a los arcanos de su propio yo. A decir de la investigadora cubana, la exaltación animista e irracionalista del pensamiento poético martiano determina la apropiación de todo elemento intuitivo y abismal, como trasfondo espiritual de su pensamiento como elementos que delinean sus concepciones poéticas (2015, p. 198). Martí concebía un ordenamiento vertical de la realidad universal y una comunidad de esencia entre todos los seres, emanados de un mismo principio, un pensamiento que se inscribe en visión del mundo dentro de la filosofía idealista de raigambre neoplatónica (Morales, 1994, p. 37), tanto trascendentalista como también dentro de la filosofía iluminativa (*ḥikma al-īṣrāq*) y la mística sapiencial teórica (*īrfān naẓarī*). Dicha concepción en Martí tiene como eje principal la devoción que sintió por el pensamiento trascendentalista de Emerson, el cual estudió con profundidad como lo

1. Esa Unión en la luz, es relativo a lo que en el misticismo islámico es llamado *fanā'* (فَنَاء) o aniquilación en el Todo, lo que Zambrano llamaría “el suicidio en la Luz”.

muestra sus anotaciones y citas del filósofo norteamericano en sus cuadernos. A Emerson está dedicado, a raíz de su fallecimiento (27 de abril 1882), uno de los más hermosos y espirituales escritos en prosa de Martí, realizado el 19 de mayo de 1882, trece años antes de su propia muerte. Dicho texto deja en evidencia dicha veneración con un estilo poético lleno de referencias presentes en la tradición lumínica:

Emerson no discute: establece. Lo que le enseña la naturaleza le parece preferible a lo que le enseña el hombre. Para él un árbol sabe más que un libro; y una estrella enseña más que una universidad; y una hacienda es un evangelio; y un niño de la hacienda está más cerca de la verdad universal que un anticuario. Para él no hay cirios como los astros, ni altares como los montes, ni predicadores como las noches palpitantes y profundas. Emociones angélicas le llenan si ve desnudarse de entre sus velos, rubia y alegre, la mañana. Se siente más poderoso que monarca asirio o Rey de Persia, cuando asiste a una puesta de sol, o a un alba riente. (“Emerson”, Obras Completas, Vol. XIII, p. 22).

Esta poética de la naturaleza de la luz es una parte fundamental en la tradición antigua persa, donde el término luz en avéstico (*x'arənah*) y pahleví (*xwarrāh*) [*roaxshana* y *rošnīh*] remite a los mitos solares iranios y a los conceptos de fortuna, dignidad, resplandecencia, majestad, fuerza, bondad, gloria y naturaleza luminosa superior. Esta definición de la luz iranía entró en la poesía espiritual persa del período islámico de la mano de autores como Ḥakīm Ferdoūsī, ʻUmar Ibn al-Ḥayyam, Ǧalāl al-Dīn Muhammad Rūmī, Saʻadī Šīrāzī y Ḥāfez Šīrāzī.

José Martí, como hombre de universal cultura, tuvo una fuerte lectura de los poetas persas. A ello debió la impronta de Ralph Waldo Emerson, el cual no solo colocó el

pensamiento de los poetas persa en su visión trascendentalista, sino que tradujo al inglés más de setecientas líneas de verso persa por medio de las traducciones del persa al alemán del orientalista Joseph von Hammer-Purgstall (1774- 1856), e intentó imitar en su propia poesía las líneas y las identidades de los poetas persas desde la compresión que Emerson sostenía del platonismo y neoplatonismo (Sedarat, 2019, p. 15).

Esta marca de Emerson en el cubano se puede constatar en sus *Cuadernos de apuntes* (Obras Completas, Vol. XXI), donde Martí registra una traducción al inglés del poeta persa Ḥāfez Šīrāzī:

“Y en la poesía persa, Hafiz: “Ah, could I hide me in my song. To kiss thy lips from which it flows?” (1991, p. 396).

Esta traducción la toma Martí del texto de Ralph Waldo Emerson *Persian Poetry*, donde aparece la misma traducción, probablemente propia del alemán al inglés, de Ḥāfez:

“His ingenuity never sleeps: - Ah, could I hide me in my song. To kiss thy lips from which it flows?” (1917, p. 260).

Esta pasión por la poesía persa en Martí es visible en su literatura de apuntes y fragmentos, donde se hacen se mención de varios bardos iranios. En las anotaciones alude al gran poeta y matemático persa ʻUmar Ibn al-Ḥayyam y al estilo poético persa del *rubā’iyāt* (رباعيات):

Qué hay hoy que no haya dicho Lucrecio en latín, Khaiyam en persa. (1992, p.152)

Le Ruba-iyat de Omar Khaiyam -¡Oh erudición! - De Persia -(1991, p. 222)

Es curioso ver en el martiano Lezama esta misma huella de los persas al-Ḥayyam y Ḥāfez. En su conferencia *El romanticismo* (1966) menciona a estos dos poetas:

Hay que subrayar que la más grande de todas estas figuras, Goethe, fue tan clásico como romántico,

asimiló las más diversas influencias: Winckelmann, Lessing, Herder, Shakespeare, el poeta persa Hafiz, Omar Kayam. (2014, p. 140)

Pero para indagar en Martí su nexo con la tradición lumínica de la espiritualidad islámica se debe acudir a sus fragmentos de notas, donde confiesa cuáles son sus tres lecturas fundacionales:

Viví unos días en pleno paraíso: me parecía que bebía, como me ha parecido luego leyendo a Homero; y el Schab-Named y el Popol-Vuh – la leche de la vida. (1992, Vol. XXII, p. 285)

Martí menciona al *Schab-Named* o *Šāhnāmeh* (*Šāh* = Rey, *Nāmeh* = Libro, Crónica, شاهنامه), la gran obra del poeta Ḥakīm Ferdoūsī, que es el testimonio espiritual iraní en forma de un extenso poema épico que cuenta la historia de los reyes y héroes del antiguo Irán, desde el comienzo de los tiempos hasta la entrada del islam. Es posible que Martí haya leído la traducción de 1886 realizada por James Atkinson (1780-1852) del *Šāhnāmeh*, tal como lo hizo Emerson, el cual conoció la obra de Ferdoūsī por mediación de su amiga y escritora Margaret Fuller (1810 - 1850). La obra de Ferdoūsī tiene una fuerte impronta iluminativa, algo estudiado por el investigador iraní Bābak ʻĀlīhānī en su texto *Romūz-e ʻiṣrāqī Šāhnāmeh: Šarh-e ʻabyāt wa ḥall romūz-e dāstān-e Syāwahš* (2021), donde ha trabajado los símbolos iluministas (*ʻiṣrāqī*) en el *Šāhnāmeh*, por medio de un comentario a la historia de Siyavash (la saga XV del libro). Este investigador ha dado gran importancia a la simbología y pensamiento del *Hikma fahlawī* o sabiduría iranía antigua en la obra de Ferdoūsī, una sabiduría que es llamada también como *ʻiṣrāqīyun* o *hikma hosrawānī*,¹ la cual posteriormente tomaría

1. La sabiduría “josravani” o *hikma hosrawānī*, es un tipo de filosofía y el misticismo del antiguo Irán, cuyos pensadores se llaman sabios *hosrawānī* o *hosrawāniyyun* (خسروانیون). Los pensadores célebres del antiguo Irán y sus herederos en el período islámico

la escuela filosófica *ʼiṣrāqī*, siendo que textos antiguos iraníes como el *Mihr Yašt* (o *Mītrā Yašt*, uno de los más antiguos *Yašt* del *Avesta*) se considera una de las fuentes fundamentales para el texto *Hikmat al-ʼiṣrāq* de Suhrawardī (Ālīhānī, 2021, 76). Así expone Ferdoūsī su relación con este concepto de la luz (*nūr*):

“Viste al mundo de un traje de luz, el cual hace brillante la tierra oscura” (Hakīm Ferdoūsī *Šāhnāmeh*, Parte V, verso 5).

“زمین پوشد از نور پیراهنا شود تیره گیتی بدو روشنّا”

Una referencia importante sobre la luz en Ferdoūsī y Suhrawardī se encuentra en la figura de Mitra (Mihr - Merh- Mītrā), la divinidad solar iraní, es la representación de la “Luz de la Verdad” (el “*Sol Invictus*” latino), el cual en lengua pahlaví es llamado *Mihr-xwāršēd* o *ḥūršīd* (el Sol resplandeciente). Esto no representa una mitraización del pensamiento islámico en los dos autores, más bien es tomado como una metáfora de la manifestación de la luz bajo un nombre persa antiguo. En la obra de Hakīm Ferdoūsī hay amplias citas del sustantivo Mihr (مهر) ya sea con referencia a lo luminoso (el sol, la hoguera), lo temporal (*merh* como el séptimo mes del calendario solar persa) y al amor. En el siguiente verso de Ferdoūsī el término Mihr hace referencia al sol:

“El mismo destello de Mihr no se puede ocultar” (*Šāhnāmeh*, Parte X, verso 35).

همان تابش مهر نتوان نهفت

Aquí el término persa *tābeš* (تابش) refiere al destello, brillo, resplandor e irradiación solar de Mihr, el cual es totalmente

fueron conocidos por esta filosofía. El *hikma hosrawānī* fue posteriormente reconocida y revelada en la filosofía de la iluminación por Suhrawardī en relación con la filosofía islámica. La palabra “hosrawānī” significa “real” o “el que tiene buena fama” (Es el nombre de varios monarcas persas latinizados como Josro o Cosroes). Según Suhrawardī, los *hosrawāniyyun* eran místicos que expresaban las verdades después de comprenderlas a través del desvelamiento y la intuición, en el lenguaje de los secretos y bajo la apariencia de “luz y oscuridad”.

manifesto, en honda referencia al Mitra solar. La investigadora iraní Shekoufeh Mohammadī Shīrmahaleh menciona como en el ciclo de reyes y héroes del *Šāhnāmeh* existen paralelas similitudes con deidades de la religión mazdeísta. Esos son los casos de Firīdūn y de Kay Xusrow, éste último es el rey que cierra el ciclo heroico del *Šāhnāmeh* el cual en su descripción dentro del texto de Ferdousī sugiere similitudes entre él y el dios solar Mihr (Shīrmahaleh, 2019, 87). Otro investigador actual iraní, Mohsen Karmī, en su texto “Nemād šenāsī taṭbīqī-e rangihā-e dar andīshēh Šayh Iṣrāq wa dar šamāyyīl hāt-e mehrparastī” (2023) aborda un estudio de la semiótica comparada de los colores en el pensamiento de Suhrawardī o Šayh Iṣrāq en relación con la iconografía del culto solar mitraico, como la tauroctonía y su trasfondo astrológico. De este modo, analizará la simbología del color en el mitraísmo con respecto a la onto-epistemología de la luz en la filosofía iluminativa (*hikma al-iṣrāq*). Para Suhrawardī, Mihr - Mehr (میثرا - میهر) [o Mītrā - Mehr] (میثرا - میهر) [میثرا - میهر] (الجَزَد) y posee correlación con el amor o *al-iṣq* (العشق). El término *mihr* en el contexto *iṣrāqī* también denotará amistad, afecto, generosidad. Suhrawardī en su texto persa *Fī haqīqat al-iṣq* define a Mihr con relación al amor:

Esta sustancia (es decir, el intelecto) le dio atributos (...) uno es el autoconocimiento (...) de aquel atributo que pertenecía al autoconocimiento surgió el amor, al que nombró Mihr.

De aquel atributo que pertenecía al conocimiento de la Verdad Elevada surgió lo excelente, al que llamó bondad, y de aquel atributo que pertenecía al conocimiento de sí mismo surgió el amor, al que llamó Mihr. (Suhrawardī, *Fī haqīqat al-iṣq*, p. 268)

این گوهر (یعنی عقل) راسه صفت بخشید ... بکی شناخت خود ... از آن صفت که بشناخت خود تعلق داشت عشق پید آمد که انرا مهر خواند
از آن صفت که بشناخت حق تعالی تعلق داشت حسن پید آمد، که آن را نیکوبی خواند و از آن صفت که بشناخت خود تعلق داشت عشق پید آمد، که آن را مهر خواند.

Como se puede apreciar, Suhrawardī coloca a Mihr como un equivalente de la luz inmaterial (*al-nūr al-muğarrad*) referido al amor (*al-iṣq*) surgido del autoconocimiento de la Verdad (*haq*), que es el conocimiento del alma. Para Martí la Luz tendrá ese mismo carácter supremo inmaterial que tributa al amor (como esencia metafísica del universo), lo bueno, lo justo y lo heroico:

“No sé qué tiene la Luz, que llena el alma de afectos compasivos: se deshielan en el alma, a los primeros estremecimientos de calor, la fantasía, la bondad, el brío heroico.” (*Obras Completas*, Vol. X, p. 427)

Dentro de la poética martiana se dan permanentemente referencias a la imagen de lo solar y el alma. Un ejemplo de ello lo apreciamos en el “Poema XII” de *Versos sencillos*:

con el sol que era oro puro / y en el alma más de un sol. (*Obras Completas*, Vol. XVI, p. 85)

En este poema, como en otros de sus textos, las figuras del sol y el alma conforman ideal del “sol del alma”, la cual encarna una metáfora del conocimiento en José Martí, que Lezama Lima interpreta como una conjunción entre luz y fuego, como elementalidad iniciática de la naturaleza y donde, a decir del investigador norteamericano Ivan A. Schulman, “en su brillantez hay no sólo un elemento fortificador, sino también un luminoso tanto moral que invade el alma del hombre e infunde calor y armonía al ambiente” (1970, p. 152). Esta relación Luz – alma es una constante en la escritura de Martí, como se puede apreciar en los siguientes fragmentos:

- “Todo, o casi todo, se sabe ya de la luz de la tierra. ¿Y quién sabe algo nuevo de la luz del alma?” (“Publ. en *La Opinión Nacional de Caracas*”, junio 2 de 1882)
- “Cuando hay luz en el alma, hay en los labios escasez. Lo grande absorbe, cuando lo grande está replegado en nuestro germen, las palabras son impotentes y mezquinas.” (*Obras Completas*, Vol. VI, p. 248)
- ¡Ay del que no tiene un poco de luz en su alma! (*Obras Completas*, Vol. V, p. 435)
- “Grande es asir la luz, pero de modo que encienda el alma.” (“La exhibición de pintura del ruso Vereschagin”, en *La Nación de Buenos Aires*, marzo 3 de 1889)

Volviendo a la figura lumínica del Mihr iraní, en el contexto greco-romano antiguo se asimiló esta deidad dentro de los llamados “los Misterios de Mitra”, que consagraron la fórmula de advocación a Mitra como “*Deus Sol Invictus*”, el cual ha jugado un rol importante dentro de la cultura religiosa e iconográfica occidental. Esto es visible en la iconografía de la masonería y del republicanismo moderno, donde la deidad mistérica solar es representada por medio de los emblemas del gorro frigio, el sol naciente y los rayos solares (ejemplo de ello están en los escudos y banderas de América Latina en sus conformaciones en repúblicas).

Es altamente conocido la filiación masónica de Martí, una filiación presente en toda su labor independentista contra la metrópolis española, por lo que lo luminoso mitraico podría ser una corriente subterránea para la concepción de la luz en el pensamiento y poética martiana, así también para una posible conformación de la imagen de la luz en Lezama Lima como hipóstasis de lo misterioso, lo expresa en su novela *Oppiano Licario*: “Sitió por primera vez que la luz era lo que completaba, el misterio revelado de la composición universal.”(1977); así también en *Analecta del reloj*: “Es necesario volver, mejor intensificar, a la luz misteriosa, la claridad que se desespera. Allí concurren muchas cosas diferentes,

homogéneas, bruscas, silenciosas” (González Cruz, 2000, p. 284).

La definición en Lezama, la filosofía iluminativa y la mística sapiencial teórica

Puede que el poema “Ah, que tú escapes”, de *Enemigo rumor* (1941), sea uno de los más sido leído y citado de la vasta obra de José Lezama Lima.¹ De igual modo la frase lezamiana “definir es cenizar” ha sido referida en múltiples espacios dedicados a la poética del autor, en ambos casos sus reiteradas citas se han convertido casi en un tópico. Aun así, en cuanto al poema exordio del primer capítulo (Filosofía del Clavel) de *Enemigo rumor* concurre la posibilidad de múltiples lecturas filosóficas, entre ellas la correspondiente a la filosofía y mística islámica. Para Lezama, como se ha visto, los referentes a la cultura espiritual islámica no le eran ajenos. En sus cuadernos de apuntes hay alusiones directas a nombres y lecturas de poetas místicos árabes y persas,² además que las menciones a la literatura persa y a pensadores islámicos son constatables en su obra literaria en general, ya sea en narrativa o ensayística. Por ello realizar una lectura o *śarḥ*, (comentario) desde la óptica de la filosofía iluminativa (*hikma al-iṣrāq*) y la mística sapiencial teórica (*īrfān naẓarī*) posee una coherencia, sobre todo teniendo en cuenta el posicionamiento filosófico de Lezama en el platonismo, neoplatonismo y el neotomismo, que nutren el pensamiento

1. Sobre este poema expresa el investigador Virgilio López Lemus: “Y esto es «Ah, que tú escapes», quizás el poema más difundido de Lezama, que he visto hasta en antologías de poesía de amor. En lenguaje de su poética, digase que en ese texto ha actuado el azar concurrente como ventana del *potens*, que logra la imagen que es el texto todo, aprehensión escrita de lo que el poeta puede captar y de lo que queda de esa captación, que a veces escapaba sin lograr «su definición mejor»” (2020, p. 200).

2. Lezama Lima, 2000, *La posibilidad infinita: Archivo de José Lezama Lima*. (introducción, transcripción y selección de Iván González Cruz)

su sistema poético del mundo. Dicha lectura podría enmarcarse igualmente en el sentido de definición que da el poema, tomado para ello siete versos del mismo:

Ah, que tú te escapes en el instante
en el que ya habías alcanzado tu definición
mejor.
Ah, mi amiga, que tú no quieras creer
las preguntas de esa estrella recién cortada
que va mojando sus puntas en otra estrella
enemiga
(...)
pues el viento, el viento graciosos,
se extiende como un gato para dejarse
definir. (2018, p. 13)

Para el escritor Arturo Arias estos versos fungían como fuga semántica que podían convertirse en una metáfora para definir la in-definible identidad poética de Lezama Lima (1997, p. 71). Observaciones como esta hacen permanencia en la perplejidad ante el estilo lezamiano, sin adentrarse más en su conformación metafísica y los vínculos con otras tradiciones de este tipo. El análisis desde una perspectiva filosófica islámica del poema precisa de un acercamiento al primer Diario de José Lezama Lima de 1939-1949, período que se circunscribe al poemario *Enemigo rumor*. Es interesante constatar como en la medianoche del 28 de mayo de 1940 Lezama escribiera una extática prosa referida al símbolo lumínico de la estrella, presente en los versos cuarto y quinto de *Ah, que tú escapes*. En el fragmento del Diario de este día escribe Lezama:

28 de mayo 1940 (medianoche).
Doliéndome el corazón. Estrella,
olvidáname. Yo pienso en ti de cuando
en cuando, con intervalos cada vez
más pronunciados. De noche los ojos
sobre las estrellas. Sueño en la [?] noche
que es de día y puedo tocar la
carne de las estrellas. Medianoche.
Frías, iguales cada una de las estrellas.
Cada una de las puntas de las estrellas
van golpeando mi cabeza, son golpes

leves, pero son suficientes para subir y bajar lentamente. Miro la estrella, mi pensamiento se hace inconcluso. Las miro a todas, tengo los párpados suavemente entornados, logro concluir mi pensamiento (...) Cuando logro olvidarlas, sigo descifrando, aconsejándole, estrella olvidéme (...). La estrella sirve para nutrirnos. (Lezama, Diarios, 2014, pp. 30-31).

Esta referencia lumínica estelar guarda una honda confluencia con la anécdota de María Zambrano la cual cuenta como a medianoche era despertada por el “rumor del lucero” y tenía que salir para contemplarlo. Lezama llamaba a esto “la vivencia oblicua”, la experiencia sincrónica entre la luz de la habitación del poeta con la luz de la constelación de Orión. En las siguientes anotaciones del diario se da una extensa observación, del 13 y 14 de julio de 1940, dedicada a Baruch Spinoza y su relación con el cartesianismo en su *Ética*. El día 14 escribió lo siguiente a partir de unas anotaciones previas en base la intención de Spinoza en convertir en un axioma de la Proposición VII, “pertenece a la naturaleza de la substancia existir” (*Ad naturam substantiae pertinet existere*), desde lo cual comenta:

(...) Pero cuando ya un tanto más liberado, intenta fijar su posición panteísta, “que la existencia de la substancia, lo mismo que su esencia, es una verdad eterna”, aun entonces, en lo que vemos insistiendo la influencia de Descartes, prefiere Spinoza dentro de ese panteísmo, una actitud clásica, pitagórica diríamos con precisión. Número de individuos, número mayor o menor y su existencia. Es un consuelo, y no una cobardía o un retroceso [¿en?] Spinoza, pues se apresura a añadirnos: “la definición expresa la naturaleza de la cosa definida y no número determinado de individuos.” En este sentido Spinoza elimina las características aristotélicas

de la definición, y la hace unirse con el axioma, al que hicimos referencia anteriormente. (Lezama, 2014, p. 31)

Las anotaciones del Diario en los meses de mayo y julio de 1940 nos dejan entrever una curiosa relación, temporal y de contenido, con el poema que se publicaría en 1941. En la anterior anotación Lezama analiza la concepción esencialista de la definición de Spinoza:

(...) la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa. (Spinoza, Baruch: EIIIp4dem).¹

Es justamente a partir de la observación sobre la noción de definición (*definitio*) en Spinoza donde se puede dar un análisis de la definición desde la perspectiva de la filosofía islámica. Esta mediación de Spinoza no es absurda en ningún sentido, ya que muchos investigadores orientalistas, como Salomon Munk (1803-1867), Harry Austryn Wolfson (1887-1974) y Henry Corbin, han señalado el trasfondo de filosofía islámica que existe en el pensamiento spinocista. Según el filósofo y traductor de la *Ética* al idioma persa, Muhsin Jahāngīrī (1929 -2019), a través de la obra de Maimónides *Guía de los Perplejos* (originalmente en árabe como *Dalālat al-hā'irīn*) y también por medio de Santo Tomás de Aquino (uno de los filósofos de cabecera de Lezama), Spinoza conoció el pensamiento de al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicena), al-Ġazālī e Ibn Rušd (Averroes). Jahāngīrī comparó, para su traducción, términos dentro de la filosofía de Spinoza con los del *kalām* o teología islámica, por ejemplo, en la *Ética* (EIIp3esc)

² Jahāngīrī observa que este es totalmente consistente con la doctrina teológica ocasionalista *'aš'ariyya*, señalando que

“muy probablemente Spinoza lo haya leído y tomado de la *Guía de los Perplejos*” (Mirzaei, 2021, 7), un planteamiento que también está en Harry Austryn Wolfson (1983, 121). Por otro lado, diversos filósofos del contexto islámico, como los filósofos persas Mullā ‘Abdullāh-i Zanjānī (1891-1941) y Abul Ḥassan-i Šā'arānī (1902-1973), consideraron a Spinoza como a un filósofo sufí, cuyas ideas “panteísticas” son comparables a la de místicos islámicos anteriores, como Mansūr al-Ḥallāğ e Ibn ‘Arabī. El mismo Lezama al analizar la Proposición VII de Spinoza, y la posibilidad de verse como un axioma, diría que como resultado de esto se tendría “la más mística de las místicas” (2014, p. 31).

En la misma anotación del día 14 de julio de 1940 dice Lezama:

¿Qué es pues lo que impide que Spinoza sea un místico? Precisamente todo aquel residuo que le quedaba de la lectura de los racionalistas cartesianos. Nos habla constantemente de verdad eterna, de materia que siempre ha existido, de eternidad y de infinitud, pero después nos añade un “ser absolutamente infinito debe estar necesariamente definido.” Y yo me pregunto, si Spinoza llegó a la conclusión, como parece demostrarlo el escolio de la proposición X, De Dios, de que sólo hay una sustancia única que es absolutamente infinita, cómo no puede derivar de ahí que la definición pueda tener una virtud operante sobre lo infinito extenso e indistinguible. (2014, p. 32)

El análisis sobre la naturaleza y rol de las definiciones en Spinoza es un tema de mucha profundidad y desarrollo, que desde un estudio comparado con la filosofía islámica ha brindado múltiples coordenadas ontó-epistemológicas. Dentro de una interpretación de los versos de *Enemigo rumor*, muy posiblemente escritos al tenor de estas meditaciones anotadas sobre la definición en

1. E: seguido del libro en números romanos y, según el caso, p (proposición), dem. (demostración), cor. (corolario), esc. (escolio), def. (definición), ax. (axioma), pos. (postulado), Ap. (apéndice): Ética, traducción de A. Domínguez, Barcelona, Trotta, 2000.
2. Escolio de la parte II, proposición 3.

Spinoza, la lectura de: “que tú te escapes en el instante - en el que ya habías alcanzado tu definición mejor”, se torna más dirigida a una filosofía de raíz semítica que de raíz griega-escolástica, aunque también se podría rastrear lo oriental y lo obscuro heraclíteo en muchos recodos del poemario.

El poema habla del instante, que puede evocar al *kairōs* o “lo oportuno” y su relación con las temporalidades de *Aiōn* (la plenitud modal e intensiva) y *kronos* (lo diacrónico-cronológico). El instante es tratado dentro de la ontología islámica con el concepto árabe *ān* (آن), con relación directa con la declinación temporal de *dahr* (دَهْر), relativo a lo “atemporal” (o a la dimensión de la atemporalidad perpetua del ser), y de *zamān* (زَمَانٌ), “tiempo” (o la dimensión temporal de las cosas empíricas), las cuales son segmentados por el *ān* o instante preciso. Este *ān* se subdivide en el instante fluido o *ān sayyāl* (آن سَيَال) e instante no fluido o *ān gīr sayyāl* (آن غَير سَيَال), siendo el primero es una serie de instantes en movimiento que conforman la temporalidad continua existencial. El segundo es un delimitador de la temporalidad ajeno al movimiento, pero definidor o delimitante del mismo. Es este instante no fluido o *ān gīr sayyāl* el que propicia un tipo de definición esencial (*hadd*). Para Lezama este instante corresponde a lo que llamó “instante poético”, relativo al fulgor poético semejante a ese momento en que ocurre el “destello”, la difícil concurrencia de la luz manifestada antes de llegar al ocaso en su extinción.

En el poema, el escape dado en el instante de auto-consagración elativa, es lo definitorio no alcanzable. Esta “definición mejor”, homologable a los términos spinocistas “verdadera definición” y “definición perfecta”, podría ser en sí una definición por esencia. Ese sentido de la definición que manifiesta la esencia en Lezama es abordado por Fuentes de la Paz de la siguiente forma:

En Lezama, el carácter hipertélico de su cosmología -que define también uno de los elementos de su poética como “camino hipertélico”- es reflejo de un proceso fenomenológico, pues en el movimiento formativo de los cuerpos hacia la “definición mejor” se develan sus esencias más allá del propio fenómeno como apariencia que lo muestra como signo perecedero. (2015, p. 276)

Los lógicos y filósofos del contexto islámico nominaron la definición por esencia como *hadd* (حد), en contraste a la definición descriptiva *rasm* (رسْم). La definición por esencia, referida también al límite y término [en contexto matemático], es un sustantivo proviene de la raíz trilítera *h-d*. En las traducciones del griego al árabe del *corpus* aristotélico fue traducido de ὁ ὄπισμός - ὁ ὄπος; y en el persa pahlaví devino de *vīmand* / *vimandīk*.

Esta definición es lo que designa o indica la *quiddidad* o “el qué es” de la cosa. Es la esencia lo que propicia “dejarse definir”, o sea, el poder ser definible (*tahdīd*) o ser definido (*mahdūd*). Ibn Sīnā (Avicena) diría al respecto:

Lo que dice el Sabio (Aristóteles) en los *Tópicos* es que [la definición por esencia] es un enunciado que indica la esencia de la cosa, es decir, la totalidad de su ser esencial. Y ello es lo que se obtiene por su género próximo y de su diferencia específica. (2013, p. 45)¹

1. Otros términos árabes afines en la lógica islámica son: *hadd* como dilucidación, demarcación y punto o borde límite de algo; término menor (أَصْغَر), *hadd 'asgār*: h-d (s) + s-ğ-r (elativo), término mayor, máximo (أَعْظَم), *hadd 'a zam*: h-d (s) + 'z-m (elativo), término mayor (أَكْبَر); *hadd 'akbar*: h-d (s) + k-b-r (elativo); término medio (أَوْسِط), *hadd 'awsat*: h-d (s) + w-s-t (elativo); ángulo agudo (ذَوِيَّةَ حَادِّ)، *zāwiya hāddā*: z-w-y (s) + h-d (I. p.a.); indefinido (غَيْر مَحْدُودٍ), *gayr mahdūd*: ğ-y-r (negativo) + h-d (I. p.p.); para definir, definiendo (تَحْدِيدٌ) *tahdīd*: h-d (II, inf), ser determinado, ser definido; ser definible (تَحْدِيدٌ)، *tahdād* - *yatahaddadu*: h-d (V, v.), definir (حدّ)، *haddād* - *yuḥaddidu*: h-d (II, v.); determinado, delimitado,

Por otro lado, la definición por descripción, *rasm* (رسم), es un sustantivo de raíz trilítera *r-s-m*, utilizada para traducir del griego el término ή σύνθεσις. Ibn Sīnā (Avicena) la especifica como:

La descripción completa es un enunciado compuesto por el género de una cosa y sus accidentes propios, de manera que sea equivalente a aquella. Y la descripción en sentido más amplio es un enunciado por el que se da a conocer la cosa a través de un conocimiento no esencial, y que sin embargo es propio [de lo definido]. O bien es un enunciado que distingue la cosa de lo que no es, pero no en términos esenciales. (2013, p. 46)¹

Para el caso de la definición esencial (*hadd*) o la aviceniana definición esencial completa (*al-hadd al-tāmm*) – que en una primera instancia pudiera ser la “definición mejor” del poema - existen varias nociones dentro del campo de la filosofía islámica y del campo de la mística, los cuales tienen, cada uno en su campo, significados específicos.

En la filosofía de Ibn Sīnā, con respecto al sentido de indicación a la *quiddidad* (*māhiyya*) de la cosa, se encuentran los términos de definición esencial privativa o *al-hadd al- 'adamī* (الحد الدمسي), la definición esencial quiditativo o *al-hadd al-māhuwī* (الحد الماهوي) y la definición esencial existencial o *al-hadd al-wuġūdī* (الحد الوجودي). En el marco de las categorías está el término definición

..... claramente definido (متحدد), *mutahaddid*: h-d (V, p.a.); delimitado, determinado (محدود), *mahdūd*: h-d (I, p.p.); determinante, delimitante (محدد), *muhaddid*: h-d (II, p.a.); determinado, claramente definido (محدد), *muħaddad*: h-d (II, p.p.); esfera más externa, esfera delimitadora; magnitud determinada por la naturaleza, *miqdār mahdūd bi-l-tab'*; hasta cierto límite, *ilā haddin mā*.

1. Otros términos equivalentes son: manifestación, impresión (ارتسام), *irtisām*: r-s-m (VIII, inf); impresionar (ارتسِم), *irtasama – yartasimu*: r-s-m (VIII, v.), dejar una impresión en (+ 'alā); investigadores superficiales (رسمنون), *rasmīyūn*: r-s-m (adj., plural de رسمي: *rasmī*)

esencial concurrente o *al-hadd al- muštarak* (الحد المشترك). Pero en Suhrawardī se dará una negación, por lo tanto, un rechazo de la definición esencial completa (*al-hadd al-tāmm*) aviceniana, considerando que la definición es la más previa y por lo tanto el primer paso significativo en el proceso de construcción filosófica. La teoría de Suhrawardī es fundamentalmente experiencial, la cual se basa en el conocimiento inmediato de algo real y anterior en el ser, que él identifica como “luz” – el principio fundamental real de la metafísica iluminista como se ha visto. Para Suhrawardī y toda la escuela de la filosofía iluminativa (*hikma al-išrāq*), la luz es su propia definición; verla, es decir, experimentarla, es saberla. Por ejemplo, el uso de términos como “visión iluminista” (*mušāhadah išrāqiyah*) especifica la prioridad epistemológica de un modo primario de cognición inmediata, con un modo peculiar de definición y aplicada a la experiencia mística. Así lo expresa Suhrawardī en su texto:

“Ciertamente en el Ser hay algo que no necesita definición y su explicación es manifiesta, y no se encuentra algo más manifiesto que la luz (*al-nūr*), entonces no hay cosa alguna más preciosa para su disquisición.” (*Kitāb Hikma al-išrāq*, II, p. 106)

إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعریفه و شرحه فهو الظاهر و لا شيء أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن التعریف.

En base a esta idea de Suhrawardī sobre la luz, una definición debe ser por algo más aparente que la cosa definida, no por algo de la misma claridad o por algo más oscuro que ella, o por algo que en sí mismo sólo es conocido por medio de la cosa que se define. De aquí se extiende la concepción de la evidencia-límite, una especie de absoluto que no puede ser superado en cuanto a su manifestación o apariencia de auto-donación; y también se extiende la evidencia-límite que no debe

ser sólo un ideal *a priori*, sino idéntica a su realidad concreta vivida.

Por otro lado, en la mística sapiencial teórica (*'irfān naṣarī*) existen un grupo de términos acuñados por Ibn 'Arabī, que se dan en el marco de las epifanías o teofanías y las determinaciones (*al-taḡalliyāt wa al-ta'*ayyunāt), en el sentido delimitativo en los mundos de manifestación. Se dan así los términos delimitación del señor o *hadd al-rabb* y delimitación de la criatura o *hadd al-'abd*. En este campo se da la subdivisión de las delimitaciones o *hudūd* (حدود) en el aspecto de las disquisiciones (*ta'*arīf) y las demarcaciones (*qayūd*) de los mundos bajo su desvelamiento (الحدود التعاريف و القيد). De este modo, en el marco de las epifanías o teofanías y las determinaciones, están los términos: las delimitaciones divinas o *al-hudūd al-'ilāhiyya* (الحدود الإلهية), las delimitaciones expresivas o *al-hudūd al-lafṣīya* (الحدود الفظية), las delimitaciones esenciales o *al-hudūd al-dātiyya* (الحدود الذاتية), las delimitaciones esenciales divinas o *al-hudūd al-'ilāhiyya al-dātiyya* (الحدود الذاتية الإلهية), las delimitaciones descriptivas o *al-hudūd al-rasmiyya* (الحدود الرسمية), las delimitaciones descriptivas divinas o *al-hudūd al-rasmiyya al-'ilāhiyya* (الحدود الرسمية الإلهية) y las delimitaciones contingentes o *al-hudūd al-mumkināt* (الحدود الممكنت). En el marco de la absolutidad y la restrictividad (*al-'itlāq wa al-taqyīd*) está el término de las delimitaciones del Ser o *al-hudūd al-wuḡūd* (الحدود الوجود). Es aquí el Ser es manifestación, una auto-manifestación que es la Luz.

Él es el Manifiesto por el cual ocurren todas las manifestaciones, y es lo manifiesto en sí mismo y lo manifestado a los demás, que se llama Luz. (Hakīm, 2018, p. 851).

هو الظاهر الذي به كل ظهور ، والظاهر في نفسه المظاهر لغيره يسمى نورا

Luz que manifiesta tiene un potente componente relativo a la “epistemología de la presencia”, puesto que por medio de esta

luz de la presencia (*nūr al-ṣuhūd*) se hace del conocedor (*al-'ārif*) un definidor-definido. Esto se produce por medio de las epifanías (*al-taḡalliyāt*), que podrían representar para el poeta cubano el destello en el “instante preciso”. Así lo expresa Ibn 'Arabī comentando una narración profética (*hadīl*):

“Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”, entonces sabe que Él es la Verdad (*Haqq*). Así, extrae (*yulṛīgu*) el gnóstico [conocedor] (*al-'ārif*) creyente la Verdad con Su cercanía (*wilāyyat*), que el Altísimo le ha dado, emergiendo de las tinieblas lo invisible (*zulma al-ḡā'ib*) a la luz de la presencia (*nūr al-ṣuhūd*). Entonces, presencia lo que no ha sido visto por él y se le recompensa siendo un ente de presencia (*maṣḥūd*). (Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* -, Vol. IV, p. 147).

من عرف نفسه عرف ربه ، فعلم انه الحق. فخرج العارف المؤمن الحق بولايته، التي أعطاه الله، من ظلمة الغيب، إلى نور الشهود . فيشهد ما كان غيبا له ، فيعطيه كونه مشهود

En la corriente islámica del *hikmat al-mutu'a ḥāliyya* (filosofía trascendente), que realiza una síntesis entre filosofía (*hikma maṣṣā'ī* e *hikma 'isrāqī*) y el *'irfān naṣarī*, expresa que hay un ente que escapa como afirmación a todo tipo de definición, es el caso del Ser (*al-wuḡūd*). Dice el filósofo y místico de esta escuela Mullā Hādī Sabzavārī (1797–1873) en su poema filosófico *Manzūmah*:

El discernidor del Ser (*al-wuḡūd*) no es más que una exposición de un nombre - Y no una definición por esencia (*hadd*) y ni una definición por descripción (*rasm*). (2002, p. 24)

معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحد و لا بالرسم

Entonces la “definición mejor” que escapa a la delimitación, algo así como el *ápeiron* (*ἄπειρον*) en cuanto a lo indefinido o lo ilimitado, podría leerse desde la perspectiva de la mística sapiencial teórica (*'irfān naṣarī*) como el Ser o la divinidad oculta y manifiesta.

Además, los versos “pues el viento, el viento gracioso, - se extiende como un gato para dejarse definir” pueden dar la noción de definir al Espíritu, o sea, hacer definir “el viento”, “el soplo”, el *Pneuma* (πνεῦμα) o *Aer* (ἀέρ) [que es ἀρχή o principio en Anaxímenes] y “el Espíritu de Dios” (*Pneuma ho Theos*), el cual en árabe como *Rūh al-qudus* (روح القدس) es mencionado cuatro veces en el Corán. Dentro del léxico del *īrfān naṣarī* el *Rūh al-qudus* refiere al “padre verdadero” o *al-’ab al-haqīqī* (الأب الحقيقي). Así lo define, el comentador de Ibn ‘Arabī, ‘Abd al-Razzāq Kāshānī:

“El Espíritu Santo (*Rūh al-Quddus*) … él es el padre verdadero para las almas de la humanidad.” (‘Abd al-Razzāq Kāshānī, *Tāwīlāt al-Qurān al-Karīm: Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Vol. II, p. 432).

روح القدس... هو الأب الحقيقي للنفوس الإنسانية.

Por otro lado, en el léxico del *hikma al-iṣrāq* el término *Rūh al-qudus* refiere al “padre próximo” o *al-’ab al-qarīb* (الأب القريب), que se encuentra en el marco de la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد), que se especifica en el dador del espíritu o *rawānbahš* (روانخش), o sea, el arcángel Gabriel (Ǧibrīl). Así lo define Suhrawardī:

Dueño de un talismán de la especie racional, significa Gabriel (Ǧibrīl), quien es el padre próximo, uno de los grandes adalides del Reino Dominante, el dispensador de almas (*rawānbahš*), el Espíritu Santo (*Rūh Quddus*), el dador de conocimiento y confirmación, el otorgador de vida y virtud.” (Suhrawardī, *Hikma al-iṣrāq*, p. 200)

صاحب طليس النوع الناطق، يعني جبريل، وهو الأب القريب، من عطماء رؤساء الملوك القاهرة، روح القدس، روح القدس ، واهب العلم والتأييد، معطى الحياة . و. الخصيلة .

En todo el poemario *Enemigo rumor* hay diversas referencias a lo lumínico en la forma de pequeñas definiciones. En el poema “Noche insular: Jardines invisibles”,

totalmente imbuido en el misterio de la luz (Fuentes de Paz, 2022, p. 103), se pueden encontrar expresiones como: “la luz grata”, “angélico jinete de la luz”, “luz apresada”, “la luz mansa”, “luz delicadeza suma”, “la luz adivina”, y “la calidad tranquila de la luz” (2018, 108-115). También en el texto *Dador* (1960) escribe un poema de gran connotación apolínea “Himno a la luz nuestra” con expresiones como: “la luz de difícil ombligo”, “joven luz [Apolo]”, “la luz temprana”, “la luz que nos escucha” y “[Apolo] el que servía la luz”¹ (1985, p. 320). Cabe comparar una de estas definiciones de luz en Lezama con las realizadas por las dos escuelas de pensamiento islámico tratadas.

La “luz nuestra” y el rango de la luz en Suhrawardī e Ibn ‘Arabī

Lezama empleará en su sistema poético términos “lumínicos” como “luz misteriosa” y “luz ascensional” para enfatizar su término de advocación apolínea “nuestra luz” (hipóstasis de lo solar y potencia auroral), Lezama en su epistolario hablará sobre esa “luz nuestra”:

Los ricos excesos de nuestra luz, abstracta, melodiosa, universal [...] Nada como esa luz nuestra que forma, destruye y se hace ambivalente. (2013, p. 356)

Esta “luz nuestra”, tanto para Lezama como para algunos de los poetas cubanos de Orígenes - tal como Eliseo Diego (1920-1994), Fina García Marruz (1923-2022), Cintio Vitier (1921-2009) y Cleva Solís (1918-1997) -, es análoga a la “luz cubana”, una imagen que remite a una forma de expresión de la singularidad luminosa insular (como se aprecia en el poema de

1. Apolo como deidad de origen ajeno a Grecia, tiene su correlato con la deidad hitita Apaliuna “padre Luz” o con la deidad acadia Aplu Enlil con conexión con el dios babilonio del sol. Platón daba la etimología del nombre Apolo a la palabra ἀπόλουτος, purificación. Su línea dentro de la cosmovisión mazdea se correlaciona con Mītrā, correlato solar de Apolo, que será de uso en el *hikma al-iṣrāq*.

Diego “Oda a la joven luz”, donde este albor se eleva por encima de la temporalidad, siendo una demente luz que “deshoja el tiempo”). La “luz nuestra” en su carácter de luz abstracta y universal, es equivalente en el léxico *išrāqī* al término luz inmaterial. Para Suhrawardī en la Luz inmaterial, o *al-nūr al-muġarrad* (النور المجرد), se agrupan tres categorías de luz que se modulan bajo los términos: la Luz de luces o *al-nūr al-anwār* (النور الأنوار), Luz suprema o *al-nūr al-qāhir* (النور الظاهر) y la Luz reguladora o *al-nūr al-mudbbir* (النور المدير). A partir de esto, en el léxico ontológico *išrāqī* se sistematizarán los rangos de la Luz inmaterial, en su modulación, iniciando por la Luz de luces en la siguiente forma:

Luz inmaterial, *al-nūr al-muġarrad* (النور المجرد) y su modulación

[*Hikmat al-išrāq*, II]

- Luz de luces, *al-nūr al-anwār* (النور الأنوار)
- Luz suprema, *al-nūr al-qāhir* (النور الظاهر)
- supremos longitudinales o superiores (القاهرين) (الطولية)
- la luz más cercana, *al-nūr al-aqrab* (النور الأقرب), el arcángel Bahman, el pensamiento excelente.
- supremos accidentales (القاهر العرضية)
- señores teúrgicos de especificidad celestial, *'arbāb al-'aṣnām al-naw'iyya al-falakiyya* (أرباب الأصنام النوعية الفلكية)
- señores teúrgicos de la elementalidad, *'arbāb al-'unṣuriyāt* (أرباب العنصريات), [arcángeles mazdeístas].
- = señores teúrgicos de los talismanes de especificidad celestial, *'arbāb al-tilismāt al-naw'iyya al-falakiyya* (أرباب طلسمات المركبات الفلكية)
- = señores teúrgicos de los talismanes compuestos elementales [las Potencias de Luz], *'arbāb al-tilismāt al-murakbāt al-'unṣuriyya* (أرباب الطلسمات المركبات الخنصرية)
- Luz reguladora, *al-nūr al-mudbbir* (النور) = *luz isfahband* (النور الأسفهند) (= المدير)

- luces reguladoras esféricas u orbitales, *al-anwār al-mudbbira al-falakiyya* (الأنوار المدبرة الفلكية)
- luces reguladoras humanas, *al-anwār al-mudbbira al-insaniyya* (الأنوار المدبرة الإنسية) = virregente de Dios, *ḥalīfatu Allāh* (خليفة الله) (السلطان النورى)
- - la autoridad luminosa, *al-sūltān al-nūrī* (العلم)
- el conocimiento, *al-'ilm* (العلم)
- conocimiento iluminativo presencial, *al-'ilm al-išrāqī al-hudūrī* (العلم الإشراقي الحضوري), abarcamiento iluminativo, *al-ihāṭa al-išrāqīyya* (الإحاطة الإشراقة)
- conocimiento formal, *al-'ilm al-ṣūrī* (العلم الصوري)
- la iluminación, *al-išrāq* (الإشراق)
- iluminación espiritual presencial, *al-'išrāq al-hudūrī al-rūḥānī* (الإشراق الحضوري الروحاني)
- iluminación psíquica presencial, *al-'išrāq al-hudūrī al-nafsī* (الإشراق الحضوري النفسي)
- [instancias] de la iluminación superior., *al-išrāqat al-'alwiya* (الإشراقات العلوية)
- [instancias] de la iluminación intelectiva, *al-išrāqat al-'aqliya* (الإشراقات العقلية)
- emanación, *al-fāīd*
- emanación intelectiva, *al-fāīd al-'aqlī* (الفض) (العقل)
- emanación corpórea [cuerpos celestes], *al-fāīd al-ġirmī* (الفضي الجندي)
- Luz accidental, *al-nūr al-'āraq* (النور العارض)
- la luz incidental o propicia, *al-nūr al-sāniḥ* (النور السانح)
- la luz oculta o desaparecida, *al-nūr al-ṭāmīs* (النور الطامس)
- = la disposición oculta, *al-malaka al-ṭāmīsa* (الملكة الطامسة)
- la luz inmutable, *al-nūr al-ṭābit* (النور الثابت)
- la luz fugaz, *al-nūr al-ḥāṭif* (النور الخاطف)
- el rayo, *al-bāriqa* (البارقة)
- fugacidad, *al-ḥāṭifa* (الخطفة)
- disposición de iluminación, *malaka al-burūq* (ملكة البروق)
- lo claro, evidente, *al-bāraza* (البارزة)
- el rayo agudo, *al-bāriqa al-kādi* (البارقة الكاده)
- el rayo fijo, *al-bāriqa al-musbita* (البارقة المسبيتا)
- el rayo absorbente, *al-bāriqa al-mustawa 'iba* (البارقة المستوّبة)
- el rayo de abstracción, *al-bāriqa al-nizā'a* (البارقة النزاعية)

- lo lejano, glorioso, *al-ḥurra* (الخَرَة) فر نوراني (*far nūrānī*)
- = esplendor luminoso, *far nūrānī* (فَرَّ نُورًا)
- lo rayos intelectuales *al-’aṣī’at al-’aqliyya* (الأشعة العقلية) (النور الجرمي) (اللُّورِ الْجَرْمِيِّ)
- la luz corpórea, *al-nūr al-ğirmī* (النور الجرمي)

Con respecto a los rangos de la luz desde la perspectiva de la mística sapiencial teórica (*’irfān naẓarī*), la modulación se da bajo los siguientes primeros niveles superiores: el Ser, *al-wuġūd* (الوجود); la identidad oculta [no manifiesta] o *al-huwiyya* *al-gaybiyya* (الهوية الغربية); las manifestaciones *al-żuhūrāt* (الظهورات); los nombres y entidades inmutables, *al-asmā’ wa-l-’iyān* (الأسماء و الأعيان); las entidades inmutables: *al-a’yān al-tābita* (الأعيان الثابتة); las epifanías y las determinaciones, *al-taġalliyāt wa-l-ta’ayyunāt* (التجليات والتعيينات); la primera determinación, *al-ta’ayyun al-awwal* (التعيين الأول); la segunda determinación, *al-ta’ayyun al-tānī* (التعيين الثاني); las Presencias (divinas) o las modalidades de la Presencia divina en la contemplación, *al-ḥaḍarāt* (الحضرات) y las cinco Presencias (divinas), *al-ḥaḍarāt al-hamsa* (الحضرات الخمس). Le seguirán luego un rango de manifestaciones que llegarán al nivel de la unión (*al-nikāh*).

El término lezamiano “luz nuestra” como luz “que forma, destruye y se hace ambivalente” podría ser correlativo en el léxico del *’irfān naẓarī* al término “luz del Ser” o *nūru al-wuġūd* (نور الوجود), que representa el principio de la creación y la manifestación de los existentes (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, 241). En esta perspectiva, diferente al léxico *’iṣrāqī*, se dará una diacronía del término *al-nūr* mediante una modulación en diferentes niveles:

- *al-nūr* como unidad del Ser o *wahdat al-wuġūd* (وحدة الوجود), en el nivel del Ser y sus preceptos, *’ahkām al-wuġūd* (أحكام الوجود).
- *al-nūr* como el Ser, *al-wuġūd* (الوجود), en lo más general del Ser y lo relacionado con él - *al-’a’m min al-wuġūd wa mā yata’alaq bihi* (الأعم من الوجود و ما ينطوي به), en el nivel del Ser, *al-wuġūd* (الوجود).

● *al-nūr* en el sentido de los primeros nombres, *min al-’asmā’ al-’awwal* (من الأسماء الأول), en el nivel de los nombres y entidades inmutables, *al-’asmā’ wa-l-’iyān* (الأسماء و الأعيان).

- *al-nūr* como el nombre de la luz o *’ism al-nūr* (اسم النور), en el nivel de los nombres y entidades inmutables, *al-’asmā’ wa-l-’iyān* (الأسماء و الأعيان).
- *al-nūr* como progresión luminosa o *sulūkī* (سلوكى), en el nivel de las epifanías y las determinaciones, *al-taġalliyāt wa-l-ta’ayyunāt* (التجليات و التعيينات).
- *al-nūr* como las manifestaciones o *al-żuhūrāt* (الظهورات), en el nivel de las epifanías y las determinaciones, *al-taġalliyāt wa-l-ta’ayyunāt* (التجليات و التعيينات).
- *al-nūr* como antípoda de la oscuridad, *muqābil al-żulma* (مقابل الظلمة), en el nivel de las epifanías y las determinaciones, *al-taġalliyāt wa-l-ta’ayyunāt* (التجليات و التعيينات).

Esta modulación de los rangos de la luz se reflejará en el léxico de Ibn ‘Arabī, en especial en su *al-Futūḥāt al-makīyat*, por medio de un grupo de términos que definen estos grados de luminosidad, en gran medida en el nivel de las epifanías y las determinaciones (*al-taġalliyāt wa-l-ta’ayyunāt*):

- La luz generativa de ser, *al-nur al-kawnī* (نور الكوني), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, p. 292).
- Luz de la creencia, *nūr al-’imān* (نور الإيمان), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. I, p.130).
- Luz de la preservación, *nūrū al-ḥāfiẓ* (نور الحفظ), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, p.575).
- Luz de la felicidad, *nūrū al-sa’āda* (نور السعادة), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. I, p. 540).
- La luz de la ley revelada, *nūrū al-’shar’* (نور الشرع), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. III, p. 357).
- Luz de la infabilidad, *nūrū al-’iṣma* (نور الصيمة), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, p. 575).
- La luz necesaria, *nūrū al-’al-wāġib* (نور الوجوب), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. IV, p. 147).
- Luz del tiempo o el instante, *nūrū al-waqt* (نور الوقت), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, p. 486).

- La luz certera, *nūr al- yaqīn* (نور اليقين), (*Fuṣūṣ al-Hikam*, 197).
- Luz del discernimiento, *nūr al-baṣāra* (نور الأ بصار), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, p. 575).
- Luz de luces, *nūr al-anwār* (نور الأنوار), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. IV, 363).
- Luz sobre luz, *nūrun 'alaīt nūr* (نور على نور), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. IV, p. 403).

Tanto en el léxico *'iṣrāqī* de Suhrawardī y su escuela como en el léxico *'irfānī* de Ibn 'Arabī y sus seguidores existen múltiples términos y definiciones en torno al concepto ontológico de *al-nūr*; en dependencia del rango donde se encuentre. Una diferencia entre los dos sistemas de la luz estaría en que para Suhrawardī todos los niveles son luces o realidades luminosas (*al-haqqat al-nūriyyat*) que en su gradación (*taṣkīk*) van desde un nivel superior de luces inmateriales de fuerte intensidad hasta un nivel inferior de luces en un estado de debilidad y densidad corpórea, en el caso de Ibn 'Arabī se da una “gradación relativa” puesto que como existe una unidad del Ser (*waḥdat al-wuġūd*) solo se darán manifestaciones y epifanías de la luz de ese Ser que permanece en un estado de identidad oculta no manifiesta (*al-huwiyya al-ġaybiyya*). En la visión de Lezama, la “luz nuestra” tendría más cercanía a la ontología de Ibn 'Arabī, ya que el poeta cubano percibía a la poesía como “una manifestación hipertélica del espíritu” y en *Fragmentos a su imán* dirá de la luz: “es el primer animal visible de lo invisible. // Oh luz manifestada / que iguala al ojo con el sol” (1985, p.491).

En su Diario Lezama del 24 de septiembre de 1940, dentro de su ciclo de cavilaciones en torno al concepto de definición, escribiría lo siguiente:

Así como Platón no pudo llegar en el Parménides a una definición de la unidad; podemos seguir pensando en la continuidad misteriosa (casi diríamos, continuamente resuelta) de la poesía. Discontinuidad aparente: enlace difícil de las

imágenes. Continuidad de esencias: prolongación del discurso y solución incomprensible de los enlaces, que nos hacen pensar en que, si el papel en que se apoya desapareciera, seguirían trazándose los signos en el aire, que de ese modo afirman su necesidad, su presencia incontrovertible. (2014, p.36)

Esta continuidad misteriosa de la poesía brota súbitamente de la región oculta de lo real: “[...] la ausencia de lo real producía una presencia de lo irreal ofuscadora” (1977, p. 17). Esto tiene similitud con el sentido *'irfānī* del concepto *taġallī* (التجلي) o epifanía, la cual, como afirma Fuentes de Paz (2022), se corresponde dentro del Sistema Poético de Lezama Lima con el elemento del “súbito”. Por ello esta “luz nuestra”, que como la poesía tiene una súbita presencia desde lo real, coincidiría con la “luz epifánica del Ser”, *nūrū al-taġallī al-wuġūdī* (نور التجلي الوجودي), de la vía iluminativa *'irfānī*. Esta es definida por Mu'ayyid al-Dīn Mahmūd Yandī, en su comentario a la obra *Fuṣūṣ al-Hikam* de Ibn 'Arabī en los siguientes términos:

El Espíritu (*rūh*) es una luz de la Realidad (*al-Ḥaqq*) que atraviesa la obscuridad (*al-żulma*) de la inexistencia (*'adam*) del universo generado y da espíritu y alma al quien lo acepta, y esta es la Luz epifánica del Ser (*al-nūr al-taġallī al-wuġūdī*) y la emanación del Ser individualizado (*muta'ayyin*) sobre lo que acepta. (Yandī, *Šarḥ Fuṣūṣ al-Hikam*, p. 93)

الروح نور من الحق ينفر ظلمة عدم الكون و يروج القابل و ينفس عنه، و ذلك النور التجلي الوجودي و الفيض الوجودي المتعين في القابل.

Para Lezama entonces la “luz nuestra”, proviene del plano medular de las transformaciones, más allá del nivel de lo invisible, allí donde la materia penetra la intimidad de su razón y las antinomias se resuelven en la unidad alcanzada (Fuente de Paz, 2022, p. 109). Tendría también la luz en

Lezama, como expresa López Lemus, una tendencia a lo arquetípico al modo platónico, elemento que coincide con lo que en *'iṣfān* se denomina *mağālī 'anwār* (أنوار) o “recipiente bruñido de luces”, el cual refiere a las entidades inmutables (*al-a'yān al-ṭābita*) o el espacio de los arquetipos (Turkih, 2019, p. 5). Todo esto evidencia el marcado contacto o coincidencia del pensamiento ontológico de Ibn 'Arabī con el sistema poético de José Lezama Lima.

Conclusión

Si en la obra de Lezama Lima existe un evidente nexo con “lo luminoso” o “lo lumínico”, el cual puede ser comparado con toda la ontología *'iṣrāqī* de Suhrawardī, también está en el poeta otro elemento de aproximación con el Šaīḥ Iṣrāq, esto es la oscuridad. Lezama en su texto “Sobre el crepúsculo y monstruos de agua” (1966) ponía en balance a la luz y la oscuridad:

Los antiguos rescataban la luz del crepúsculo de la luz del sol. He ahí la atracción del crepúsculo para el río creador, y también para el paseo. El crepúsculo del alma, despertaba lo germinativo en el hombre, paralizado con la primera fuerza del día. El crepúsculo de tramontana nos llevaba al paseo, por eso la gran cantidad de romanos que se dirigían al Forum a las seis de la tarde, para ver el deslizamiento del rayo por un agujero hecho en la roca. La noche, en tinieblas, mordida por las tenazas de los dos crepúsculos, se enemistaba más furiosamente aún con la luz. (En Fuentes de la Paz, 2022, p. 104).

El elemento de la oscuridad y lo nocturno en Lezama, como gradación de la Luz, posee gran correspondencia con la estructura ontológica de la oscuridad (*al-żulma*) y lo oscuro (*al-muẓlim*) en Suhrawardī, el cual se sustenta en la regla filosófica: “*layst al-żulmat*

‘ibāratan 'ilā 'an 'adam al-nūr fahasbu”– “La oscuridad (*al-żulmat*) no es más que la inexistencia de luz” (*Hikmat al-iṣrāq* II, p. 108).¹

Sería válido a futuro realizar un estudio sobre los puntos de correspondencia en las definiciones sobre lo nocturno en Lezama y de lo oscuro (*al-muẓlim*) en Suhrawardī, así como puede tratarse igualmente la definición de “luz negra” o “luz oscura” dentro del místico islámico. El sistema poético de Lezama Lima brinda la “posibilidad infinita” de efectuar este tipo de estudios comparativos en los cuales se puedan poner en diálogo diferentes tradiciones espirituales, como es el caso del pensamiento filosófico y místico del contexto islámico.

REFERENCIAS

- 'Ālīḥānī, Bābak (2021). *Romūz-e 'iṣrāqī Šāhnāmeh: Šārh-e 'abyāt wa ḥall romūz-e dāstān-e Syāwāḥ* (Símbolos iluministas en el Libro de Reyes: Comentario a la historia de Siyavash). Teherán: Mu'saseh hikmat wa falsafeh-e irānī.
- 'Arabī, Ibn (1997). *al-Futūḥāt al-makīyat*. (Vol. I- II-III-IV). Beirut: Dār Ihṭā al-turāz al- 'arabī.
- _____. (1988). *Fuṣūṣ al-Hikam* (edición y glosas de Abū -l-Ilā 'Affīfī). Qom: Entešārāt al-Zahrā.
- Arias, Arturo (1997). Lezama Lima: un gato para dejarse definir. *Pliegos de la isla Barataria: Revista de creación literaria y de filología*. n. 4, 71-82.
- Atencio, Caridad (2008). Los Cuadernos de apuntes de José Martí o la legitimación de la escritura. *Cuadernos Americanos*, 125: 109-115.
- Chazarreta, Daniela Evangelina (2012). *Lecturas de la tradición en la poesía de José Lezama Lima*. La Plata: Caligrafías.

1. Esta estructura ontológica se da en el orden de: lo oscuro o *al-muẓlim* (المظلمة), la oscuridad o *al-żulmat* (الظلمة), la sustancia oscura o *al-ğawhar al-ğāsiq* (الجوهر الغاشي)، las barreras supremas o *al-barāzīḥ al-qāhira* (البرازخ الظاهرة)، la barrera simple o *al-barazāḥ al-qābis* (البرازخ القابس)، los estados sombríos o *al-hay'a al-żulmāniyya* (الهيئة الظلامنية).

- Corbin, Henry (2003). Did Spinoza adapt his philosophy from Mullā Ṣadrā? En *Ṣadr al-din-i Shīrāzī*, 211–225. Tehérán: Badraqih-i Jāvīdān.
- Cruz, Amílcar Aldama (2023). Diacronía y lógica en el término *nūr* de Suhrawardī. *Revista de investigación filosófica y teoría social Dialektika*, 5(13), 62–83.
- _____ (2024). *Feeling more powerful than the King of Persia, when attending a laughing dawn: The imprint on José Martí's thought of 'isrāqī mysticism*. En *Philosophy between the Islamicate and Latin American traditions: Civilizational perspectives on alienation/ghayriyya in the knowing/being* (en publicación). Delaware: Vernon Press.
- Cruz, Iván González (2000). *Diccionario: Vida y obra de José Lezama Lima*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Daštakī, Manṣūr (2003). *Iṣrāq hayākil al-nūr*. Teherán: Mirash-i maktub.
- Emerson, Ralph Waldo (1917). *The Complete Works. Letters and Social Aims* (Vol. VIII). Nueva York: Houghton Mifflin Company.
- Ferdousī, H. (2013). *Šāhnāmeh*. Teherán: Chāpe Par.
- Fuentes de la Paz, Ivette de los Ángeles (2015). *Noche insular, jardines invisibles. El concepto de la luz en la obra de José Lezama Lima: un paradigma filosófico de su cosmología*. (Tesis académica). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- _____ (2010). *José Lezama Lima, hacia una mística poética: Algunas confluencias del pensamiento poético español en la obra de José Lezama Lima*. Madrid: Editorial Verbum.
- _____ (2018). *José Lezama y la tradición cosmogónica de la luz*. California: Alexandria House.
- _____ (2022). Amistad verdadera: José Lezama Lima, María Zambrano. En *TSN (Transatlantic Studies Network): Revista de Estudios Internacionales* 8 (13): 102- 110.
- Gingerich, Alina Camacho Rivero de (2017). *La cosmovisión poética de José Lezama Lima en Paradiso y Oppiano Licario*. Santa Clara: Capiro.
- Ḥakīm, Su'ād (2018). *Al-mu'ağam al-Ṣūfī -Dāneşnāmeh 'Eştilāhāt-e Ibn 'Arabī - al-Hikmat fī Hudūd al-Kalimat* (traducción al persa por Seyyed Nāṣer Tabāṭabāī). Teherán: Maūlā.
- Ḥallāq, Manṣūr (2006). *al-Tawāṣīn*. Beirut: Dār Al-Kutub al-'ilmīyah.
- Ibn Sīnā, Abū A. (2013). *Kitāb al-Hudūd*. Teherán: Mu'saseh ḥikmat wa falsafeh-e irānī.
- Karmī, Mohsen (2023). “Nemād šeñāsī tatbīqī-e rangihā-e dar andīsheh Šayh Iṣrāq wa dar šamāyyil hāī-e mehrparastī,” (“Semiótica comparada de los colores en el pensamiento de Šayh Iṣrāq y en los iconos del mitraísmo”). En *Fahlawī nāmeh* (actas y artículos del Congreso Internacional sobre la Filosofía de Suhrawardī), editado por B. ʻĀlīhānī, 407-427. Teherán: Mu'saseh ḥikmat wa falsafeh-e irānī.
- Kāshānī, al-Razzāq (2015). *Tāwīlāt al-Qurān al-Karīm: Tafsīr Ibn 'Arabī* (Vol. II). Teherán: Maūlā.
- Lemus, Virgilio López (2020). *Obertura para Oppiano. La narrativa y la poesía de José Lezama Lima*. La Habana: Ediciones Unión.
- Lima, José Lezama (1974). *La cantidad hechizada*. Madrid: Ediciones Jucar.
- _____ (2014). *Diarios* (edición de Iván González Cruz). Madrid: Editorial Verbum.
- _____ (2018). *Enemigo rumor*. La Habana: Colección Sur Editores.
- _____ (2013). *Carta a Eloísa y otra correspondencia*. Madrid: Editorial Verbum.
- _____ (1985). *Poesía completa*. La Habana: Editorial Letras cubanas.
- _____ (1977). *Oppiano Licario*. C. México: Editorial Era.
- Martí, José (2015). *Obras Completas: Edición Crítica*. (ed. general Pedro Pablo Rodríguez) T. XIV. La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- _____ (1992). *Obras completas: Fragmentos* (Vol. XXII). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

- _____ (1991). *Obras completas: Juicios* (Vol. XIX). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- _____ (1991). *Obras completas: Cuadernos de apuntes* (Vol. XXI). Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Mirzaei, Sina (2021). The Reception of Spinoza's Theological-Political Treatise in the Islamic Republic of Iran. *Philosophies*, 6 (2), 7-18.
- Sabzavārī, Hakim (2002). *Šarḥ Manzūmah*. Beirut: al-Tarj al-‘arabi.
- Šahrazūrī, Š. M. (1993). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Mu'saseh mutaal'eat wa tahaqiqat farhangī.
- Sanz, Jesús Moreno (2008). *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano: El eje de El hombre y lo divino, los inéditos y los restos de un naufragio* (Vol. I-II-III-IV). Madrid: Editorial Verbum.
- Schullman, Ivan (1970). *Símbolo y color en José Martí*. Madrid: Editorial Gredos.
- Sedarat, Roger (2019). *Emerson in Iran. The American Appropriation of Persian Poetry*. Nueva York: Suny Press.
- Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. (2005). *Šarḥ Hikmat al-išrāq* (T. I-II). Teherán: Entešarāt-e Hikmat.
- Shirmahaleh, Shekoufeh M. (2019). *Estudio icónico del Shahnamé de Ferdousi: una metáfora de la identidad iraní*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sokoloff, M. (2009). *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Nueva Jersey: Gorgias Press.
- Spinoza, Baruch (2000) [E]. *Ética demostrada según el orden geométrico* (traducción de A. Domínguez). Madrid: Trotta.
- Suhrawardī, Y. (2014). *Hikmat al-išrāq* (Vol. I-II). Qom: Dānešgāh ‘ulūm-e Dīnī.
- _____ (2018). *Hayākil al-Nūr* (persa-árabe). Teherán: Entešarāt Maūlā.
- _____ (2023). *Fī haqīqat al-‘isq*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
- Turkīh, Shā’īn al-Dīn ‘Alī (2019). *Tamhīd al-qawā’id* (edición y notas de Seyyed Ğalāl al-Dīn Aštiyānī). Qom: Bustān-e Ketāb.
- Wolfson, Harry Austryn (1983). *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. (Vol. I). Cambridge: Harvard University Press.
- Yandī, Müyyid al-Dīn (2020). *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (edición y notas de Seyyed Ğalāl al-Dīn Aštiyānī) Qom: Bustān-e Ketāb.
- Zamboni, Chiara (2014). Maria Zambrano et la mystique iranienne. *Europe*, VIII, 187-194.
- Zambrano, María (2009). José Lezama Lima, vida y pensamiento. En *Las palabras del regreso*. Madrid: Cátedra.
- _____ (1977). *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.

PALABRAS DE ABŪ NAŞR AL- FĀRĀBĪ SOBRE LA EXPLICACIÓN DEL LIBRO DE LA INTRODUCCIÓN

**(KALĀM ABĪ NAŞR AL-
FĀRĀBĪ FĪ TAFSĪR KITĀB
AL-MADJA)**

**Traducción: Edgar Daniel
Maldonado Juárez (UNAM
Universidad Nacional Autónoma
de México)**



Nota introductoria

El presente escrito ha sido editado por Dunlop en 1957, basándose principalmente en el Manuscrito Hamidiye 812 y completado con adiciones de los manuscritos Ayasofya 4839 (fols. 146b -151b y 158b -164a) y Ayasofya 4854 (fols. 85b-88a). En su edición, incluyó una traducción al inglés realizada por él mismo. En 1976 'Amār Ṭālibī lo editó de nuevo, pero esta vez usando como fuente principal el manuscrito 5116 de la Biblioteca Al-Ahmadiyya, de Túnez, completándolo a su vez con lo mismos manuscritos de la colección Ayasofya ya mencionados. La presente traducción está basada en la edición de Ṭālibī debido a que una comparación con la edición de Dunlop me ha llevado a concluir que esta última, aunque parezca más completa y explícita en varios pasajes, parece resultado de añadidos sobre un texto originariamente más parco, lo cuál se hace notable en el párrafo cuarto, en el cuál el

texto editado por Dunlop integra literalmente un pasaje contenido en el capítulo segundo del *Catálogo de las Ciencias*, precisamente dedicado a la Lógica, y que aparece contenido en el manuscrito Hamidiye 812, usado por Dunlop como base textual. Asimismo, el texto editado por Dunlop ya fue traducido por Rafael Ramón Guerrero al castellano, pero se realiza aquí de nuevo la traducción no sólo por basarse en una edición distinta sino por el hecho de que dicha traducción es de difícil acceso para los interesados sobre el tema que residimos en América Latina.

TEXTO

El arte de la lógica es aquella que consiste en las cosas que guían a la potencia racional (*nātiqa*), la cuál es el intelecto (*'aql*)¹ que conduce hacia lo que es correcto en todo aquello sobre lo que podemos equivocarnos y previene el error.

1. Es necesario señalar que aquí Al-Fārābī no tiene la intención de identificar razón (*naqt*) e intelecto (*'aql*), sino que simplemente alude a la potencia racional como la capacidad del alma humana de llegar a intelijer o, con el lenguaje utilizado por el filósofo, de recibir los inteligibles, como queda patente en el capítulo XXII del *Arā' Ahl Al-Madīna Al-Fāḍila* (pp.101-104). En ese sentido, la potencia racional (*al-quwwa al-nātiqa*) es uno de los sentidos que Al-Fārābī distingue en la *Risala fi Ma 'āni al-'Aql* como “intelecto en potencia” (*al-'aql bil-quwwa*), que es “un alma tal, o la parte de un alma, o una de las potencias del alma, o una cosa tal cuya esencia ha sido preparada o que está listo para abstraer las esencias de todas las cosas y sus formas sin sus materias, pues a cada una de ellas la hace una forma suya, y aquellas formas abstraídas de las materias, no están abstraídas de sus materias, en las cuales existen, sino que sólo llegan a ser formas en esta esencia [es decir, el intelecto], y aquellas formas abstraídas de sus materias que han llegado a ser formas en esta esencia son los inteligibles” (p.42). Así pues, la potencia racional es el intelecto sólo bajo su forma potencial, es aquella condición de posibilidad de que el alma llegue a intelijer efectivamente, no el intelijer mismo. Ahora bien, aquí se nos dice que esta potencia es el intelecto que nos conduce hacia lo correcto y nos preserva del error, eso es porque, en cuanto intelecto potencial, la potencia racional no es una tabula rasa, sino que al recibir inteligibles como “el todo es mayor que la parte” (*Arā'*, p. 103), y otros que hacen posible discernir la realidad de las cosas, se hace contendor de los criterios para poder distinguir entre lo verdadero y lo falso.

Su rango² procede del intelecto [así como] el rango del arte de la gramática procede de la lengua, pues, así como la Ciencia de la gramática abarca las cosas que rectifican la lengua —al punto de que no se habla más que lo correcto—, así mismo la Ciencia de la lógica abarca las cosas que rectifican al intelecto —hasta que sólo se intelige lo correcto—, por lo que la relación de la ciencia de la gramática con respecto a la lengua es como la relación de la ciencia de la lógica respecto al intelecto y los inteligibles, pues así como la gramática es el criterio para la lengua en aquello que es posible que la lengua se equivoque con respecto a la expresión, de igual forma la lógica es el criterio para el intelecto en aquello en lo que puede equivocarse respecto a los inteligibles.³

De entre las artes, algunas de ellas son silogísticas (*Qiyāsiyya*) y otras no silogísticas. Así, pues, las artes silogísticas son aquellas que, cuando sus partes se unen y se completan, su acto [que le es propio] es el uso del silogismo. Y estas artes son cinco: La filosofía, el arte de la dialéctica, la sofística, el arte de la retórica y el arte de la poesía.

Mientras que las artes no silogísticas son aquellas que, cuando sus partes se unen y se completan, su acto y finalidad [que le son propios] es alguna acción (*'amal*)⁴, y ejemplos de esto son la medicina, la agricultura, la carpintería, la albañilería y el resto de las artes prácticas. Así pues, estas artes sólo están dispuestas para que de ellas se adquiera alguna práctica, y no es imposible que en cualquiera de estas [artes] prácticas haya el uso del silogismo para alguna o la mayoría de sus partes, de modo que, si sus

2. Se refiere al lugar que le corresponde en la ordenación de los saberes

3. Cf. *Ihsa al- 'Ulūm*, Cap. II, pp. 27-28, para una idea semejante a este inicio del texto.

4. Por el uso de la palabra *'amal*, Al-Fārābī se refiere a aquel tipo de acciones que tienen como resultado un producto y que requiere seguir repetidamente un procedimiento. De ahí que también sea traducible por “práctica”.

partes se hubiesen hallado accidentalmente, y a partir de ellas se hubiesen deducido sus derivaciones y unificado, su acto después de dicha unión sería ejercer una práctica, y eso es como [sucede con] la medicina, la agricultura y la navegación, pues éstas no se convierten en artes silogísticas por el hecho de que algunas de sus partes necesiten del silogismo para ser deducidas, ya que [las artes] son silogísticas solamente en cuanto que su acto [que le es propio], tras la unificación [de sus partes], sea el uso del silogismo.

El silogismo se utiliza, o bien, en cuanto que dialogamos con alguien a través de él, o bien, en cuanto que el ser humano deduce con él interiormente una cierta cosa. Así pues, es propio de la filosofía que lo use en ambos casos, pero el resto [de las artes silogísticas] lo usa al dialogar por medio de él. Pues el discurso filosófico busca enseñar la verdad y clarificarla, mientras que con la dialéctica el dialogante busca por medio de ella la victoria acerca de las cosas de conocimiento común. Por su parte, en la sofística, el dialogante busca vencer en la discusión respecto de las cosas que considera aceptadas, sin que sean así, de ahí que tiene por objetivo la falsificación, el embuste y el hacer creer al orador sobre sí mismo que es dueño de sabiduría, sin que ello sea de tal forma, y es por ello que el nombre de este arte deriva de “sabiduría falsificada” y la suposición de que ésta es sabiduría [auténtica].

En cuanto al discurso retórico, se busca por medio de él el convencimiento del oyente y que su alma confie en lo que le dice el orador, y que le parezca evidente. Mientras que, con [el discurso] poético se busca la imitación (*muhāka*) de la cosa y representarla imaginariamente, pues el arte poético imita las cosas por medio de las locuciones (*aqāwīl*), así como el arte de la escultura imita los [diferentes] tipos de animales y todos los cuerpos con obras corpóreas.

Y la relación que tiene el arte de la poesía con respecto al resto de las artes silogísticas

es como la relación del arte de la escultura respecto al resto de las artes prácticas y como la relación del juego del ajedrez con respecto al arte militar, pues lo que el poeta hace imaginar sobre las cosas por medio de las locuciones poéticas es como lo que el fabricante de la estatua del ser humano hace imaginar sobre el ser humano, y [como lo que hace imaginar] el símil de los demás animales que los imita, así también [es aquello] que el jugador hace imaginar en el ajedrez de las tácticas de guerra.

Así pues, el arte de la lógica da a cada una de las artes silogísticas reglas: a cada una le añade reglas con las que examina y considera lo que se establece que debe estar en el método de un arte dada, pues [eso] indica si es su método [propio] o no —lo cual está [contenido] en cinco libros— y [le añade también] otras reglas que les atan a todas estas artes. Y estas [reglas] asociadas a todas ellas [se exponen] en tres libros, de modo que todas las partes de la lógica resultan ser ocho.

El primer libro es el *Libro de los inteligibles*, el cual contiene los inteligibles aludidos por los términos simples, o los términos simples que indican los inteligibles simples, que son los [términos] menores que forman el discurso. El segundo, es el *Libro de la Expresión*, que contiene los inteligibles y expresiones que indican los inteligibles en la composición primera, que se refiere a las estructuras en pares y por medio de esta composición se crea las premisas.

El tercero es el *Libro del silogismo*, que es la locución estructurada por las premisas y de ahí que lo que está en el primer libro sea las partes de las partes de los silogismos.

El cuarto es el *Libro de la Demostración*, que es el que contiene las reglas por las que es compuesta el arte de la división y las definiciones, y tras este libro, los otros cuatro restantes son sobre las reglas de las cuatro artes silogísticas restantes. Además, la Filosofía tiene cuatro partes: las matemáticas,

la ciencia natural, la metafísica (*al-‘Ilm al-*Ilāhī**)¹ y la ciencia política.

Las matemáticas son cuatro: aritmética, geometría, astronomía y música; la ciencia natural abarca la reflexión sobre los cuerpos y lo que hay en el cuerpo por naturaleza. La metafísica abarca la reflexión sobre lo que no es cuerpo ni está en un cuerpo, y la ciencia política contiene la reflexión sobre la felicidad real y sobre aquellas cosas que, al ser ejercidas en las ciudades, sus habitantes llegan a la felicidad verdadera, y conoce las cosas que, al ser ejercidas en la ciudad, desvía a sus habitantes de la felicidad.

Así pues, si se usa el arte de la lógica, con ella se logrará la certeza en todo lo que contiene este arte, y sin la lógica no hay camino hacia la certeza verdadera sobre cualquier asunto que se quisiera saber. Su nombre deriva de *al-nuṣq* (“habla”), pues los lógicos llaman a los atributos predicados y aquello que es descrito [lo llaman] sujetos; y de los atributos, algunos son sencillos y otros son complejos.²

Los sencillos son aquello a lo que se alude con una expresión simple como “ser humano” o “animal”, mientras que los complejos son aquello a lo que se alude con una expresión compuesta como cuando decimos “el ser humano blanco”, y a través de todo atributo o predicado sencillo una cosa, o bien se asemeja a otra, o bien se distingue de otra.

1. Literalmente “Ciencia Divina”.

2. “Y en cuanto a lo que indica [la palabra lógica], es manifiesto que nos informa en general de su objetivo, ya que deriva de *al-nuṣq* y esta palabra era dicha por los antiguos según tres significados distintos: el primero era el discurso exterior pronunciado por medio de la voz, que es aquél con el cual la lengua forma la expresión de lo que hay en la conciencia; el segundo era el discurso centrado en el alma, que son los inteligibles a los que aluden las palabras; y el tercero es la potencia psíquica creada en el hombre por el cuál la distinción particular en el ser humano lo separa del resto de los animales, que es aquella por la cual el hombre adquiere los inteligibles, las ciencias y las artes” (*Iḥṣā’ al-‘Ulūm*, Cap. II, p. 36). Este el mismo pasaje que hemos mencionado en la nota introductoria que la edición de Dunlop incorpora como propio de este breve texto.

El predicado por medio del cual una cosa se asemeja a otra, la asemeja ya sea en su esencia (*ḡawhar*)³, ya sea en alguno de sus estados. Y [respecto] al predicado por medio del cual una cosa se diferencia de otra [de igual forma será] la diferencia, o bien en su esencia, o bien en alguno de sus estados, pero no en su esencia.

El predicado por medio del cual se asemejan dos o más cosas se llama predicado universal⁴ el que, [al ser aquél] por medio del cual se asemejan dos cosas según sus esencias, es predicado por medio de aquello que es lo más general de los dos predicados por los cuales se asemejan dos cosas según sus esencias, que es el género (*al-ḡins*) y la especie (*al-naw’*), como ser humano y animal, por los que se asemejan Zayd y ‘Amrū según sus esencias, pues “animal” es el género y “ser humano” es la especie. Y aquél [predicado] por el cual se asemejan dos o más cosas, pero no según su esencia, se denomina accidente (*ard*). Y el [predicado] por el que se diferencian dos cosas según su esencia se denomina diferencia (*fāṣl*), mientras que el predicado por el que se diferencia una cosa de otra, pero no según su esencia, es la particularidad (*jāṣṣa*). [Finalmente] los predicados simples son cinco y los compuestos se conforman a partir de éstos.

Terminan las Palabras de Abū Naṣr Al-Fārābī sobre la explicación del *Libro de la Introducción*.

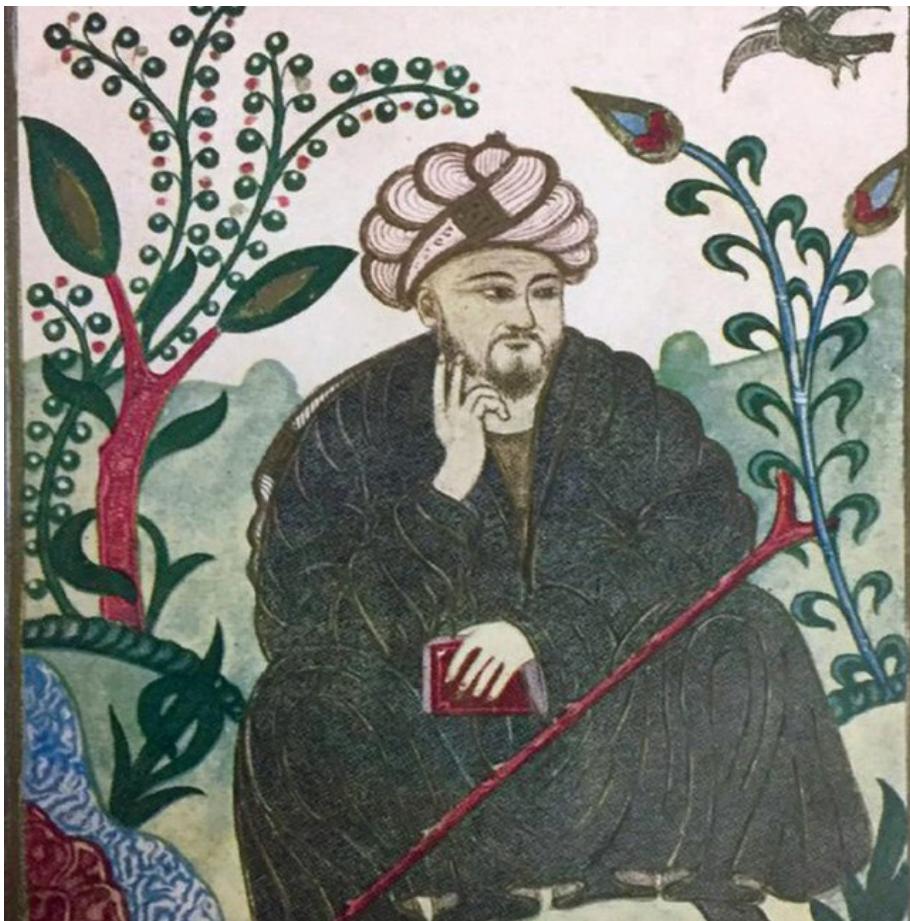
3. Al ser esta palabra traducción de *ousia* (Afnan, pp. 99 y ss.), puede ser entendida como sustancia o esencia. Como el propio Al-Fārābī señala en su *Comentario a las Categorías* (p.148), las “sustancias segundas” son los universales, es decir, los géneros y especies aquí aludidos. Y el género y especie, al definir lo que propiamente es algo, se refiere por ello a la esencia.

4. Al-Ṭālibī, en su introducción al texto de Al-Fārābī (p. 86), subraya que Ibn Bāggā señala en sus comentarios a la lógica de Al-Fārābī que éste introduce varias innovaciones que no están ni en Aristóteles, ni en sus comentaristas; como esta idea, según la cual el Universal hace que dos individuos sean semejantes, mientras que, para Aristóteles, el Universal es simplemente aquello que es predicado de varios individuos (*De Interpretatione*, 17 a 40-17b).

Texto árabe: *Kalām Abī Naṣr Al-Fārābī fī taṣṣīr Kitāb al-Madjal*, ed., introd. y notas ‘Amār Ṭālibī, en Amīn, ‘Uṭmān, ed. *Nuṣūṣ Falsafīyya mahdāt ilā Ibrāhīm Madkūr*. Al-Hī’ā al-Miṣriyya al-‘Āmma lil-Kitāb, El Cairo, 1976, pp. 81-98.

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Risala fī Ma‘ānī al-‘Aql* [Epístola sobre los significados del Intelecto] en Dieterici, Friederich. *Alfārābī’s Philosophische Abhandlungen*. Brill, Leiden, 1890, pp. 39-48.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb Qāṭīgūrāyās, ay al-Maqūlāt* [Libro de las categorías, es decir Los predicables]. *Al-Mawrid*, Vol. IV, N.3, 1975, pp. 147-162.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Iḥṣā’ al-‘Ulūm* [Catálogo de las ciencias] Ed., introd. y notas de ‘Alī Bumelham. Beirut, Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1996.
- Afnan, Soheil. *Philosophical terminology in Arabic and Persian*. Brill, Leiden, 1964.



MUQADDIMAT DE QAYŞARĪ A SU COMENTARIO AL FUŞŪŞ AL-ḤIKAM DE IBN ‘ARABĪ (PREFACIO)

Muhammad Dāwūd al-Qayṣarī Rūmī
Traducción Amílcar Aldama Cruz –
Hamid Hasanvand
(Con la explicación de Seyyed Ebrahīm
Ḩusainī Rudbarī)



NOTAS PREVIAS SOBRE LA TRADUCCIÓN

El libro de Muhyī-l-Dīn Ibn ‘Arabī (c. 1165 – c. 1240) *Fuṣūṣ al-Hikam* (*Los engarces de las sabidurías*) ha sido uno de los textos con mayor cantidad de comentarios en el contexto islámico, centrados en el dominio del *‘irfān naẓarī* (gnosis especulativa). Dentro de este grupo de comentarios en árabe, clásicos y contemporáneos, caben mencionar los de Ṣadr al-Dīn Qunawī, (c. 1207- c. 1274), ‘Affīf ad-Dīn Tilismānī (m. 1291), Mu’ayyid al-Dīn Maḥmūd Ĝandī (m. 1292), Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Razzāq al-Kāšānī (c. 1252- c. 1335), Sayyid Ḥaydar Āmulī (c. 1320 – c. 1385 o 1408), Ṣā’īn al-Dīn ‘Alī ibn Turka Ḥisfahānī (m. 1427), Abū ‘I. ‘Affīfī (1897 - 1966) y Mahmuwd Mahmuwd al-Ĝurāb (1935 - 1993). En idioma persa se pueden nombrar los de Tāḡ ad-Dīn Ḥusainī Ḥwārazmī (m. 1407 o 1408), Ḥwāḡeh Muhammad Pārsā (m. 1419), ‘Abd al-Rahmān Ibn Aḥmad Ĝāmī (c. 1414 – c. 1492) y Ḥassan Zādeh Āmulī (1929-2021). Pero sin duda alguna, es el comentario en árabe de Muhammad Dāwūd al-Qayṣarī (c. 1260 – c. 1350) del *Fuṣūṣ al-Hikam* el que ha quedado como uno de los más utilizados con fines didácticos, debido en gran medida a su completitud, lenguaje filosófico y claridad discursiva.

Para la siguiente traducción directa del árabe (con la explicación del Prof. Seyyed Ebrahīm Husainī Rudbarī) se utilizó la edición del *Şarh Fuşüs al-Hikam* de al-Qayşarī realizada por el Seyyed Ğalāl al-Dīn Aştiyānī (Teherán: Elmī wa Farhangī, 2013, p.p. 3 -7). También se consultó la edición del *Şarh Fuşüs al-Ḥikam* de Ḥasan Zādeh Āmulī (Qom: Būstān -Ketāb, 2003, t. I, p.p. 13-19). Se recurrieron a las glosas en idioma persa de la obra de Qayşarī: *Darūs -e Şarh Fuşüs al-Hikam Qaīṣarī* de Ḥasan Zādeh Āmulī (Qom: Būstān -Ketāb, 2018, t. I). y *'Aqlānīyat Šuhūd Tahrīr Fuşüs al-Ḥikam Qaīṣarī* del Ayatullāh Ğawādī Āmulī (Qom: ISRA, t. I, 2022). Para las traducciones referidas a versículos coránicos se utilizaron las traducciones del *Sagrado Corán* al español de Julio Cortés (2001) y de Raúl González Bórnez (2008).

TRADUCCIÓN

PREFACIO

En el nombre de *Allāh* el Clemente el Misericordioso

Alabado sea *Allāh*, quien concretó cada ente inmutable¹ con Su efusión más sagrada² y pre-eterna,³ y los delimitó⁴ con Su conocimiento en lo oculto de Su esencia, los completó y favoreció con Su difusión⁵ de la luz de Su

-
1. *'ayn al- a'yān* (عين الاعيآن), “el ente de los entes” refiere a los entes inmutables o *al-iyān al-tābita* (الاعيآن الثابتة). Estos son prototipos que están al principio de la manifestación externa a través de la Efusión Santa del Ser, que se despliega a modo de prolongación de la Efusión Santísima. Los entes inmutables determinan las Perfecciones múltiples del Ser.
 2. *bi-saydah al-aqdis* (بقيضه الأقدس), “con Su efusión más sagrada” o Efusión Santísima (se traduce con “más” por el uso del cuantificador comparativo de superioridad).
 3. *al-'aqdam* (الاعيآن)، forma elativa de *qidam* (قدام), la más pre-eterna, la más previa, la más antigua.
 4. *qaddara* (قدر), delimitar, evaluar, estimar, suponer, suponer, decretar. También se usa en otros manuscritos *mayyaza* (منز): discernir, distinguir (nota de Ğalāl al-Dīn Aştiyānī en *Şarh Fuşüs al-Ḥikam*, 2013, 8).
 5. *raš* (رض), difusión, propagación, extensión o manifestación de la luz.

epifanía sobre los seres, incrementó [Su favor], y los hizo aparecer mediante las llaves de las fuentes de generosidad, procedentes de los lugares ocultos y las estaciones de la inexistencia. Y que Le otorgó a cada uno de ellos conforme a las facultades que les había conferido, creó de ellos lo que era contingente, decretó por esencia mediante la aparición de las vestiduras de Sus Nombres desde la pre-eternidad y los dirigió con Su sabiduría consolidándolos.

Glorificado sea Aquel que se epifaniza en Su esencia por Su esencia, pues muestra lo inexistente y lo elige como representante ante todas las apariciones de Sus nombres calificados en el Mundo y que resumió en su creación (el hombre) [todos sus atributos], para que fuera una forma de Su nombre, el más grandioso, el más generoso y el poseedor de los secretos del Más Sabio de los Sabios y que lo dirigió (a Adam) pues él conoce los secretos [de *Allāh*] (sus Nombres).

Y las bendiciones de *Allāh* sean sobre aquel quien es el nombre más inmenso (el Profeta), el que habla con la lengua de los de mayor rango [el que agrupa todos los niveles proféticos]: “Yo soy el señor de los hijos de Adam” el designado para el mensaje a la mejor comunidad; y (las bendiciones sean) sobre su familia y compañeros elegidos entre los árabes y los no árabes, a los que le han sido levantados los velos de la oscuridad mediante Sus luces; y (las bendiciones sean) sobre sus herederos entre los cercanos (a *Allāh*) y la perfección, y los que caminan en dirección hacia la comunidad de los ascendidos (los profetas), los informados de la Verdad de los secretos y de la sabiduría, que *Allāh* haga exitosos sus propósitos en ambos mundos, así que *Allāh* Todopoderoso me conceda el éxito. A partir de entonces, dice el débil siervo Dāwūd b. Maḥmūd b. Muḥammad al-Rūmī al-Qayşarī, nacido originalmente como al-Sāwī, que *Allāh* haga exitosos sus propósitos en ambos mundos, así que *Allāh* Altísimo me conceda el éxito. *Allāh* me descubrió las

luces de Sus secretos, levantó el velo oculto de la visión de mi corazón, me socorrió con el auxilio señorial a la comunicación de Sus secretos y me concedió el éxito pleno mediante el otorgamiento de Sus tesoros.

El decreto (la posición intermedia) me condujo a estar al servicio del perfeccionado maestro, autoridad, sapiente y completo mentor, único en su tiempo, singular en su época, orgullo de los gnósticos, frescor de los ojos¹ de la esencia de los monoteístas,² luz visionada de los verificadores,³ el epítome del credo (de los gnósticos), la realidad y la religión, 'Abd al-Razzāq Ğamāl al-Dīn Abī-l-Ğanā'īm al-Kāshānī: que *Allāh*, sostenga a quienes se benefician de sus benditos hábitos, ilumine los corazones de sus estudiantes y compañeros a través de sus ciencias gnósticas.

Un grupo de hermanos estaba ocupado en alcanzar la perfección, deseando los secretos del Poseedor de Belleza y Majestad, cuando comenzaron la exposición del libro *Fuşuş al-ḥikam* (*Los engarces de las sabidurías*), el cual fue inspirado por el Profeta (la paz y las bendiciones sean para él) al *Šayh* - el perfecto perfeccionador, el polo de los gnósticos, el *Imām* de los monoteístas, el frescor de los ojos de los verificadores, heredero de los profetas y los mensajeros, sello de la tutela muhammadiana descubridora de secretos divinos, el cual ni los tiempos, ni las épocas, ni todo el movimiento sideral podrá traer otro similar a él, el resucitador del credo (de los gnósticos), la realidad y la religión [Ibn 'Arabi], que *Allāh* esté satisfecho con él y que él esté satisfecho con *Allāh*,⁴ y que le otorgue el nivel más alto del paraíso como su mansión y lugar – para procurarle a la creación

[la humanidad] la declaración de los verdaderos arcanos y descubrirles los velos secretos y detallados.

Porque es próxima la iluminación y manifestación de la Verdad por la luz causante para la aparición y por la cercanía que descubre [para ellos] todos los misterios y subrepticios, [que es] el momento de la aurora del sol de la realidad [después de su] crepúsculo y la manifestación del trono del señorío de su albor.

La Verdad me había concedido una comprensión de significados que poseían una luminosidad brillante y me había inspirado significados que contenían elevados misterios. Me mostró en mi secreto interior un portador de buenas nuevas que me conduciría a mi gnosis de este libro. Fui señalado entre mis compañeros por haber recibido conocimientos y adquirido significados sin reflexión y aprendizaje previo. Fue por la asistencia de *Allāh* Generoso y por la gracia del Señor misericordioso, puesto que Él afirma con su apoyo a quien quiere de entre sus servidores, forjando el éxito en el misterio de su origen y retorno.

Con la atención de los intelectos de los filósofos⁵ los cuales se esfuerzan en aproximarnos [a los atributos divinos, pero a los cuales no pueden alcanzar], retornando sin lauros, y con la vigilancia de los entendimientos de los virtuosos que rodean la mansión divina, pero que regresan consternados; ya que este libro fue descendido desde un cielo que abarca los astros del intelecto que no se pueden alcanzar y desde un grado en que se puede concebir todo, pero del cual no se puede saber su grado más elevado (la realidad independiente).⁶

[Este libro] indica las verdades (del mundo imaginal) que el intelecto es incapaz de percibir, [este libro] también descubre las cumbres de los astros de las precisiones que los corazones⁷ no pueden alcanzar.

1. El término *qurrat-ul 'ain*, también puede significarse como: "doncella de los ojos" o "niña de los ojos", "estabilidad de la esencia."

2. Los *mūhādīn* son los gnósticos que lograron el *fānā* o la aniquilación en la Verdad.

3. Los *muhaqqīqīn*: son, en mística, aquellos que investigan detenidamente, que examinan con atención; que se adhieren a la posición verificada y que se adhieren a la posición correcta.

4. Sagrado Corán, sūrat *Tūbat*: 100.

5. Personas de intelecto o racionalidad (غُولُ الْعَقْلَاءِ)

6. Explicación sobre la validez del *irfān*.

7. Los corazones son superiores al intelecto.

Los ojos de perspicacia y visión quedaron perplejos por los significados luminosos del velo de la desposada y los ojos de la gente del conocimiento y el entendiendo contemplaron las bellezas del lugar de acontecimiento de la epifanía de los dueños del intelecto.

تجول عقول الخلق حول جنابه ولم يدركوا من برقة غير لمعة

“Los intelectos de la creación vagan alrededor del palacio [Allāh], y no lograron ser un relámpago excepto por un destello”

Se me ocurrió desvelar algunos de Sus secretos de sus anhelos y quitar el velo de los bellísimos rostros de la presencia del Omnisciente, Omniscente [de la esencia de cada cosa].¹ Omnisapiente y Todopoderoso, cuyos significados ingresan en su corazón iluminado y su espíritu purificado, por causa de la epifanía [de la Verdad] en él (Ibn 'Arabí), en Su descenso² a él, y en el ascenso³ a la Verdad). [Este trabajo] obedece Sus mandamientos y al cumplimiento de Su juicio, al decir [el Ṣayḥ]: “Esta misericordia la he otorgado para que sea expandida. [También] está en medio de aquellos a quienes el Altísimo ha dicho: “y reparten lo que Hemos proveído.”⁴

Y para expresar su agradecimiento y gratitud a Él, dijo: “y en cuanto a la gracia de Tu Señor; ¡anínciala!”⁵

Y con el pedido de auxilio a Allāh, solicitud de misericordia, empecé a explicar [este libro], escribiendo algunos de los significados que Allāh descubrió para mí y de aquello de lo cual me beneficié de los libros del Ṣayḥ y sus discípulos (que el beneplácito de Allāh esté con ellos).

-
1. *Al-ḥabīr*; atributo divino de Omnipotencia en actualidad o suficiente, un conocimiento total de la esencia de cada cosa (posee mayor categoría que el atributo *al-'alīm*). Comúnmente se le traduce como el Informado.
 2. El término *tadal-lī* (تَدَلِّي) descenso o acercamiento de la Verdad a su siervo.
 3. El término *dunū* (دُنُو) refiere a la aproximación o ascenso del siervo a la Verdad.
 4. Sagrado Corán, sūrat *al-Baqara*: 3.
 5. Sagrado Corán, sūrat *ad-Dhuḥa*: 11.

Daré indicaciones esclarecidas e iluminadas, que en su brevedad no dañarán los asuntos originales ni tampoco será tedioso, de modo que prometo no traer las palabras [de los discípulos Ṣayḥ] sino solamente las reglas del Ṣayḥ, siendo que no voy a deshacer los nudos de estas reglas con mis propias ideas, sino que utilizaré sus propias ideas, diciendo los significados del libro de forma clara para el lector, y conocerá igualmente la diferencia entre el significado correcto. Pues se realiza la verdad y se anula lo nulo, sin indicación y locución de mi parte y la confesión de debilidad y falta, reconociendo que Él es Omniscente [de la esencia de cada cosa].

Dado que el conocimiento de estos misterios depende del conocimiento de los dogmas y principios acordados por los exponentes de este grupo (los gnósticos), me propuse explicar sus capítulos y dilucidar sus principios que se basan en el principio de Unidad, al que se refiere este Se atribuye el camino. Aquel a quien Allāh le ha concedido éxito y ha sido bendecido con comprensión puede llegar a conocer la mayoría de los principios de esta disciplina. Así, los he explicado en doce capítulos.

- Sobre el Ser (*al-wuḍūd*), y como ciertamente es la Verdad (*al-ḥaqq*)
- Sobre los Nombres y Atributos Divinos
- Sobre las entidades permanentes (*al-a'yān al-tābita*) y un comentario sobre algunas de las manifestaciones de los Nombres en lo externo
- Sobre la sustancia y el accidente (*al-ğūhar wa-l-'arad*) según la gente de Allāh [los gnósticos]
- Sobre los Mundos Universales y las Cinco Presencias Divinas (*al-hadarāt al-hamsa*)
- Sobre lo que depende del mundo imaginal (*al-'ālam al-miṭālī*)
- Sobre los grados de desvelamiento y sus tipos agrupados
- Sobre como ciertamente el universo es la forma de la realidad humana y depende de sus grados
- Sobre la Vicerregencia de la Realidad *Muhammadiya* y qué es el Polo Último

- Sobre el Espíritu Supremo, sus Grados y Nombres en el Mundo Humano
- Sobre el regreso del Espíritu (al Altísimo) con sus manifestaciones elevadas e inferiores
- Sobre el Profetado, los Mensajeros y la Santidad Cercana (*al-nubūwat wa-l-risālat wa-l-wilāya*)

Y digo con convencimiento que con los secretos (divinos),¹ ciertamente *Allāh* me otorgó una gran merced - y no he visto nunca en los libros de los gnósticos algo similar - y con sutilidad los extraigo de sus reglas (de los gnósticos); y nombro al libro como “*Mayla 'husūs al-kalim fī ma 'ānī Fusūs al-hikam*” (*El alba de especificación de las palabras en los significados de Los engarces de las sabidurías*), el cual dedico a Su Eminencia [Amīr Muḥammad Ibn Ṣadr] con los títulos de Gran Visir, el mayor dueño de los registros (*dīwān*) de las naciones (*'umma*), Constitución de los reinos del mundo, educador de los desvalidos entre los árabes y los no árabes (*al- 'āgām*), sultán de los ministros y el más completo entre los sus contemporáneos. El poseedor del signo real, la manifestación de los atributos misericordiosos, el que agrupa la moral del Señorío, bondadoso con los siervos de *Allāh*, imbuido de la moral de *Allāh*, ya que nunca se ha tenido el honor de apoyar un ministerio como el que él preside, y cuyos atributos no podrían ser abarcados por el lenguaje de expresión y referencia.

Poema

Se perfeccionan sus bondades, de tal manera que, si su luz llegara al plenilunio, jamás llegaría a eclipsarse.²

Si los declarantes de sus atributos los lucieran, se extinguiría el tiempo sin que se consiguiera exponerlos todos.³

Tenía la voluntad de alabarle por su virtud,

pero toda virtud se encuentran por debajo de él⁴

El dueño del auxilio a la nación, la verdad y la religión Amīr Muḥammad Ibn Ṣadr (Rašīn al-Dīn), [hijo del] feliz, el mártir. Rašīn al-Dīn es el perdonado, merecedor de misericordia (divina). ¡Ilumina *Allāh* el Altísimo!, la tumba de sus antepasados y aumenta la magnificencia imperial de sus descendientes, que Él elogie los auxilios de su gobierno y los apoyos de su grandeza.

Espero que siempre *Allāh* lo proteja, lo cuide y lo acepte, porque él está adornado con esos secretos supremos, el soporte de las luces radiantes y el viajero en el camino hacia la Verdad que llegará al *maq'ad sidq*,⁵ mientras está discurriendo en la manifestación del orden del universo, contemplando en su interior todas las perfecciones del ser humano. Tiene el derecho [este libro] de ser eterno para el recuerdo y alabanza por su acto creativo y disposición ética [para Rašīn al-Dīn].⁶

Este libro [*Fusūs al-hikam*] posee una cercanía por ofrecimiento suficiente y pleno en favor de la extensión de las generalidades de lo general, por la atención de sus compañeros servidores y honorables, siendo la raíz de los virtuosos en las creencias de los gnósticos - qué *Allāh* les dé un alto estado y los proteja hasta el Día del Levantamiento -, de todos los verificados con ojos de juicio imparcial y de los que abandonan la vía de la injusticia y el desvío. Pues, no puede obtener provecho de este tipo de conocimiento tan sólo aquel que ilumine su interior con entendimiento, el que se aleja del camino de la controversia (dialéctica), el que observa con visión imparcial y justa, el que se retira de las dudas de la facultad estimativa que nos ingresan en el error y el defecto y el que se purifica el interior de la iniquidad de los otros. Y también aquel quien

1. Del término *gārīb* (غريب), adjetivo de raíz *g-r-b*, que refiere a extranjero, foráneo, ajeno a (+ *'alā / 'an*); oscuro, extraño, raro y misterioso. Aquí refiere a los secretos divinos que son las llaves para acceder al conocimiento de la Verdad.

2. كملت محسنه فلواهدي السنا للبدر عذتماه لم يجسّف

3. على تفّن واصفه بحسنه يقّن الزمان وفيه مال موصف

4. اردت له مدحافها من فضيلة تأملت الأجل عنها وقلت

5. Sagrado Corán, sūrat *al-Qamar*: 55. Se refiere a la sede de los sinceros, que es el último estadio del hombre ante la Verdad.

6. Esta parte fue un panegírico a el sultán Rašīn al-Dīn.

brinda atención hacia *Allāh*, el Único (*al-Wāhid*) y el Dominante (*al-Qahhār*),¹ y cree en que ciertamente: “Por encima de todo el que posee conocimiento hay Uno Que todo lo sabe.”² Sepa de la impotencia del intelecto para entender la percepción de los secretos de *Al-ʻAzīz al-Hakīm*.³ Pues ciertamente la Gente de *Allāh* (los gnósticos) ha recibido estas señales con la develación y la certeza, no así con la suposición y la conjectura. Lo que se recuerda de ello (en el *ʻirfān*) es similar, y la argumentación y la prueba ciertamente que se trajeron para despertar a los hermanos con capacidad de alcanzar [las iluminaciones]. Porque el argumento sólo va a añadir obscurcacimiento y la prueba resulta ser una pesada carga [sin posibilidad de levantarse], ya que las señales y secretos están en un estado que sólo es alcanzado por aquel que sea guiado, y solamente aquel purificado por sí mismo puede observarlo claramente (y sigue a la Gente de *Allāh*)

Entonces, espero que *Allāh*, el Generoso, me proteja en el fuerte camino, que me haga esforzarme agradecido y que sea aceptable mi palabra. Pido a *Allāh* ayuda, éxito y ser infalible del error en el lugar de la realización.

REFERENCIAS PARA LA TRADUCCIÓN

SAGRADO CORÁN

- *El Sagrado Corán* (traducción al español de Julio Cortés, 2001) Qom: Ansariyan.

1. Referencia a la expresión: *huwa Allāh al-Wāhid al-Qahhār* [Él es *Allāh*, el Único, el Dominante]. Ibn ʻArabī, en su *Kaṣf al-maʼnā ‘an sirr asmā’ Allāh al-husnā* (ed. de Pablo Beneito), aborda el significado de los nombres divinos *Allāh*, *al-Qahhār*, *al-Wāhid* (1998, nº 31, 61 y 143 respectivamente). Este texto fue traducido al español como *El secreto de los nombres de Dios* (2012) por Pablo Beneito con estudio introductorio y notas.
2. Sagrado Corán, sūrat *Yūsuf*: 76.
3. *Al-ʻAzīz al-Hakīm* (العزيز الحكيم), nombre divino: Poder Omnipotente Supremo o el Poderoso y Precioso (al mismo tiempo) y el Sabio.

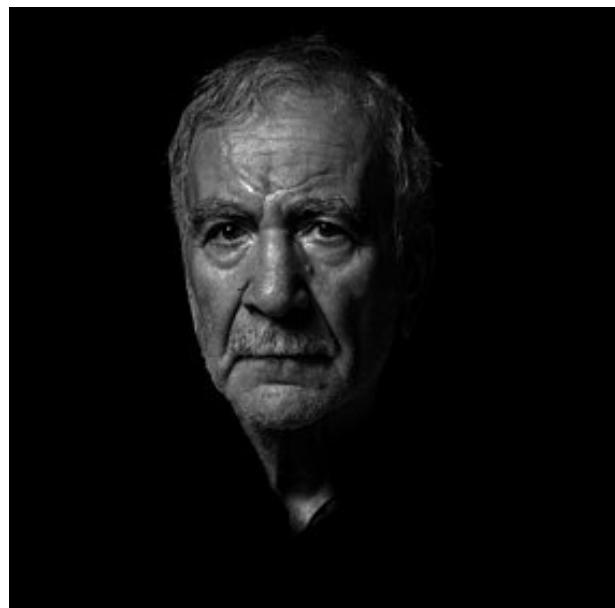
- *El Corán* (traducción al español y notas de Raúl González Bórnez, 2008) Qom: Center for Translations of the Holy Qurʼan.

TEXTOS

- Āmulī, Hasan Zādeh (2018). *Darūs –e Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam Qāiṣarī* (glosas en persa, Vol. I). Qom: Bustān-e Ketāb.
- Āmulī, Ğawādī (2022). *ʻAqlānīyat Šuhūd Tahrīr Fuṣūṣ al-Ḥikam Qāiṣarī*. (glosas en persa, Vol. I). Qom: ISRA.
- ‘Arabī, Ibn (1988). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (edición árabe y glosas de Abū -l-‘Ila’ ‘Affīfī). Qom: Enteṣārāt al-Zahrā.
- _____. (1998). *Kaṣf al-maʼnā ‘an sirr ʼismā’ Allāh al-husnā*. (edición árabe de Pablo Beneito). Qom: Bahšāyēš.
- Qāiṣarī, Dā’ūd (2013). *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (edición árabe y notas de Seyyed Ğalāl al-Dīn Aštiyānī). Teherán: Elmī wa Farhangī.
- _____. (2003). *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (edición árabe y notas de Ḥasan Zādeh Āmulī, Vol. I-II). Qom: Būstān –Ketāb.

ENTREVISTA A GHOLĀM HOSSEIN IBRĀHĪMĪ DĪNĀNĪ

La siguiente entrevista de Amélie Neuve-Eglise al gran profesor Gholām Hossein Ibrāhīmī Dīnānī tiene catorce años de realizada,¹ no obstante en este año 2024 el tema de dicha entrevista posee gran vigencia y el Profesor Dīnānī, a sus 90 años, sigue muy activo, ya sea dando un comentario filosófico de los poemas de Ḥāfeẓ Šīrāzī en los medios de comunicación, realizando docencia o escribiendo textos sobre mística y filosofía islámica, como su reciente ‘*Aqil mast*’ (2020) un valioso comentario al libro *Tamhīdāt* del místico persa Ayn-al-Quzāt Hamadānī. Desgraciadamente no se conoce del todo la importante obra del Profesor Dīnānī en el contexto iberoamericano, por lo esta entrevista intenta ser un acercamiento a la obra y pensamiento de este fructífero filósofo iraní contemporáneo.



1. Entretien avec Gholām Hossein Ibrāhīmī Dīnānī. *La Revue de Téhéran*, N° 60, noviembre de 2010. Traducción Gilberto Lugones.

PRESENTACIÓN

Gholām Ḥossein İbrāhİMİ DİNĀNİ es una figura importante en la filosofía islámica actual en Irán. Nacido en 1934 en Dīnān, cerca de la ciudad de Isfahán, ingresó en el *howzeh* (seminario tradicional de teología) desde su juventud y pasó muchos años en Qom estudiando filosofía y jurisprudencia islámica. Fue alumno de los más grandes maestros de la época, incluidos Allāmah Tabātabā'ī y el ayatollāh Sayyid Abul-Hasan Raftī Qazwīnī. Luego continuó sus estudios en la Universidad de Teherán. Enseñó durante casi diez años en la Universidad de Mashhad y es profesor de filosofía en la Universidad de Teherán desde 1983. Ha escrito numerosos trabajos sobre filosofía islámica, en particular *Qawā'ed-e kollī dar falsafeh-e islāmī* (*Reglas generales de la filosofía islámica*), *Šo'ā'a andīsheh wa shuhūd dar falsafeh-e Suhrawardī*. (*La radiación del pensamiento y la intuición en la filosofía de Suhrawardī*), *Manṭeq wa ma'refat az naẓar-e Ġazzālī* (*Lógica y conocimiento según al-Ġazzālī*), *Darfār-e 'aql va ayat-e 'esq* (*El registro de la razón y el signo del amor*) o *Derāḥhšeš-e Ibn-e Rušd dar hikmat-e mašā'y* (*El resplandor de Averroes en la filosofía peripatética*). También ha recibido varios premios por sus obras, entre ellos Mejor Libro del Año por *Naṣīr-ud-Dīn Tūsī, filsouf-e goftegou* (*Naṣīr-ud-Dīn Tūsī, el filósofo del diálogo*).

ENTREVISTA

Neuve-Eglise: En general, cuando se habla de las principales escuelas de pensamiento de la filosofía islámica, rara vez se utiliza el nombre de “filosofía” para designarlas, sino más bien el de “sabiduría” o “teosofía” (*hikma*). Hablamos así de la “teosofía oriental” (*hikma 'iṣrāqī*) de Suhrawardī, o de la “teosofía trascendental” (*hikmat al-muta'āliyya*) de Mullā Ṣadrā, y no de la “filosofía” oriental” por ejemplo. En los libros de filosofía se habla más de “teósofos” que de filósofos. ¿Cuál es la diferencia exacta entre filosofía

y teosofía? ¿Es la teosofía una filosofía con una delimitación particular, o una filosofía a la que se le añaden ciertas condiciones? ¿Hay una diferencia esencial entre ellos, o son, por el contrario, sinónimos?

Gholām Ḥossein İbrāhİMİ DİNĀNİ: Has planteado bien el problema, ciertamente hay una diferencia entre filosofía y teosofía (*hikma*), razón por la cual los filósofos -o teósofos- han preferido usar el término “*hikma*” en ciertos contextos. La teosofía no es una filosofía con un límite preciso o condicionado, porque, en general, si la filosofía está ligada a alguna condición, se vuelve prisionera de las cuestiones ideológicas y, por lo tanto, el pensamiento ya no es “libre”. La primera condición de la filosofía es, por tanto, ser un pensamiento libre. Cuál es la fuente de la diferencia, no es ni un límite ni una condición, es una especie de elevación (*ta'ālī*), ascendiendo a otra cosa. La teosofía (*hikma*) es filosofía en el sentido de que es un pensamiento especulativo, pero un pensamiento especulativo que tiene una dimensión ascendente, que mira hacia arriba, que no se detiene en un punto determinado. La lógica o los conceptos tienen un límite. La lógica aristotélica, por ejemplo, tiene principios fijos y definitivos, lo que significa que se detiene en un punto dado y no puede ir más allá. Frente a esto, la teosofía ciertamente acepta los principios de la lógica y se expresa a través de un pensamiento totalmente lógico y racional, sin embargo, abre otro camino que se llama “la dimensión interior o esotérica del intelecto” (*bāṭin al-'aql*), según el cual el intelecto puede espiritualizarse en el sentido de liberarse de la materia, y volverse cada vez más sutil (*laṭīf*). En el dominio del conocimiento y la percepción, cuanto más sutil se vuelve una cosa, más se eleva y percibe realidades superiores. Otro aspecto de la teosofía es su dimensión práctica. El teósofo (*hakim*) es alguien que sigue el camino de la purificación interior que le permite alcanzar lo que considera la Verdad. Por el contrario,

el filósofo no se limita necesariamente a tales prácticas.

Neuve-Eglise: ¿Podemos considerar esta espiritualización del intelecto a la que usted alude como un viaje espiritual?

Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: De hecho, esto puede describirse como un viaje espiritual; por lo tanto, la teosofía implica también un viaje, una atención puesta en el aspecto profundo e interior del ser, siguiendo las reglas del pensamiento especulativo en la formulación del intelecto. En otras palabras, la teosofía no anula las reglas de la lógica, sino que abre una puerta a otro aspecto oculto y esotérico (*bātin*) del ser, que le permite tener una visión más amplia del reino de la existencia. Por lo tanto, siempre deja una puerta abierta a un estado “superior”.

Neuve-Eglise: Los grandes teósofos islámicos como Suhrawardī o Mullā Ṣadrā no descubrieron el principio básico de sus sistemas filosóficos por puro razonamiento especulativo e intelectual, sino gracias a una intuición interior (*shuhūd bātinī*). ¿Cuál es el papel de la intuición en la filosofía islámica?

Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: Así es, Suhrawardī y Mullā Ṣadrā “llegaron a” su pensamiento a través de la intuición, pero luego solo formularon ese pensamiento recurriendo al razonamiento intelectual y usando la lógica. El mismo Avicena evocó también la existencia de esta intuición que tiene una dimensión interior y esotérica (*bātinī*) y que difiere de la intuición común. No debemos olvidar que Avicena también tuvo experiencias similares, pero cuando quiere expresar lo que vio, también lo hace recurriendo a la demostración lógica. Por lo tanto, los teósofos islámicos no hablan por demostración racional, sino que expresan sus revelaciones internas en forma lógica.

Neuve-Eglise: ¿El hecho de ser teósofo implica necesariamente expresar el pensamiento en forma de sistema lógico y basado únicamente en el razonamiento intelectual, o personas como Ḥāfez o al-

Hayyām que expresan un pensamiento sobre el mundo a través de poemas, también pueden ser considerados teósofos?

Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: Personas como Ḥāfez, Sa’adī o al-Hayyām son poetas gnósticos (*šā’r-e ‘ārif*), no podemos calificarlos de teósofos porque no se expresan a través del razonamiento lógico, que es la condición para ser filósofo o teósofo. A diferencia de Avicena, Suhrawardī o Mullā Ṣadrā, un poeta como Ḥāfez no se expresa siguiendo una lógica o un lenguaje filosófico particular. Sin embargo, tiene visiones internas y el dominio de su imaginación (*ḥiyāl*) es muy grande. Los poetas gnósticos como Ḥāfez expresan lo que han recibido a través de la poesía y la belleza de las palabras. Por lo tanto, vemos muy poca demostración en Ḥāfez o en al-Hayyām, pero su forma de expresarse es muy atractiva y produce una fuerte influencia en sus lectores. En resumen, tanto los teósofos como los poetas gnósticos tienen visiones y desvelamientos interiores, pero los primeros lo expresan en forma de razonamientos lógicos, mientras que los segundos recurren a la poesía.

Neuve-Eglise: En cuanto a la cuestión de la belleza, llama la atención la importancia que ocupa en la filosofía islámica: por ejemplo, al final de un tratado puramente especulativo y de toda una serie de razonamientos intelectuales, a menudo se pueden leer algunos versos poéticos. En el siglo XIX, Mullā Hādī Sabzavārī también resumió la filosofía de Mullā Ṣadrā en forma de poemas, su famoso *Manzūmah*.

Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: La presencia de poesía se utiliza como una simple cita. No sé si realmente se puede considerar el *Manzūmah* como una expresión poética. Este libro fue escrito con un propósito específico. Sabzavārī no quería escribir poesía, porque la poesía no sigue un razonamiento lógico, se basa sobre todo en la imaginación, mientras que cuando Mullā Hādī Sabzavārī escribió su *Manzūmah*,

quería expresar la filosofía de Mullā Ṣadrā de forma ordenada para facilitar la comprensión y la memorización. También se le llama “*Manzūmah*”, y no “poesía”. Sabzavārī es, sin embargo, autor de poemas en persa, que a veces recuerdan a los de al-Ḥayyām, y que son muy hermosos. Es notablemente el autor de un *Sāgī Nāmeh*, poemario de lírica pura y de hermosos versos. Allí expresa su voluntad y evoca cómo le gustaría que su cuerpo fuera ungido fúnebremente y enterrado. Dice en particular: “*Úngeme el cuerpo sin vida con vino (mey)*.” Según la tradición islámica, se recomienda que quienes vistan al difunto con su sudario sean cuatro personas justas y creyentes. Pero Sabzavārī dijo: “*Que no vengan estos, y que cuatro libertinos borrachos me vistan en mi sudario y me entierren*.” El símbolo del vino, por supuesto, significa Amor (*maḥabba*) y los borrachos a los amantes (*maḥbūb*). Esta es su poesía, pero su *Manzūmah* no es parte de eso. Así, además de sus obras filosóficas, muchos teósofos también son autores de poemas. También a veces evocan un verso al final de un razonamiento, pero eso es solo por belleza, es una cita que embellece todo pero que no forma parte del razonamiento.

Neuve-Eglise: La gran mayoría de los teósofos islámicos eran iraníes. ¿Cuál es la causa de esto? ¿Disposiciones o genio particular, o incluso la influencia de las enseñanzas de los imames del chiismo que tienen un alto contenido racional y especulativo?

Gholām Ḥossein İbrāhİMİ DİNĀNİ: Casi todos los filósofos islámicos eran iraníes. Los grandes filósofos que no lo fueron eran casi todos andaluces: Ibn Ruṣd (Averroes), Ibn Bāġga (Avempace), e Ibn Ṭufaīl (Abentofail), y en el campo de la gnosis, Ibn ‘Arabī. Por lo tanto, estos filósofos no eran árabes, incluso si hubieran aprendido y expresado en este idioma. En el mundo árabe, Arabia Saudita, Yemen, todos los países árabes no produjeron filósofos en ese momento. Ahora tienen filósofos que van a estudiar a Cambridge u

Oxford, pero no han producido filósofos como Avicena, como Mullā Ṣadrā o como Allāmah Tabātabā’ī. Solo podemos citar un nombre, que sin embargo es más un teólogo que un filósofo, que es Abū Yūsuf Ya’qūb ibn Ishāq al-Kindī. La gran mayoría de los filósofos e incluso los teólogos eran iraníes. Hay varias razones para esto. En primer lugar, Irán tenía un patrimonio cultural muy importante y una rica cultura de la antigua Persia de Ciro y los Aqueménidas e incluso mucho antes. Los iraníes del siglo XIII y los siglos posteriores fueron, por lo tanto, herederos de una cultura, una cultura que era monoteísta. Es un error decir que los iraníes eran politeístas, por el contrario, Zoroastro fue el primero en hablar de monoteísmo. Zoroastro era un monoteísta (*muwahhid*), se le atribuye falsamente defender el dualismo. Los “dioses” (*yazdān*) o el diablo (*Ahrimān*) del zoroastrismo son todos seres creados por Ahura Mazdā (Dios), como el diablo (*Shaytān*) en el Islam. Irán es también la cuna del mitraísmo que tuvo una gran influencia en Occidente, luego del mazdakismo y el maniqueísmo. Irán fue, por lo tanto, antes del Islam, la cuna de grandes religiones, lo que fue paralelo al desarrollo del pensamiento en el campo de la ontología y la angelología, que fue estudiado en particular por Henry Corbin. La angelología de los iraníes fue muy importante. Esta cultura no existía entre los árabes. No hablo de ninguna manera de “raza”, no defiendo de ninguna manera una “raza” o “sangre” en particular porque eso no tiene ningún sentido, por otro lado, defender una cultura sí tiene sentido. Recientemente leí las actas de una conferencia sobre Hegel. Georg Wilhelm Friedrich Hegel era el filósofo de la historia y tenía una visión negativa de Oriente: sostenía que la historia comenzaba en Occidente, mientras que consideraba a Oriente y más específicamente a los iraníes como déspotas. El autor de esta conferencia planteó un punto importante: según él, por primera vez en la historia de la humanidad, la espiritualidad (*ma’nawiat*)

entró en la historia a través de Irán a través de la cuestión de la luz (*nūr*) que fue planteada por Zoroastro. Zoroastro consideraba así a Dios como la “Luz de las luces”. Los iraníes fueron los herederos de toda esta cultura cuando apareció el Islam. Entonces escribieron comentarios sobre el Corán basados en todos estos elementos. Por ejemplo, Ḥāfiẓ Ḥāfiẓ al-Anwār (*El tabernáculo de las luces*) que es un comentario sobre el verso de la luz (*ayat-e nūr*) (1). Ḥāfiẓ al-Anwār era iraní y conocía la filosofía de la luz. Este verso dice que Dios es Luz (*Nūr*), y no que Dios es el Existente Necesario (*wāgib al-wuġūd*). Esta expresión filosófica tiene un origen griego, las nociones de “posible” (*mumkin*) y “necesario” (*wāgib*) son griegas. Frente a esto, el Corán califica a Dios como “*Luz de los cielos y de la tierra*”. Dios es, por tanto, la “Luz de las luces” (*Nūr al-anwār*). Este libro es el trabajo más importante de Ḥāfiẓ al-Anwār. Avicena, quien comentó varios versos coránicos, también escribió un comentario sobre el verso de la luz. Estos pensadores se basaron en la cultura de la luz en Irán y también tenían un trasfondo filosófico sobre estos temas. Por lo tanto, pudieron comprender el Corán de manera profunda y entendieron la filosofía griega mejor que los árabes.

Otra razón del papel central de los iraníes en la filosofía islámica es el papel de los imames del chiismo, porque todos sus dichos tienen un contenido filosófico muy profundo. También hay muchas narraciones de los Imames (P) donde alaban el intelecto (*aql*). Pero la base del papel central es la herencia cultural y el pensamiento que existía en Irán antes del Islam. Por lo tanto, no es una cuestión de raza, sino de cultura.

Neuve-Eglise: Como mencionó, el chiismo otorga una importancia central y un papel preeminente al intelecto, en el sentido de que la aceptación de los fundamentos de la religión (*uṣūl-e dīn*) debe ser el resultado de un enfoque exclusivamente intelectual. Así,

antes de aceptar prácticas y preceptos particulares, se deben haber admitido las bases de la propia religión tales como la Unicidad de Dios, la justicia divina, la necesidad de la profecía ... basadas únicamente en la reflexión racional. Esta posición es la oposición exacta del *as’arismo*, que afirma que uno debe creer sin tratar de comprender los fundamentos mismos de la religión. Según la lógica del chiismo, ¿debe uno ser necesariamente filósofo antes de ser religioso?

Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: Lo que mencionas es completamente cierto, pero concierne a los chiitas que conocen la gnosis (*irfān*), porque estos principios han experimentado a veces un cierto declive en el chiismo mismo. En la práctica, ¡algunos chiitas superficiales y formales son *as’aristas*! Pero los chiitas en el sentido verdadero como Naṣīr-ud-Dīn Ṭūsī, Avicena, Allāmah al-Muṭahhar al-Ḥillī, Mullā Ṣadrā o como Allāmah Tabātabā’ī son los símbolos de esta racionalidad que mencionaste. En la religión hay que ser racional, porque la racionalidad (*aqlāniyat*) permite comprenderla mejor. ¿Debemos entender el intelecto con la ayuda de la revelación, o la revelación con la ayuda del intelecto?

Neuve-Eglise: Entendemos la revelación con el intelecto.

Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: Exactamente, el camino de toda comprensión es el intelecto, si el intelecto está ausente, no entenderemos nada de la revelación. ¿Puede alguien sin intelecto entender la revelación? Así que cuanto más se desarrolle nuestro intelecto, mejor comprenderemos la profundidad del contenido de la revelación. Todo el mundo lo entiende en la medida de sus capacidades.

Neuve-Eglise: En la escolástica y la filosofía medieval, cuando alguien como Tomás de Aquino escribe un tratado filosófico, su objetivo es justificar su religión. En otras palabras, su filosofía es una servidora de la teología. Cuando alguien como Avicena o

Mullā Ṣadrā escribe un tratado filosófico, ¿cuál es su objetivo?

Gholām Ḥossein İbrāhİMİ DİNĀNİ: Alguien como Avicena es ante todo un filósofo. Es musulmán, pero en el campo de la filosofía no limita su pensamiento a ninguna restricción o condición particular. Su pensamiento es libre. La prueba es que en algunos lugares incluso negó ciertos fundamentos de la religión, y fue llevado al ostracismo. Un siglo más tarde, Ġazzālī volvió a condenar sus posiciones, y si Avicena hubiera estado todavía vivo, sin duda habría sido condenado a muerte. Avicena, por ejemplo, no aceptaba la resurrección corporal (*ma’ād al-ğismānī*), que es una de las bases de la religión. En su *Šifā’* (*Libro de la Curación*), dice explícitamente que este aspecto no puede ser demostrado y probado por el intelecto, y que por lo tanto cree en él sin tratar de justificarlo. En otro tratado titulado *ar-Risāla al-Adhawīya fī amr al-ma’ād*, dice claramente que la resurrección corporal no es racional, y que la resurrección sólo puede ser espiritual (*ruhānī*). Es musulmán, pero entiende su religión con su intelecto. Cuando fue anatematizado, se expresó en una cuarteta poética diciendo que no es tan sencillo condenarlo, y que si él, que se ha esforzado toda su vida por comprender su fe con la ayuda de su razón, no era musulmán, ¿entonces quién lo es? (2)

Avicena, por lo tanto, hace su autodefensa, diciendo: “Soy musulmán, pero es el intelecto lo que determina mi religión; puedo entenderlo con mi intelecto.” Mullā Ṣadrā sigue el mismo enfoque. Muchos teólogos rechazaron sus posiciones. Sin embargo, probó la resurrección corporal usando once premisas complejas, y tomó el punto de vista opuesto de Avicena al demostrarlo racionalmente. Sin embargo, los pensadores superficiales que no pueden comprender la profundidad de los escritos de Mullā Ṣadrā también lo llevaron al ostracismo, razón por la cual se refugió en Kahak durante varios años. Avicena y Mullā

Ṣadrā, por tanto, se basan sobre todo en el intelecto, al que consideran el instrumento central para comprender su religión.

Neuve-Eglise: Una de las características de la filosofía islámica es un esfuerzo por devolver la multiplicidad a la unidad. Esta tendencia es más particularmente visible en la filosofía de Mullā Ṣadrā, que se esfuerza por lograr la unidad no sólo desde un punto de vista ontológico, sino también en los diferentes campos del conocimiento como la gnosis, la teología, la filosofía ... ¿La importancia central de la filosofía de Mullā Ṣadrā el pensamiento radica en este esfuerzo, y en la posibilidad de expresar de manera racional la relación entre unidad y multiplicidad?

Gholām Ḥossein İbrāhİMİ DİNĀNİ: Sí, Mullā Ṣadrā tenía la capacidad y tuvo éxito en esta empresa. En general, la multiplicidad proviene de la unidad, no al revés. Sin unidad, no hay multiplicidad. Por otro lado, la unidad puede existir sin multiplicidad. El origen es por lo tanto la unidad. Esto es cierto desde un punto de vista filosófico, pero también matemático: sin el “uno”, no existiría ningún número. El dígito es solo la repetición de “uno”. Esto también es cierto en las religiones. El origen de todo es la Unidad, Dios-Uno que no es una unidad numérica (*waḥdat ‘adadī*), es una unidad que está en la fuente misma y abarca toda la realidad de la que habla Mullā Ṣadrā. El origen es pues la unidad, y todo procede de ella.

Neuve-Eglise: ¿Un monoteísta necesariamente tiene que aceptar la teoría de la primacía de la existencia en el campo filosófico?

Gholām Ḥossein İbrāhİMİ DİNĀNİ: En general, este es el caso, pero no hay un nexo de necesidad entre los dos. Es cierto que la mayoría de las personas que se han opuesto a la filosofía defienden la posición opuesta, la de la primacía de las quididades. Sin embargo, después de Mullā Ṣadrā, alguien como Mullā Rajabālī Tabrīzī todavía defiende esta teoría. Esto no le impide ser monoteísta.

Neuve-Eglise: En cuanto a la filosofía occidental, podemos decir que con Descartes la filosofía adquirió una dimensión excesivamente racionalista, y con David Hume y luego con Kant, este aspecto únicamente demostrativo y especulativo del pensamiento llegó a un callejón sin salida. Frente a ellos, filósofos como Sartre, Kierkegaard o incluso Gabriel Marcel, toda la corriente existencialista, se han esforzado por sacar a la filosofía de su aspecto extremadamente abstracto y acercarla a las cuestiones e inquietudes concretas del hombre en su vida cotidiana. Sin embargo, su sistema carecía de una dimensión racional y ordenada, y estas filosofías a menudo expresaban sus ideas a través de obras literarias. Parece, pues, que la filosofía occidental no siempre ha sido capaz de conciliar la dimensión racional y demostrativa inherente a la filosofía con las necesidades concretas del hombre. Si bien la filosofía islámica tiene una dimensión muy racional y especulativa, ¿tiene capacidad para responder a necesidades humanas concretas, como el significado del miedo, el amor, la vida y la muerte?

Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: Ha evocado muy bien los aspectos importantes de la historia de la filosofía occidental. De hecho, el racionalismo comienza con Descartes: el intelecto adquiere un aspecto metódico. Antes de Descartes, el intelecto no era un instrumento, miraba y recibía todo de Dios. Descartes construyó una metodología y una forma de utilizar el intelecto, que indudablemente condujo a muchos avances. Lo que dices del existencialismo es cierto respecto a pensadores como Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre o Kierkegaard, cuya expresión es más bien literaria. Pero un existencialista - aunque no lo afirme él mismo, los principios de su pensamiento lo son - como Heidegger tiene un sistema filosófico muy racional. Aunque no estudió filosofía islámica, su sistema de pensamiento es muy cercano al Mullā Ṣadrā.

En cuanto al hecho de dar respuesta a problemas concretos, una filosofía como la de Mullā Ṣadrā no podrá resolver problemas técnicos, no es su función, pero las filosofías existencialista y sadriana muy bien pueden explicar el significado de nociones como amor, odio, miedo, preocupación ... que no es el caso de la filosofía de Descartes, que conduce a la técnica.

Neuve-Eglise: Además del papel de la filosofía islámica para conocer la realidad de las cosas y los seres, ¿puede tener un papel instrumental, por ejemplo, para criticar otros sistemas filosóficos?

Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: En términos generales, la filosofía no puede ser instrumental. Por otro lado, puede cambiar la forma en que vemos el mundo. Da una mirada ontológica al hombre. Observar el mundo con una mirada más amplia puede inducir muchos cambios en la existencia del hombre. Pero no tiene que ser un “instrumento”. El intelecto no es un instrumento. Si el intelecto fuera un instrumento, habría que utilizarlo como un instrumento, ¿no? Si el intelecto se usa como instrumento, entonces, ¿quién usa este instrumento? ¿El hombre con intelecto o el hombre sin intelecto? ¡Un hombre sin intelecto no puede usar el intelecto como instrumento! Si un hombre usa el intelecto con su intelecto, es el intelecto el que se usa a sí mismo desde el principio (...)

Neuve-Eglise: Pero, por ejemplo, el intelecto usado para proveer a sus necesidades materiales puede ser considerado como un instrumento, pero solo y sin más supervisión, entonces se vuelve ciego (...)

Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: Absolutamente, entonces debe mirar hacia el intelecto, que es más alto que el intelecto usado, solo para satisfacer sus necesidades materiales. La inteligencia material, la inteligencia económica, política... son todas manifestaciones del intelecto y tienen un valor, pero existe un intelecto superior, que es en cierto modo la madre de todos

estos intelectos. Si no son guiados por este intelecto, se vuelve como un ciego.

Neuve-Eglise: ¿Cómo evalúa el papel de Henry Corbin en la presentación de la filosofía islámica en Occidente?

Gholām Ḥossein İbrāhİMİ DİNĀNİ: Extremadamente importante. Yo mismo asistí a muchas reuniones entre Corbin y Allāmah Tabātabā'ī, de quien fui alumno, y tuvimos varios intercambios. Nos agradamos mutuamente. Me di cuenta de cuán profundamente entendía la filosofía islámica, mucho mejor que la mayoría de nuestros maestros que actualmente enseñan *Asfār* de Mullā Ṣadrā. Una de las razones es que Corbin conocía bien la filosofía occidental. Durante mis viajes por varios países musulmanes, conocí a muchas personas que habían sido influenciadas por sus obras que había sido traducidas, particularmente en Bosnia, Turquía, Malasia (...) Su trabajo también contribuyó a la difusión del chiismo, pues no muchos misioneros han tenido tanta influencia como la de Corbin. También escuché que su trabajo había sido prohibido en Arabia Saudita. Corbin, por lo tanto, tuvo una gran influencia. Creía profundamente en lo que escribía. En las reuniones que tuvimos en Teherán con Allāmah Tabātabā'ī, Corbin me repetía una frase que le gustaba mucho al menos tres veces. Entendía persa perfectamente, pero lo hablaba poco, sin embargo, intercambiábamos un poco juntos. Me decía una vez: “*zamān* es un tiempo compacto y denso (*mutakāṭif*), un tiempo sutil (*laṭīf*) y un tiempo absolutamente sutil (*alṭāfa*”). (3) Cuando dijo “un tiempo absolutamente sutil”, fue tomado con gran alegría y especie de embriaguez por la frase que acababa de pronunciar, este tipo de frases ingeniosas tuvieron una gran influencia en él.

Neuve-Eglise: Este estado también se refleja en sus escritos (...)

Gholām Ḥossein İbrāhİMİ DİNĀNİ: Absolutamente. También escribía de la tarde a la mañana. Una vez también le hice

una pregunta personal a Corbin. Allāmah Tabātabā'ī se sentó junto a nosotros y escuchó con atención. Él mismo nunca hizo tales preguntas. Le pregunté: “Sr. Corbin, usted que habla tanto de un guía espiritual y que acepta el camino espiritual (*ṭarīqa*), ¿quién es su maestro?” Corbin esbozó una sonrisa, era muy discreto en este tipo de preguntas. Él respondió: “Yo soy *'uwaisi*.” El *'uwaisi* es el único camino que no tiene maestro presente en este mundo, y cuyos seguidores son guiados internamente directamente por el Profeta Muhammad (P.B.). (4) Pensé que quería esquivar la pregunta y no darme una respuesta directa. Sin embargo, insistí. Le dije: “Sr. Corbin, usted es por lo tanto *'uwaisi*, y por lo tanto no necesita un maestro presente, y es guiado internamente. Sin embargo, cualquier peregrino en el camino espiritual necesariamente tiene un *dhikr*” (5), ¿puedo preguntarle cuál es tu *dhikr*?” Volvió a sonreír, luego su rostro se puso muy serio. Luego respondió: “Desde la tarde hasta la mañana, repito: “*dijo al-Ṣādiq, dijo Bāqir*” (*qāla as-Ṣādiq, qāla al-Bāqir*) (6) [es decir, los Imames del chiismo (P), al-Ṣādiq el 6º Imām y Bāqir el 5º Imām del chiismo], este es mi *dhikr*.” Fue la respuesta más hermosa que uno pudo dar. Me produjo una fuerte influencia. ¡Me respondió como un teósofo! Guénon también tuvo un papel importante, pero considero que el papel de pensamiento de Corbin es incluso más importante que el de Guénon. Corbin escribió mucho, Guénon mucho menos.

Neuve-Eglise: Conocía usted bien a Corbin, pero también a Allāmah Tabātabā'ī, de quien fue alumno. Allāmah Tabātabā'ī no fundó un nuevo sistema filosófico en sentido estricto, sin embargo, tiene una gran influencia en el mundo filosófico actual. También es la fuente de la que Corbin extrajo mucha información. ¿Cuál es la importancia de Allāmah Tabātabā'ī en el campo del pensamiento filosófico?

Gholām Ḥossein İbrāhİMİ DİNĀNİ: No puedo comentar sobre la cuestión de si creó

o no un nuevo sistema filosófico. Lo cierto es que aportó muchos puntos nuevos a la filosofía islámica, que expresó en particular en sus notas al margen del *Asfār* (7) de Mullā Ṣadrā, o en obras como *Bidāya al-hikma* y *Nihāya al-hikma*, pero de hecho no encontró un sistema filosófico nuevo e independiente. Sus pensamientos más innovadores y nuevos se encuentran en sus notas que escribió en los 6 volúmenes de *Bihār al-Anwār* (8) de Allāmah Mağlisī. La importancia de Allāmah Tabātabā'ī también radica en el hecho de que formó buenos estudiantes, su arte también fue el instruir hombres. Después de Mullā Ṣadrā, prácticamente se puede decir que no se creó ningún nuevo sistema filosófico. Sin embargo, hay un filósofo cuyos escritos no han sido recopilados y ordenados, que es 'Aghā 'Alī Modarres Zonūzī Tabrīzī, el cual fundó un nuevo sistema filosófico por derecho propio diferente al de Mullā Ṣadrā.

Neuve-Eglise: ¿Ocupa la filosofía islámica en la actualidad, en Irán y en otros países musulmanes, un lugar satisfactorio? ¿Es objeto de oposición, como el *maktab-e taṣkīk* (9) en Irán, y cuál es la respuesta de la filosofía a estas críticas?

Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: La filosofía tiene que hacer frente a muchas corrientes que se le oponen. De hecho, el *maktab-e taṣkīk* (la escuela de la separación) se opone a la filosofía en particular al pensamiento de Mullā Ṣadrā. La mayoría de estas corrientes tienen una visión literal y superficial de la filosofía y la religión. La filosofía islámica también está sujeta a críticas por parte de personas bajo la influencia de la filosofía occidental, como varios estudiantes iraníes en la actualidad. Otro problema es que la filosofía islámica no se enseña cómo debería ser. Los buenos maestros son raros. La filosofía islámica debe estudiarse con el maestro adecuado, o no estudiarse en absoluto. La filosofía islámica y sadriana es muy profunda y compleja, es para personas con preparación y ciertas habilidades, por lo

que requiere de un maestro competente. Ya no tenemos maestros como Allāmah Tabātabā'ī.

Neuve-Eglise: Esto quizás esté relacionado con la cuestión del filósofo que también debe ser teósofo.

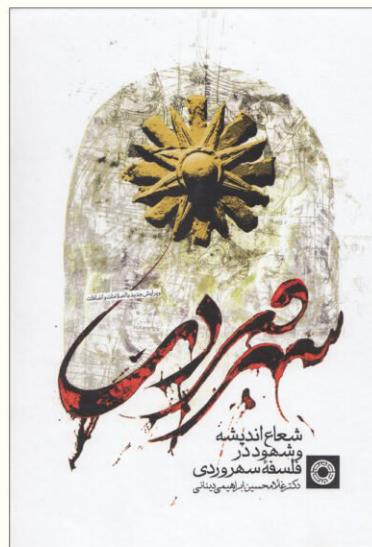
Gholām Ḥossein Ibrāhīm Dīnānī: Exactamente. Por lo tanto, nos enfrentamos a dos problemas: ya no tenemos un teósofo en el sentido profundo de la palabra, y hay muchos opositores a la filosofía islámica, tanto dentro como fuera del mundo musulmán, especialmente aquellos que apasionan por la filosofía occidental y piensan que la filosofía islámica no tiene nada más que ofrecerles. Sin embargo, muchos estudiantes siguen apasionados por la filosofía de Mullā Ṣadrā. En el curso que doy sobre la filosofía de Mullā Ṣadrā, la sala está llena. Todavía hay mucha gente que tiene un buen conocimiento de la filosofía occidental, pero que, sin embargo, sigue apasionada por la filosofía sadriana.

NOTAS

1. *Este versículo se refiere al siguiente versículo coránico: “Dios es la luz de los cielos y de la tierra” (24:35).*
2. *Aquí está la cuarteta de Avicena en persa:*

دین چو منی گزار و آسان نبود
روشن تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود
3. *Para más detalles sobre la visión de Corbin de la teoría del tiempo en *Qāzī Sa 'id Qommī*, véase Corbin, Henry, *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, Tome 4, Tel, Gallimard, 1972, “*Qāzī Sa 'id Qommī*”, pp. 154-169.*
4. *En las propias palabras de Corbin sobre este tema: “La calificación de Uwais proviene del nombre de un piadoso asceta de Yemen, Uwais b. Anis al-Qarnī, que conoció al Profeta y fue conocido por él, sin que se los encontrara en su vida.” (Corbin, Henry, *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, Volumen 1, p. 264, Tel, Gallimard, 1971).*

5. *Dhikr* significa literalmente “el recuerdo” o “la evocación”, lo que implica “de Dios.” En el camino espiritual consiste en la repetición de una fórmula o unas palabras que a veces son nombres de Dios y que nos permiten acercarnos a Dios. El dhikr lo da el maestro, según el estado y grado de avance de cada uno de sus alumnos.
6. En árabe, “qāla aṣ-Ṣādiq, qāla al-Bāqir”, fórmula con la que comienzan los hadices.
7. Es decir “Asfār” (viaje), nombre de la obra maestra del pensamiento de Mullā Ṣadrā. El título hace referencia a los cuatro viajes espirituales que debe realizar el teósofo.
8. *Bihār al-Anwār* o “Mares de luces” es el título de una de las colecciones más importantes de hadices chiitas.
9. Literalmente “la escuela de la separación”, que niega a la filosofía el derecho a justificar racionalmente los diferentes aspectos y creencias de la religión. Sus críticas apuntan principalmente a la filosofía y epistemología de Mullā Ṣadrā.



LÉXICO TÉCNICO DE ŠAĪH 'IŠRĀQ AL- SUHRAWARDĪ Y SU ESCUELA FILOSÓFICA (FRAGMENTO DE ENTRADAS A LA 'ALIF)

Amílcar Aldama Cruz

USO DEL LÉXICO

Dominio y marcos de los términos

Los términos técnicos que se analizarán en las entradas del léxico tienen su origen en obras escritas en idioma árabe (por ejemplo, *Hikma al-iṣrāq - La sabiduría iluminativa* - de Suhrawardī) y en idioma persa (por ejemplo, *'Aql- e sorb - El intelecto rojo* - de Suhrawardī), por lo que se utilizarán términos técnicos en los dos idiomas. Todos estos términos pertenecen a un mismo y único dominio, como es la sabiduría iluminativa (*hikma al-iṣrāq*), por lo que se descartan términos, conceptos, interpretaciones y autores de otros dominios, como la filosofía peripatética (*hikma maṣṣā'īyya*), la sabiduría trascendente (*al-hikma al-muta'āliya*) y la gnosis especulativa (*'irfān naẓarī*). Evidentemente la sabiduría iluminativa fue influenciada por diferentes dominios, como el del mismo *hikma maṣṣā'īyya* (con énfasis en Ibn Sīnā) o del *hikma fahlawī* (filosofía iranía antigua), por lo cual existirán muchos términos en este léxico derivados en una reinterpretación de sello propio de términos y conceptos de estos dominios. En cuanto a los marcos del dominio *'iṣrāqī*, se emplearán siete marcos que encierran la totalidad de los términos técnicos. A su vez, estos marcos serán sustentados por un grupo de elementos que ayudarán al análisis del término marco.



Dominio: La sabiduría iluminativa: *hikma al-iṣrāq* (حكمة الإشراق)

Marcos:

1. *la cosa, al-šay* (الشيء)
 2. *la luz, al-nūr* (النور)
 3. *la luz inmaterial, al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد)
 4. *la oscuridad, al-zulma* (الظلمة)
 5. *el mundo [el universo], al-‘ālam* (العالم)
 6. *los nombres interpretativos [esotéricos], al-‘asmā‘ al-tāwīliyya* (الأسماء التأويلية)
 7. *las reglas iluminativas, al-qawā‘id al-‘iṣrāqīyūn* (القواعد الإشرافية)

Elementos dentro del análisis de la entrada del término marco

- Entrada del término en su transliteración fonética (del árabe o del persa), el término original, su traducción al español (en varios casos se darán diversas interpretaciones de traducción al término), su raíz trilitera (en el caso de palabras árabes,), su utilización coránica y campo del conocimiento de su empleo (entre corchetes con su sigla).
 - Equivalentes y morfología: [términos equivalentes en otras lenguas al término marco en árabe o en persa (estas lenguas, como el griego, siriaco, avéstico y pahlaví que tuviero una influencia filosófica lejana o cercana al dominio de la sabiduría iluminativa); se dará la morfología y las variantes del término]
 - Marco del término: [pertenencia a uno de los siete marcos del dominio de la sabiduría iluminativa]
 - Referido a: [términos técnicos que refieren directamente al término marco]
 - Generalizado en: [otros marcos bajo la influencia del término marco]
 - Especificado en: [términos técnicos específicos al término marco]
 - Relacionado con: [términos técnicos relacionados por cercanía u oposición al término marco]
 - Dependiente de: [términos técnicos que se subordinan al término marco]

- Fuentes: [cita de fragmento del texto donde se emplee el término marco o referencia la obra y autor que lo utiliza]

Ejemplo de dos entradas en el léxico:

- **al-naǵm** *al-yamānī* (النجم اليماني): la estrella yemení (estrella Sirius o Alfa Canis Maioris), raíces *n-ǵ-m* + *y-m-n* [astronomía – misticismo]
 - **Equivalentes:** en griego *Seírios* (Σείριος) [brillante, parpadeante] de *seíō* (σείω) [sacudir]; <*tweys- (raíz indoeuropea [sacudir]; en sáscrito *tviṣ* [luz, esplendor, autoridad] - *tveṣa* [vehemente, brillante]; avéstico *θbisra* [brillo, miedo]; latín *Sirius* (*Sīriūs*).
 - **Morfología:** *al-naǵm* *al-yamānī*: *n-ǵ-m* (s.) + *y-m-n* [la estrella *yamānī* también es conocida como *aš-šī' rā* الشُّرُّ (الشُّرُّ), “el líder” o *aš-šī' rā al-yamāniyya* الشُّرُّ اليمانية (الشُّرُّ اليمانية)]; el término *aš-šī' rā* está presente en el Corán 53:49]. En persa se da como *setāreh yamānī* ستاره یمانی (ستاره یمانی).
 - **Marco del término:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-'asmā' al-tāwīliyya* (الأسماء التأويلية). **Generalizado en:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-'asmā' al-tāwīliyya* (الأسماء التأويلية). **Fuente:** و بقي الميزان مستوياً اذا طلع النجم اليماني من وراءه“
 - **al-nūr** (النور): la luz, la existencia, raíz *n-w-r*, término coránico. [metafísica – misticismo]
 - **Equivalentes:** siríaco: *nuhra* -'nu:hra (ܢܻܪܻܻ) – griego: *tó phos* (τό φῶς), *phéggos* (φέγγος) – avéstico: *x̌arənah* – pahleví: *xwarrāh*. **Morfología:** *nūr*: *n-w-r* (s.) = luz, rayo de luz; iluminación, brillo [Con la misma raíz = iluminación (إضاءة)], *ināra*: *n-w-r* (IV, inf.) - faro; alminar (منارة), *manāra*: *n-w-r* (s.) - fuego, fuego del infierno, infierno (نار).

nār, *n-w-r* (s., femenino)]. También *nūriyya*: *n-w-r* (s.) – luminosidad, *tanawwara - yatanawwaru*: *n-w-r* (v. de forma V) – iluminar, *nārī*: *n-w-r* (adj.) – ardiente, resplandeciente.

- **Marco del término:** la luz, *al-nūr* (النور). **Referido a:** la realidad de la luminosidad, *al-haqīqat al-nūriyyat* (الحقيقة النورية); la luz [débil], *al-daw'* (الضوء); manifestación, *al-zuhūr* (الظهور); las luces, *al-anwār* (الأنوار). **Generalizado en:** la cosa, *al-ṣay* (الشيء). **Especificado en:** la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد); la luz accidental, *al-nūr al-‘ārad* (النور العارض) – la luz completa, *al-nūr al-tām* (النور التام); la luz incompleta, *al-nūr al-nāqīṣ* – la luz suficiente por sí misma, *al-nūr al-ǵānī* (النور الغنى); la luz necesitada, *al-nūr al-faqīr* (الفقير) – las luces orientales, *al-anwār al-iṣrāqīya* (الأنوار الإشرافية); las luces testimoniales, *al-anwār al-muṣāhidiyya* (الأنوار المشاهدية). **Relacionado con:** la obscuridad, *al-zulma* (الظلمة); la quididad de luminosidad, *al-māhiya al-nūriyya* (الماهية النورية); la luminosidad, *al-nūriyya* (النورية).

Fuente:

إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه و شرحه فهو “الظاهر و لا شيء أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن التعريف”

“Ciertamente en el ser hay algo que no necesita definición y su explicación es manifiesta, y no se encuentra algo más manifiesto que la luz (*nūr*), entonces no hay cosa alguna más preciosa para su definición.” (Suhrawardī, *Hikma al-iṣrāq /La sabiduría iluminativa*, 177)

Los elementos de la entrada del término (con énfasis en la transliteración fonética, el término original, su traducción al español y los campos del conocimiento de su empleo), el marco del término y la fuente serán dados en todos los términos del léxico, los demás elementos se darán según el término analizado. En casos puntuales el término contará con una nota explicativa entre corchetes.

LÉXICO

'ALIF

- **āb (آب):** el agua (en persa). [metafísica -misticismo]
- **Equivalentes y morfología:** *āb* < **āp* – (raíz indo-europea) = pahlaví *āb*; avéstico: *āpəm*, *āpō*; sánscrito *āp-* (plur. *āpas*); sogdiano *āp*; yazgulyām *ōp*; pāzand *āb*.
- **Marco del término:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-‘asmā’ al-tāwīliya* (الأسماء التأويلية). Interpretación esotérica (*tāwīl*) del agua en las ciencias verdaderas. **Fuente:** Suhrawardī, *Talwīḥāt – Elucidaciones*, 194.
- **āb- e ḥowrdan:** (آب خوردن) (آب خوردن): el agua berible (en persa). [misticismo]
- **Equivalentes y morfología:** (véase *āb*); *ḥowrdan* - *xʷar-* *xʷard* < **hwar-a*: *huarta* – (raíz indo-europea) = pahlaví *xwārtan*, *xwārītan*; avéstico: *xʷar*, *xʷara-*; sogdiano *xʷar-* *xʷard*.
- **Marco del término:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-‘asmā’ al-tāwīliya* (الأسماء التأويلية). El agua berible del sufí, *āb-e ḥowdan-e ṣūfi* (صوفى), [En el *tāwīl* (interpretación esotérica)], el agua es un símbolo del conocimiento. Así como el agua es indispensable para la conservación y el crecimiento de la vida, el conocimiento es vital para el alma. Así como el agua elimina la contaminación material del cuerpo, el conocimiento purifica el alma de las impurezas espirituales]
- **Fuente:** چون از سماع فارغ می شوند آب می خورند.” – “Cuando terminan el *samā'* [la danza del sufí], beben agua.” (Suhrawardī, *Fī hālat al-ṭuṣfīlīyat - Sobre el estado de la infancia*, 26)
- **ātāš (آتش):** el fuego (en persa). [física]
- **Equivalentes y morfología:** *ātāš* < **ātar-*, *ātṛ-m* (raíz indo-europea) = pahlaví *ādar-* *ādūr*; avéstico: *ātar* – *ātarəm*; parto *ādūr*; pāzand *ādar*. También como *ātāš* < **ātṛ-ś* (raíz indo-europea) = avéstico *ātarš*.
- **Marco del término:** obscuridad, *al-zulma* (الظلمة).
- **Fuente:** آتش (...) بالای همه عنصریات باشد زیر (...) – “قلک قمر و او را خفی مطلق خواند (...)” El fuego (...) está por encima de todos los demás

- elementos bajo la órbita lunar [o mundo sublunar], por ello le llaman el leve absoluto (*hafif-e muṭlaq*)” (Suhrawardī, *Partoū Nāme Suleimānshāhī- La epístola en emanación*, 30)
- **al-’ab (الأب): el padre, el ancestro; raíz ’-b-w [metafísica - misticismo]**
 - **Morfología: al-’ab = ’-b-w (s).**
 - **Marco del término:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-’asmā’ al-tāwīlīya* (الأسماء التأويلية). **Generalizado en:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-’asmā’ al-tāwīlīya* (الأسماء التأويلية).
 - **Fuente:** رأيَتْ أباً شيخاً كبيراً تكاد السماء وَ (...) الأرض تشقّ من تجَان نوره (y vi a nuestro padre, un hombre anciano, y los cielos y la tierra casi fueron destrozados debido a la epifanía de Su luz.” (Suhrawardī, *Qaṣuh al-Ğarbah al-Ğarbīyah- El relato del exilio occidental*, 70)
 - **al-’ab al-qarīb (الأب القريب): el ancestro próximo, el padre cercano; raíces ’-b-w + q-r-b [metafísica - misticismo]**
 - **Morfología: al-’ab al-qarīb = ’-b-w (s.) + q-r-b (adj.).**
 - **Marco del término:** la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرّد). **Especificado con:** el dispensador del alma [potenciador del alma, el dador de espíritu], *rawānbahš* (روابخش). Hace referencia al arcángel Gabriel (*Ğibr’īl*), el Espíritu Santo (*Rūh Quddus*), también llamado ancestro sagrado (*’ab-e muqaddas*).
 - **Fuentes:**
 - صاحب طلسم النوع الناطق، يعني جيرنيل، و هو“ (1.) الأَبُ الْقَرِيبُ، مِنْ عَظَمَاءِ رُؤْسَاءِ الْمُلُوكِ الْقَاهِرَةِ، رُوحُ الْقَدْسِ، رُوحُ الْقَسِّ، وَاهِبُ الْعِلْمِ وَالتَّأْيِيدِ، مَعْطِيُّ الْحَيَاةِ وَالْفَضْيَلَةِ”.
 - “Dueño de un talismán de la especie racional, significa Gabriel (*Ğibr’īl*), quien es el ancestro próximo, uno de los grandes adalides del Reino Dominante, el dispensador de almas (*rawānbahš*), el Espíritu Santo (*Rūh Quddus*), el dador de conocimiento y confirmación, el otorgador de vida y virtud.” (Suhrawardī, *Hikma al-iṣrāq - La sabiduría iluminativa*, 200)
 - صاحب طلسم النوع الناطق، يعني جيرنيل ... و هو“ (2.) الأَبُ الْقَرِيبُ، مِنْ عَظَمَاءِ رُؤْسَاءِ الْمُلُوكِ، كَالْعَلَمُ الْأَوَّلُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْطَّبَقَةِ الْطَّوْلِيَّةِ، الْقَاهِرَةُ، رُوحُ الْقَدْسِ، رُوحُ الْقَسِّ، وَاهِبُ الْعِلْمِ وَالتَّأْيِيدِ، مَعْطِيُّ الْحَيَاةِ وَالْفَضْيَلَةِ”.
 - “Dueño de un talismán de la especie racional, significa Gabriel, quien es el ancestro próximo, uno de los grandes adalides del Reino Dominante, como el Primer Intelecto de lo que está en el estado longitudinal, el dispensador de almas, el Espíritu Santo, el dador de conocimiento y confirmación, el otorgador de vida y virtud.” (Quṭb al- Dīn Šīrāzī, *Şarh Ḥikmat al-’iṣrāq - Comentario a La sabiduría iluminativa*, 423)
 - 3. Nazām al-Dīn Harawī, *Anwārīh- Luces*, 116.
 - **al-’ibtihāğ (الابتهاج): exaltación, arrebato, júbilo; felicidad interior; raíz b-h-ğ [misticismo]**
 - **Morfología: al-’ibtihāğ = b-h-ğ (s).**
 - **Marco del término:** la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرّد). **Especificado con:** el amor, *al-mahabba* (المحبة).
 - **Fuente:** Suhrawardī, *Hikma al-iṣrāq - La sabiduría iluminativa*, 177.
 - **al-’abrāğ (الابراج): las torres, los pilares (altos), los cuerpos celestes; raíz b-r-ğ [astronomía – misticismo]**
 - **Equivalentes:** en griego: *pýrgos* (πύργος); <*bhergh (raíz indoeuropea), [alto, estar elevado; ascender] = protoirani: *brjnh; pahlaví bšn-bašn; avéstico: *barəšna*. **Morfología:** *al-’abrāğ = b-r-ğ (s)* [refiere también a las constelaciones; los zodiacos].
 - **Marco del término:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-’asmā’ al-tāwīlīya* (الأسماء التأويلية). **Generalizado en:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-’asmā’ al-tāwīlīya* (الأسماء التأويلية) [en el pensamiento de Suhrawardī las torres se encuentran en el palacio elevado que se menciona en el Corán 22-45 (*qaṣrīn maṣīd*). Este palacio elevado son las almas que fueron creadas antes que los cuerpos y órbes celestes, siendo las torres (*al-’abrāğ*) las esferas celestes].
 - **Fuente:** - ”قَصْرٌ مَشِيدٌ وَ عَلَيْهَا أَبْرَاجٌ عَدَّةٌ“ - “[había] un palacio elevado en el que había numerosas torres.” (Suhrawardī, *Qaṣuh al-Ğarbah al-Ğarbīyah - El relato del exilio occidental*, 68)
 - **al-’ağdād (الأجداد): antepasados ancestrales; raíz ğ-d-d [misticismo]**
 - **Morfología: al-’ağdād = ğ-d-d (s.).**

- **Marco del término:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-’asmā’ al-tāwīlīya* (الأسماء التأويلية). **Generalizado en:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-’asmā’ al-tāwīlīya* (الأسماء التأويلية).
- **Fuente:** و لَنَا أَجَادَ أَخْرُونَ حَتَّى يَنْتَهِ النَّسْبُ إِلَىٰ “الْمَلَكُ الَّذِي هُوَ الْجَدُ الْأَعْظَمُ الَّذِي لَاجَدَ لَهُ وَ لَا يَبْ” – “Tenemos otros antepasados ancestrales [cuyo] linaje llega hasta el rey que es el gran antepasado que no posee ni abuelo ni padre.” (Suhrawardī, *Qasūh al-Ğarbah al-Ğarbiyah - El relato del exilio occidental*, 70)
- **al-’agrām al-kāfiya al-naīra** (الأجرام الكثيفة) (**النيرة**): los cuerpos densos fúlgidos; raíces $\check{g}\text{-}r\text{-}m + k\text{-}\underline{t}\text{-}f + n\text{-}w\text{-}r$ [física – metafísica]
- **Morfología:** *al-’agrām al-kāfiya al-naīra* = $\check{g}\text{-}r\text{-}m$ (s. plural de *ğirm*) + $k\text{-}\underline{t}\text{-}f + n\text{-}w\text{-}r$.
- **Marco del término:** obscuridad, *al-żulma* (الظلمة). **Referido a:** *al-nayyir* (النير) lo luminoso, lo radiante, lo fúlgido.

Fuente:

- زعم أن الأفلاك حاجزها مستبرر، لا حاجز الأفلاك“ 1. إنماهى الكواكب النيرة و هي كثيفة مع صفة، فكل ذلك وقف عليها النور العرضي اللازم لتلك الأجرام الكثيفة ”**النيرة**“
- “Afiró que las esferas celestes tienen una barrera iluminada. No hay barrera de las esferas celestes sino para las estrellas fúlgidas, [que] son densas, refulgentes y sólidas. Entonces así, descendía sobre ella la luz accidental necesaria para aquellos cuerpos densos fúlgidos.” (Şams al-Dīn Muhammad al-Şahrazūrī, *Şarḥ Ḥikmat al-işrāq - Comentario a La sabiduría iluminativa*, 454)
 - 2.) Şams al-Dīn Muhammad al-Şahrazūrī, *Rasā'il as-Şaġārih al-ilāhīh fī 'ulūm al-ħaqqā'iq al-rabāniyya* – Tratado del Árbol Divino en las ciencias de las verdades señoriales, T. III, 696.
 - **al-ağsām al-ağrīyya** (الأجسام الأثيرية): los cuerpos etéreos, las entidades de quintaesencia; raíces $\check{g}\text{-}s\text{-}m + \underline{t}\text{-}w\text{-}r$ [física]
 - **Equivalentes:** [éter- quintaesencia] griego *aithēr* (αἰθήρ) [aire superior; aire brillante y más puro; espacio celestial, el cielo, opuesto a *aēr* (ἀέρ) el aire inferior (niebla o espacio donde están las nubes), de *aithein*

quemar, brillar]; <*aidh- (raíz indoeuropea) [quemar]; sánscrito *ākāśa* [cielo, espacio].

- **Morfología:** *al-ağsām al-ağrīyya* = $\check{g}\text{-}s\text{-}m$ (s.) + $\underline{t}\text{-}w\text{-}r$ (adj.); *’ağrīr* (أيثر) [árabe/persa]: $\underline{t}\text{-}w\text{-}r$ = éter; *tarwa* (ثروة): $\underline{t}\text{-}r\text{-}w$ (s.) = poder, riqueza.
- **Marco del término:** obscuridad, *al-żulma* (الظلمة). **Referido a:** el intermedio supremo [interfranja superior], *al-barāzah al-qāhira* (البرازخ القاهرة).

Fuentes:

- بَدَانَ كَهْ عَالَمَهَا بِيَشَ اهْلَ حَكْمَتِ سَمَانِدْ: [يَكِي رَا] 1. (عَالَمَ عَقْلَ گَوِينْدَ ... وَ يَكِي رَا عَالَمَ نَفْسَ وَ عَالَمَ دِيَگْرَ رَا، عَالَمَ جَسْمَ گَوِينْدَ وَ آنَ دُو قَسْمَتْ اسْتَ: يَكِي اثِيرِيَ وَ ... دِيَگْرَ عَنْصَرِيَ ...” Sepan que hay tres mundos frente a la gente de la sabiduría: [uno de ellos] se denomina mundo del intelecto ... y uno se nombra mundo del alma y el otro mundo lo llaman el mundo del cuerpo, que se divide en dos partes: una es etérea y la otra es elemental...” (Suhrawardī, *Hayākil al-Nūr- Templos de Luz* – en persa -, 96)
2. اجسام اثيرى اعني افلاك نه سبک اند و نه ...” – “Los cuerpos etéreos representan las esferas celestes que no son livianos ni pesados.” (Suhrawardī, *Partoū Nāme - La epístola en emanación*, 18)
- 3.) پس اجسام منقسم شد به «اجسام اثيرى» که ... صورت ايشان ثابت است و «عنصرى» که ايشان کائن فاسدند و صور ايشان متغير است، و عنصریات مفعلنده ... از اثیریات
- 4.) ... así los cuerpos se dividieron en los cuerpos etéreos, cuyas formas son fijas, y los elementos que son seres corruptibles y sus formas son mutables; y los elementales son pasivos [con respecto] a los etéreos...” (Suhrawardī, *Al-Alwāh - Las tablillas*, 22)
- 5.) ...” انقسم الأجسام إلى الأثيري و العنصرى ...“ – “Los cuerpos se dividen en etéreos y elementales” (Suhrawardī, *Hayākil al-Nūr- Templos de Luz* – en árabe -, 92)
- 6.) انقسم الأجسام إلى الأثيري و العنصرى ... و ...” (الاثيرى (بناسب) العقل المشوق ...“ – “Los cuerpos se dividen en etéreos y elementales ... y los etéreos [se corresponden con] el intelecto deseado.” (Manṣūr Daštakī Šīrāzī, *Işrāq hayākil al-nūr- Lo iluminativo de los templos de la luz*, 344)

- **al-ağsām al-'unṣuriyya** (ال الأجسام العنصرية): los cuerpos elementales, las entidades de componente elemental (material); raíces *ğ-s-m* + *-n-s-r* [física]
- **Morfología:** *al-ağsām al-'unṣuriyya* = *ğ-s-m* (s.) + *-n-s-r* (adj.).
- **Marco del término:** obscuridad, *al-żulma* (الظلمة). **Referido a:** el intermedio que abarca los elementos, interfranja simple: *al-barāzah al-qābis* [البرازخ القابس] (*al-barāzah al-qābis* se refiere a los elementos y lo que a partir de ellos se genera, derivaba de los cuerpos celestes y las luces accidentales).

Fuentes:

1. ”اجسام نيز بدو قسم آمد يکی اثیری و يکی عنصري“ – *“Los cuerpos se dividen en etéreos y elementales”* (Suhrawardī, Hayākil al-Nūr- Templos de la luz, -en persa -, 107).
2. *Suhrawardī, Al-Alwāḥ* - Las tablillas, 121.
3. *Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī, Rasā'il aš-Šağarīh al-ilāhīh fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabānīya* – Tratado del Árbol Divino en las ciencias de las verdades señoriales, T. II, 248.
- **al-ağsām al-falakiyya** (ال الأجسام الفلكية): los cuerpos celestiales; raíces *ğ-s-m* + *f-l-k* [física- metafísica]
- **Morfología:** *al-ağsām al-falakiyya* = *ğ-s-m* (s.) + *f-l-k* (adj.).
- **Marco del término:** obscuridad, *al-żulma* (الظلمة). **Referido a:** el intermedio supremo [interfranja superior], *al-barāzah al-qāhira* (البرازخ القاهرة).

Fuente:

- 1.) الأجرام الفلكية أعظم الأجرام مقداراً و لها ”-أشكال“ - ”Los cuerpos celestiales son los cuerpos de mayor dimensión y formas.“ (Suhrawardī, *Kitāb al-Maṣāri' wa-l-muṭārahāt* – Libro de las encrucijadas y demarcaciones, 258).
- 2.) *Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī, Rasā'il aš-Šağarīh al-ilāhīh fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabānīya* – Tratado del Árbol Divino en las ciencias de las verdades señoriales, T. II, 102 - T. III, 697.

- 3.) Manṣūr Daštakī Šīrāzī, *Iṣrāq hayākil al-nūr* - *Lo iluminativo de los templos de la luz*, 57.
- **al-ağsām al-mutanawwira** (ال الأجسام المتنورة): los cuerpos iluminados (que buscan la luz); raíces *ğ-s-m* + *n-w-r* [física - metafísica]
- **Morfología:** *al-ağsām al- mutanawwira* = *ğ-s-m* (s.) + *n-w-r*.
- **Marco del término:** obscuridad, *al-żulma* (الظلمة). **Generalizado en:** la sustancia obscura, *al-ğawhar al-ğāsiq* [الجوهر الغاشق] (*al-ğāsiq* refiere a la primera sombra de oscuridad de la noche]. **Especificado en:** lo luminoso, lo radiante, lo fulgido, *al-nayir* (النير); el cuerpo resplandecido, *al-ğism al-mustanīr* (الجسم المستنير).
- **Fuente:** Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī, *Šarḥ Hikmat al-iṣrāq* - Comentario a *La sabiduría iluminativa*, 289.
- **al-ağsām al-miṭāliyya** (ال الأجسام المثالية): los cuerpos de las formas imaginarias; raíces *ğ-s-m* + *m-t-l* [metafísica]
- **Morfología:** *al-ağsām al-miṭāliyya* = *ğ-s-m* (s.) + *m-t-l* (adj.). De *miṭālī* (مثالي): *m-t-l* (adj.) = similar, imaginaria; *al-'ālam al-miṭālī* (العالم المثالي): *'l-m* (s.) + *m-t-l* (adj.) - *'ālam al-miṭāl* (العالم المثال): *'l-m* (s.) + *m-t-l* (s.) = mundo [o intermundo] de las formas imaginarias, *mundus imaginialis*; *'ālam al-ṣuwar wa-l-miṭāl* = el mundo de las formas imaginarias [o de similitud].
- **Marco del término:** el mundo [el universo], *al-'ālam* (العالم). **Referido a:** la forma imaginaria vinculante, *al-miṭāl al-muta'alliqā* (المثال المعلقة).
- **Fuentes:** يجوز أن تكون الأجسام المثالية“ 1.) ”ليس فيها إلا الصور والهيئات الروحانيتين“ - ”Está concedido que los cuerpos de las formas imaginarias no tengan más que formas y disposiciones espirituales [formas incorpóreas].“ (Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī, *Rasā'il aš-Šağarīh al-ilāhīh fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabānīya* – Tratado del Árbol Divino en las ciencias de las verdades señoriales, T. III, 463)
- **al-ağsām al-muẓlīma** (ال الأجسام المظلمة): los cuerpos oscuros; raíces *ğ-s-m* + *z-l-m* [metafísica]

- **Morfología:** *al-āgsām al-muẓlima* = *ğ-s-m* (s.) + *ż-l-m*. De *muẓlim* (مظلم) (*ż-l-m* (forma IV, part. act.)) = obscuro.
- **Marco del término:** obscuridad, *al-żulma* (الظلمة). **Referido a:** la sustancia obscura, *al-ğawhar al-ğāsiq* (الجوهر الغاسق) [Las entidades no luminosas u obscuras (sustancias), no forman un contrario positivo de la luz, sino que se conciben en términos privativos, como entidades que carecen (o tal vez tendidas por debajo de un cierto umbral de) luminosidad: La obscuridad es simplemente una expresión por la falta de luz ('*adam al-nūr*). Las sustancias no luminosas son materiales, no manifestadas como los cuerpos terrenales. Por otro lado, un estado no luminoso (por ejemplo, formas y determinaciones cuantitativas como el peso) debe tener un portador no luminoso].

Fuente:

- الشمس وغيرها من الأجسام التي يلزمها النور، شاركت“ في الجسمية والبرازخية ما يزول عنها النور من الأجسام المظلمة وفارقتها بالنور والضوء الدائم اللازم”
- “El sol y otros de los cuerpos que demandan la luz, participan en la corporeidad y la intermediación (*al-barāzahīyya*) [por la cual] la luz se desvanece de los objetos oscuros, [siendo que estos] queden apartados por la luz (*nūr*) y la luminalia (*daw'*) perpetua (*dā'im*) necesaria.” (Şams al-Dīn Muhammad al-Şahrazūrī, *Şarḥ Hikmat al-išrāq* - Comentario a *La sabiduría iluminativa*, 289)
- **الإحاطة الإشراقية:** el pleno conocimiento iluminativo [dominio iluminativo]; raíces *h-w-t* + *š-r-q* [metafísica]
- **Morfología:** *al-īhāṭa al-’iṣrāqiyā* = *h-w-t* (forma IV, inf) + *š-r-q*. De *īhāṭa* (إحاطة): *h-w-t* = abarcador, con dominio; *’iṣrāqiyā*: *š-r-q* [de la raíz se dan los términos: *šurūq* (شروع) salida (del sol), creciente, naciente, alba, alborada, crepúsculo matutino, primeras luces, albor. *Mašriq* (شرق) y *mašriqiyā* (شرقية) que refiere al este del mundo islámico (es decir, *Hurāsān*) y *mašriqī* (مشرقي), oriental].

- **Marco del término:** la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد). **Referido a:** el dominio iluminativo de manifestación, *al-īhāṭa al-’iṣrāqiyā al-żuhūriyya* (الإحاطة الإشراقية الظهورية); el dominio de la manifestación iluminativa, *al-īhāṭa al-żuhūriyya al-’iṣrāqiyā* (الإحاطة الظهورية الإشراقية). **Dependiente de:** conocimiento iluminativo presencial, *al-’ilm al-’iṣrāqī al-hudūrī* (علم الإشراقي الحضوري).

Fuentes:

1. *Şams al-Dīn Muhammad al-Şahrazūrī, Şarḥ Hikmat al-išrāq - Comentario a La sabiduría iluminativa*, 289.
2. *Şams al-Dīn Muhammad al-Şahrazūrī, Rasā'il aš-Šağarīh al-ilāhīh fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabānīya – Tratado del Árbol Divino en las ciencias de las verdades señoriales. T. III*, 499
- **al-īhāṭa al-’iṣrāqiyā al-żuhūriyya** (الإحاطة الإشراقية الظهورية): el dominio [o el pleno conocimiento] iluminativo de manifestación; raíces *h-w-t* + *š-r-q* + *ż-h-r* [metafísica]
- **Morfología:** *al-īhāṭa al-’iṣrāqiyā al-żuhūriyya* = *h-w-t* (forma IV, inf) + *š-r-q* + *ż-h-r*.
- **Marco del término:** la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد). **Referido a:** el pleno conocimiento iluminativo, *al-īhāṭa al-’iṣrāqiyā* (الإحاطة الإشراقية) [se hace referencia al conocimiento presencial *’ilm hudūrī* (علم حضوري) o conocimiento intuitivo].
- **Fuente:** Şams al-Dīn Muhammad al-Şahrazūrī, *Şarḥ Hikmat al-išrāq - Comentario a La sabiduría iluminativa*, 382.
- **al-īhāṭa al-żuhūriyya al-’iṣrāqiyā** (الإحاطة الظهورية الإشراقية): el dominio [o el pleno conocimiento] de la manifestación iluminativa; raíces *h-w-t* + *ż-h-r* + *š-r-q* [metafísica]
- **Morfología:** *al-īhāṭa al-żuhūriyya al-’iṣrāqiyā* = *h-w-t* (forma IV, inf) + *ż-h-r* + *š-r-q*. De *żuhūr* (ظهور): *ż-h-r* = manifestación; apariencia.
- **Marco del término:** la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد). **Referido a:**

- a:** el pleno conocimiento iluminativo, *al-īhāta al-īṣrāqiyya* [الإحاطة الإشرافية] [se hace referencia al conocimiento presencial *'ilm ḥudūrī* (علم حضوري) o conocimiento intuitivo].
- **Fuente:** Šams al-Dīn Muhammad al-Šāhrazūrī, *Šarh Ḥikmat al-īṣrāq* - Comentario a *La sabiduría iluminativa*, 382.
 - **al-’ah (الأخ): el hermano; raíz -h-w [misticismo]**
 - **Morfología:** *al-’ah* = *-h-w* (s.).
 - **Marco del término:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-’asmā’ al-tāwīlīya* (الأسماء التأويلية). **Generalizado en:** los nombres interpretativos [esotéricos], *al-’asmā’ al-tāwīlīya* (الأسماء التأويلية) [En el inicio del relato visionario Suhrawardī *Qaṣūh al-Ğarbah al-Ğarbīyah*, el hermano (*al-’ah*) representa a ‘Āṣim (عاصم), “el protector” (término coránico), que refiere a la facultad especulativa humana. ‘Āṣim es una propiedad exclusiva del alma (no del cuerpo), con la cual se realiza el viaje desde Transoxiana (*Mā warā’ an-nahr*), representación del Mundo Sublime, hasta occidente, representación del reino de la materia, cuya relación con el Mundo Sublime se da como un descenso a un manto de oscuridad].
 - **Fuente:** لَطَّلْ سَافِرْتُ مَعَ أَخِي عَاصِمٍ مِّنْ دِيَارِ مَا“ - ”وَرَاءَ النَّهَرِ إِلَى بَلَادِ الْمَغْرِبِ“ - ”Cuando viajé con mi hermano ‘Āṣim desde la región de Transoxiana [el Mundo Sublime] hasta las tierras de occidente [el mundo de la materia].” (Suhrawardī, *Qaṣūh al-Ğarbah al-Ğarbīyah - El relato del exilio occidental*, 67)
 - **al-’idrāk (الإدراك): percepción, percepción sensible, percepción intelectual, cognición, conciencia; raíz *d-r-k* [lógica - metafísica - física - misticismo]**
 - **Equivalentes:** en griego: *noeīn* (νοεῖν) [percibir, ver, comprender], *labeīn* (λαβεῖν), *aisthánomai* (αἰσθάνομαι); <*h²ewis-d¹h²- (raíz indoeuropea) [ver, percibir]; sánscrito: *āvīś* [abiertamente, manifiestamente, evidentemente].
 - **Morfología:** *’idrāk*: *d-r-k* (forma IV, inf) = percepción, percepción intelectual, cognición, conciencia [de la misma raíz de *istadraka* – *yastadriku* (استدرك): *d-r-k* (forma X, v.) = tratar de alcanzar, tratar de aprehender o comprender; corregir, rectificar, enmendar; *’adraka* – *yudriku* (أدرك): *d-r-k* (forma IV, v.) = alcanzar, aprehender, percibir; *mudrik* (مدرك): *d-r-k* (forma IV, p.a.) = el que percibe, el que agarra o aprehende; *darak* (درک): *d-r-k* (s.) = obtención, realización, logro; *qīwa mudrika* (فقة مدركة): *q-w-y* (s.) + *d-r-k* (forma IV, p.a.) = potencia de percepción o perceptiva; *’idrāk ǵawharī* (ادرک چوہری): *d-r-k* + *ǵ-w-h-r* = percepción sustancial, en *Kitāb at-Talwīhāt* (*Las elucidaciones*) de Suhrawardī *’idrāk ǵawharī* refiere a que todo lo que se puede percibir es luz].
 - **Marco del término:** la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد). **Referido a:** el conocimiento, *al-’ilm* (العلم) [La teoría del conocimiento específicamente iluminativa, generalmente conocida como conocimiento por presencia (*’ilm al-ḥudūrī*), implica al sujeto (*mawdū*), la percepción (*’idrāk*) en el sujeto, así como su relación con él, y la realidad creada concreta (*hal-lāqiyya*). La transición del sujeto (*al-mawdū*) al sujeto conocedor (*al-mawdū’ al-mudrik*) y al sujeto creador de conocimiento (*al-mawdū’ al-mudrik al-hallāq*) marca la transformación del ser humano como sujeto en un estado natural, al sujeto del saber en el primer estado donde el conocimiento trasciende el conocimiento simple y comienza el viaje espiritual. Esto conduce finalmente al estado de unión, cuando el sujeto que conoce entra en los dominios del poder (*ğabarūt*) y lo Divino (*lāhūt*), el ser humano obtiene la realidad (*haqīqa*) de las cosas y se convierte en el sujeto que crea el conocimiento]
- Fuentes:**
1. فقال لي: ارجع نفسك فتحلّ لك. فقلت: وكيف؟ فقال: إنك مدرك ”لنفسك، فادرأك لذذتك بذذتك أو غيرها...“ – “Me dijo: Vuelve en ti y tu problema será resuelto. Pregunté: ¿Cómo? Dijo él: Acaso el ser perceptivo (*’idrāk*) de ti mismo se debe una percepción (*’idrāk*) de ti mismo por ti mismo o se debe a algo distinto a ello.” (Suhrawardī, *Kitāb at-Talwīhāt* - Libro de las Elucidaciones, 424)

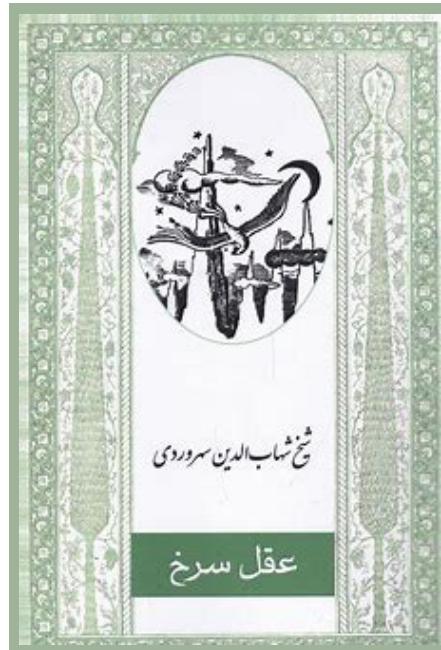
2. "Yo (*'anā*) ...soy algo que percibe (*'adraka*) su esencia." (*Suhrawardī, Hikma al-iṣrāq - La sabiduría iluminativa*, 116)
3. Quṭb al- Dīn Šīrāzī, *Šarḥ Hikmat al- iṣrāq - Comentario a La sabiduría iluminativa*, 340/ 355/ 359/ 367.
- **أرباب الأصنم (النوعية):** rangos teúrgicos de especificidad; maestros [o señores] teúrgicos de especificidad; raíces *r-b* + *ṣ-n-m* + *n-w-* [met. – mist.]
 - **Morfología:** *'arbāb al- 'aṣnām al-naw'iyya*: *r-b* + *ṣ-n-m* + *n-w-* = los maestros [o señores] teúrgicos de especificidad, señor del ídolo de la especie.
 - **Marco del término:** la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد). **Referido a:** los dominantes accidentales, *al-qawāhir al-'araḍiyya* (القواهم العرضية).
- **Fuentes:** الاختلاف في الإدراك الزماني – ”التعاقب“ / ”الاستغفار في الإدراك الزماني“ / ”النوعية“ / ”La discrepancia en la percepción temporal“ – ”La sucesión en la percepción temporal“ – ”” (*Suhrawardī, Kitāb al-Muqāwimāt - Libro de las contradicciones*, 184)
- **'arbāb al- 'aṣnām (أرباب الأصنم):** maestros [o señores] teúrgicos; rangos teúrgicos, raíces *r-b* + *ṣ-n-m* [met. – mist.]
- **Morfología:** *'arbāb al- 'aṣnām*: *r-b* (s.) + *ṣ-n-m* = los señores teúrgicos; *'arbāb* es el plural de *rabb* (رب), señor, dueño; *al- 'aṣnām* es el plural de *ṣanāma* (صنم), adorado, imagen, ícono [aquel que es objeto de adoración, cualquiera que sea el género o la forma, que tiene una aparente grandeza o tal título. Se distingue del término *al-wāṭan* (الوطن), ídolo, el cual se aplica a lo pequeño, a lo mediocre].
- **Marco del término:** la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد). **Referido a:** los dominantes accidentales, *al-qawāhir al-'araḍiyya* (القواهم العرضية).

Fuentes:

- 1. *Suhrawardī, Hikma al-iṣrāq - La sabiduría iluminativa*, 145.
- 2. Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī, *Rasā'il aš-Šaḡārih al-ilāhih fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabāniyya* – *Tratado del Árbol Divino en las ciencias de las verdades señoriales*. T. II, 422/426/503.
- 3. Quṭb al- Dīn Šīrāzī, *Šarḥ Hikmat al- iṣrāq - Comentario a La sabiduría iluminativa*, 388.
- **'arbāb al- 'aṣnām al-naw'iyya al-falakiyya (أرباب الأصنم النوعية الفلكية):** rangos teúrgicos de especificidad astral; maestros [o señores] teúrgicos de especificidad celestial; raíces *r-b* + *ṣ-n-m* + *n-w-* + *f-l-k* [met. – mist.]
- **Morfología:** *'arbāb al- 'aṣnām al-naw'iyya al-falakiyya*: *r-b* + *ṣ-n-m* + *n-w-* + *f-l-k* = los maestros [o señores] teúrgicos de especificidad celestial.
- **Marco del término:** la luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد). **Referido a:** los dominantes accidentales, *al-qawāhir al-'araḍiyya* (القواهم العرضية). **Relacionado con:** los señores elementales, *'arbāb al-'unsuriyya* (أرباب العنصرية).
- **Fuentes:** *Suhrawardī, Hikma al-iṣrāq - La sabiduría iluminativa*, 143.

REFERENCIAS

- Textos de **Šiháb ad-Dín Yahya ibn Habaš al-Suhrawardí**
 - Suhrawardí, Y. (2014). *Hikmat al-išrāq* (T. I-II). Qom: Dānešgāh 'ulūm-e Dīnī.
 - Suhrawardí, Y. (2015). *Kitāb al-Muqāwimāt wa Kitāb al-Lamahāt fī-al-haqāeq*. Qom: Dānešgāh 'ulūm-e Dīnī.
 - Suhrawardí, Y. (2015). *Talwīhāt al-Luwhiyyah wa -l-‘arshiyah*. Qom: Dānešgāh 'ulūm-e Dīnī.
 - Suhrawardí, Y. (2015). *Kitāb al-Mašāri‘ wa -l-muṭārahāt* (T. I-II-III). Qom: Dāneshgāh 'ulūm-e Dīnī.
 - Suhrawardí, Y. (2019). *Kitāb al-tanqīhāt fī Usūl al-fiqh*. Qom: Dāneshgāh 'ulūm-e Dīnī.
 - Suhrawardí, Y. (2017). *Partoū Nāme Suleīmānīshāhī wa Bustān al-Ğolūb*. Teherán: Mu'saseh hikmat wa falsafeh-e irānī.
 - Suhrawardí, Y. (2021). *Ar-Rasā'il al-‘irfāniyyah wa-l-falasafiyah*. Qom: Dānešgāh 'ulūm-e Dīnī.
 - Suhrawardí, Y. (2022). *Qaṣūh al-Ğarbah al-Ğarbiyyah* (árabe- persa). Teherán: Entešarāt Maūlā.
 - Suhrawardí, Y. (2018). *Hayākil al-Nūr* (persa-árabe). Teherán: Entešarāt Maūlā.
 - Suhrawardí, Y. (2016). *Mūnes al-‘ušāq*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
 - Suhrawardí, Y. (2014). *Āwāz par Ğibr’īl*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
 - Suhrawardí, Y. (2012). *Risālat al-‘īr*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
 - Suhrawardí, Y. (2012). *Lugat mūrān*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
 - Suhrawardí, Y. (2011). *‘Aql- e sorb*. Teherán: Mu'saseh hikmat wa falsafeh-e irānī.
 - Suhrawardí, Y. (2008). *Rūzī bā ȝamā‘t ȝūfīyān*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
 - Suhrawardí, Y. (2008). *Şafī Sīmurğ*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
 - Suhrawardí, Y. (2008). *Fī ȝālat al-‘uṣūlīyat*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
 - Suhrawardí, Y. (1977). *Seh Risālah Šāiğ Išrāq: Al-Alwāh al-imādiyyah, Kalimat al-taṣawwuf, al-Lamahāt*. Teherán: Iranian Academy of Philosophy.
 - Textos de la escuela *išrāqī*
- Daštakī, M. (2003). *Išrāq hayākil al-nūr*. Teherán: Mirash-i maktub.
- Dehdār Šīrāzī, M. (1996). *Risā‘el-e Dehdār*. Teherán: Mirash-i maktub.
- Haidar Ābādī, Q.A. (2006). *Nihāya al-‘Ushūr: Šarh-e Hayākil al-Nūr-e Suhrawardī*. Teherán: Dānešgāh-e Tehrān.
- Harawī, N. (1983). *Anwārīh. Tarğome wa Šarh-e Hikmat al-išrāq-e Suhrawardī*. Teherán: Entešarāt-e Amīr Kabīr.
- Kammūna, I. (2009). *Šarh Talwīhāt al-Luwhiyyah wa -l-‘arshiyah* (T. I-II-III). Teherán: Mirash-i maktub.
- Șadrā, M. (2004). *Šarh Hikmat al-išrāq* (T. I-II-III-IV, edición de Nahafqulī Habībī). Teherán: Entešarāt Hikmat Islāmī Șadrā.
- Șahrazūrī, Ș. M. (1993). *Šarh Hikmat al-išrāq*. Teherán: Mu'saseh mutaal'eat wa tahaqiqat farhangī.
- Șahrazūrī, Ș. M. (2003). *Rasā'il aš-Şağarih al-ilāhīh fī ‘ulūm al-haqā‘iq al-rabānīya* (T. I-II-III). Teherán: Mu'saseh hikmat wa falsafeh-e irānī.
- Șirāzī, Q. D. (2005). *Šarh Hikmat al-išrāq* (T. I-II). Teherán: Entešarāt-e Hikmat.
- Șirāzī, Q. D. (2005). *Durrat at-Tāğ*. Teherán: Entešarāt Hikmat.
- Yāqūt al-Aḥārī, A. Q. (2021). *Al-Bulğā fī al-Hikmat*. Teherán: Mu'saseh mutaal'eat wa tahaqiqat farhangī.



REGLAS FILOSÓFICAS ILUMINATIVAS - AL-QAWĀ 'ID AL- 'IŠRĀQĪYA

(القواعد الإشراقية)

Amílcar Aldama Cruz
Universidad de La Habana

Existen en el pensamiento *'išrāqī* un grupo de reglas o principios filosóficos del término *nūr*. Estas reglas iluminativas (*al-qawā 'id al- 'išrāqīya*) creadas por Suhrawardī y sus comentaristas, como Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī Quṭb al- Dīn Šīrāzī y Manṣūr Daštakī Šīrāzī, funcionan como el método tradicional didáctico para comprender los temas epistemológicos y ontológicos referentes a la realidad de la luz (el Ser) en el sentido *'išrāqī* y la diacronía del término en sus autores:

Reglas	Reglas en árabe	Fuentes textuales
1. “El más eminentes de los cuerpos es el de mayor luz (<i>'anwar</i>) en él.”	أشرف الأجسام أنورها.	Daštakī, <i>'Iṣrāq hayākil al-nūr</i> , 244. (<i>Descripción de la filosofía 'iṣrāqī</i>)
2. “Las luces (<i>al-anwār</i>) equivalentes a lo inmaterial no poseen diferencias en sus realidades.”	الأنوار سبما المجردة غير مختلفة في الحقيقة.	Suhrawardī, <i>Hikmat al-'iṣrāq</i> , II, 126.
3. “Aquel que percibe su esencia es la luz para sí misma (<i>nūr li-nafs</i>) y viceversa.”	الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس.	Suhrawardī, <i>Hikmat al-'iṣrāq</i> , II, 116.
4. “Todo lo bajo recibe el rayo de la Luz de las luces (<i>al-nūr al-anwār</i>) por medio de lo que está por encima (<i>fawqahu</i>) de rango y grado.”	كل ساقل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة.	Suhrawardī, <i>Hikmat al-'iṣrāq</i> , II, 140.
5. “Todo lo que percibe su esencia es luz para sí misma (<i>nūr li-nafs</i>) y se exterioriza [o aparece] a sí misma.”	كل مدرك لذاته فهو نور لنفسه وظاهر لنفسه.	Šāhrūdī, <i>Šarḥ Hikmat al-'iṣrāq</i> , 305. (Comentario a <i>Hikmat al-'iṣrāq</i>)
6. “Toda alma es luz para sí misma (<i>nūr li-nafs</i>), y no por otra [mediación].”	كل نفس نور لذاته لا لغيره.	Daštakī, <i>'Iṣrāq hayākil al-nūr</i> , 355. (<i>Descripción de la filosofía 'iṣrāqī</i>)
7. “Cada luz en sí misma es una pura luz abstraída (<i>al-nūr al-mahd muğarrad</i>) de la materia [es decir, separada o purificada de la materia], es una luz subsistente en sí misma que se percibe a sí misma.”	كل نور لنفسه فهو نور محض مجرد عن المادة قائم بذاته مدرك لها.	Šāhrūdī, <i>Šarḥ Hikmat al-'iṣrāq</i> , 294. (Comentario a <i>Hikmat al-'iṣrāq</i>)
8. “Toda Luz Pura (<i>al-nūr al-mahd</i>) se exterioriza por sí misma y se percibe por sí misma.”	كل نور محض ظاهر لذاته و مدرك لذاته.	Suhrawardī, <i>Hikmat al-'iṣrāq</i> , II, 114.

Reglas	Reglas en árabe	Fuentes textuales
9. “Cada especie de cuerpo tiene un solo individuo que subsiste por sí mismo en el mundo de la luz (‘ālam al-nūr).”	كل نوع من الأجسام له شخص واحد قائم ذاته في عالم النور.	Šāhrūdī, <i>Šarḥ Hikmat al-’iṣrāq</i> , 397. (Comentario a <i>Hikmat al-’iṣrāq</i>)
10. “Cada luz (nūr) tiene supremacía (qahr) en relación con lo bajo.”	لكل نور عالٌ قهراً بالنسبة إلى الساقل.	Suhrawardī, <i>Hikmat al-’iṣrāq</i> , II, 135.
11. “Lo inferior [es decir la luz inferior (al- nūr al-sāfil)] posee un amor en relación con lo superior [es decir, la luz superior (al- nūr al-’ālī)].”	الساقل [أى النور الساقل] محبة بالنسبة إلى العالى [أى النور العالى].	Suhrawardī, <i>Hikmat al-’iṣrāq</i> , II, 135.
12. “Si no fuera por una Luz (nūr) – subsistente (qā’im) o accidental (’arad) - en este mundo, en el fondo no habría movimiento desde su raíz.”	لولا نور – قائم أو عارض – في هذا العالم ، ما وقعت حركة أصلًا.	Suhrawardī, <i>Hikmat al-’iṣrāq</i> , II, 195.
13. “Lo que no es Luz en sí misma (nūrān fi nafsihi) no es luz para sí misma (nūrān li-nafsihi).”	ما لا يكون نوراً في نفسه لا يكون نوراً لنفسه.	Q. al- Dīn Šīrāzī, <i>Šarḥ Hikmat al-’iṣrāq</i> , 291. (Comentario a <i>H.I.Š.</i>)
14. “Aquel que percibe su esencia es una Luz Pura (al-nūr al-mahd).”	من أدرك ذاته نفسه فهو نور محض.	Suhrawardī, <i>Hikmat al-’iṣrāq</i> , II, 114.
15. “La realidad de la Luz (al-nūr) en sí misma, en su conjunto, difiere sólo en la perfección, en la deficiencia y a través de factores externos.”	النور كله في نفسه لا يختلف حقيقته إلا بالكمال و النقصان و بأمور خارجة.	Suhrawardī, <i>Hikmat al-’iṣrāq</i> , II, 119.
16. “Todo lo que vive es una Luz Pura (al-nūr al-mahd).”	كل حي فهو نور محض.	Suhrawardī, <i>Hikmat al-’iṣrāq</i> , II, 117.

Reglas	Reglas en árabe	Fuentes textuales
17. “ <i>Ciertamente, para cada causa de luminosidad (al-nūrīyat) en relación con su efecto hay una cercanía y un dominio.</i> ”	أن لكل علة نورية بالنسبة إلى المعلول محبة و قهرا.	Suhrawardī, <i>Hikmat al-išrāq</i> , II, 148.
18. “ <i>Todo lo que posee luz por sí mismo (nūr li-nafs) y se manifiesta por sí mismo, se autopercibe por su esencia.</i> ”	كل ما هو نور لنفسه و ظاهر لنفسه فهو مدرك لذاته.	Šāhrūdī, Šarḥ <i>Hikmat al-išrāq</i> , 305. (Comentario a <i>H.I.S.</i>)

REFERENCIAS

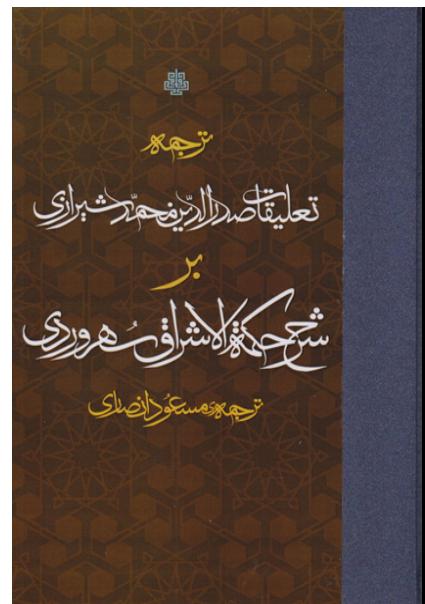
- Daštakī, M. (2003). *Išrāq hayākīl al-nūr*. Teherán: Mirash-i maktub.
- Šahrazūrī, Š. M. (1993). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Mu'saseh mutaal'eat wa tahaqiqat farhangī.
- Šīrāzī, Q. D. (2005). *Šarḥ Hikmat al-išrāq* (T. I-II). Teherán: Entešarāt-e Hikmat.
- Suhrawardī, Y. (2014). *Hikmat al-išrāq* (T. I-II). Qom: Dānešgāh 'ulūm-e Dīnī.

TARĞOMA-YE TA'LĪQĀT ŞADR AL-DĪN ŞİRĀZĪ BAR ŞARH-E HIKMAT AL- IŞRĀQ (TRADUCCIÓN DE LAS GLOSAS DE ŞADR AL-DĪN ŞİRĀZĪ AL COMENTARIO DEL HIKMAT AL-IŞRĀQ DE SUHRAWARDĪ)

**Mullā Şadrā, traducción al persa de
Mas'ūd Anşārī**

**Enteşarāt Maūlā, Teherán, 2024, 744
p. ISBN: 978-600-339-196-3**

Reseña: Amílcar Aldama Cruz



La editorial Maūlā de Teherán ha realizado este año el lanzamiento de cuatro traducciones al idioma persa, referidas todas al texto más definitivo de la escuela iluminativa (*işrāqī*), *Kitāb hikmat al-işrāq* de Şihāb ad-Dīn Yahya ibn Habaš al-Suhrawardī, más conocido como Şajī Işrāq (1154–1191). La primera es justamente una edición bilingüe (árabe-persa) del *Kitāb hikmat al-işrāq*, la segunda es la traducción del comentario de la misma obra por al-Şahrazūrī, *Tarğoma-ye Şarh-e Şams al-Dīn Muhammed al-Şahrazūrī bar Kitāb hikmat al-işrāq Suhrawardī* (*Traducción del comentario de Şams al-Dīn Muhammed al-Şahrazūrī del Hikmat al-işrāq de Suhrawardī*). La tercera es la traducción del comentario de Quṭb al-Dīn Şirāzī a la misma obra, *Tarğoma-ye Şarh-e Quṭb al-Dīn Şirāzī bar Kitāb hikmat al-işrāq Suhrawardī* (*Traducción del comentario de Quṭb al-Dīn Şirāzī del Hikmat al-işrāq de Suhrawardī*). Y, por último, se trata a las *ta'līqāt*

o glosas de Mullā Ṣadrā al comentario de Quṭb al- Dīn Ṣīrāzī, *Tarḡoma-ye ta'līqāt Ṣadr al-Dīn Ṣīrāzī bar Ṣarḥ-e Hikmat al-iṣrāq* (*Traducción de las glosas de Ṣadr al-Dīn Ṣīrāzī al comentario del Hikmat al-iṣrāq de Suhrawardī*). Dichas traducciones fueron realizadas por el profesor iraní profesor Mas'ūd Anṣārī, traductor al persa también del *Tafsīr Fawātāḥ Ilāhiyah* (IV volúmenes), exégesis coránica mística de Ne'matullāh Nahgawānī Naqshbandī, elemento que puede ser una muestra de su dominio del lenguaje técnico que precisan este tipo de traducciones de léxico particular.

La obra original en árabe *Ta'līqāt 'alā Ṣarḥ Kitāb hikmat al-iṣrāq* (*Glosas sobre el Comentario al Hikmat al-iṣrāq de Suhrawardī*), aunque escrito en forma de glosa sobre el famoso comentario de Quṭb al-Dīn Ṣīrāzī (1236- 1311) sobre el *Kitāb hikmat al-iṣrāq* de Suhrawardī, se encuentra entre las obras filosóficas más importantes de Mullā Ṣadrā (1571- 1636), de la cual se han enumerado nueve manuscritos en existencia. El filósofo presenta la relación y las diferencias entre las escuelas peripatética (*mašṣā'i*) e iluminativa (*iṣrāqī*) con notable lucidez y profundidad. El *Ta'līqāt* también es importante para comprender la posición general de Mullā Ṣadrā hacia las dos escuelas de las que ha incorporado muchos elementos a su propio pensamiento. Quṭb al-Dīn Ṣīrāzī jugó un rol fundamental en la filosofía de Mullā Ṣadrā, tanto así que lo menciona en sus textos con el término “Allāmah”.

Aunque el comentario de Quṭb al-Dīn Ṣīrāzī sobre *Hikmat al-iṣrāq* no es el primero, como los de los filósofos 'Izzā al-Dawla Ibn Kammūna (m. 1284), Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī (m. 1288), este es considerado como el más célebre y metódico, el cual ha sido trabajado por John Walbridge en su *The Science of*

Mystic Lights: Quṭb al-Dīn Shirazi and the Illuminationist Tradition of Islamic Philosophy (1992). Quṭb al-Dīn Ṣīrāzī describe su propósito y método en un párrafo de la introducción del comentario de la siguiente manera:

“No me agradaba que estas maravillas y bellezas, que son la esencia del conocimiento, la sabiduría y el resumen del viaje espiritual, permanecieran bajo un velo de imprecisión y ocultación a las discusiones. En consecuencia, creí oportuno explicarlo de tal manera que desaparezca la dificultad de la palabra y se quite la máscara de los significados; por lo que me conformo en este comentario con resolver [los problemas] de las palabras y explicar los significados, y al afrontar las composiciones y revisar los conceptos básicos, he tratado de expresar sus temas con claridad. También he tratado de informar sus reglas, expresar sus principios y describir sus intenciones, ya que conozco de sus muchos beneficios. Y [me propongo] ampliar su epítome, milagro y dilucidar sus complejidades para capturar sus mensajes y significados esquivos, [con el fin de] detallar su totalidad. Y en este afán, uso más de sus otros trabajos y comentarios de sus obras.” (Quṭb al- Dīn Ṣīrāzī, *Šarḥ Hikmat al-iṣrāq*, 5)

Son estas prerrogativas del comentario de Quṭb al-Dīn Ṣīrāzī del *Hikmat al-iṣrāq* las que hicieron que Mullā Ṣadrā realizara la glosa de este texto, tal como lo hizo con su *Ta'līqāt 'alā ilāhiyyāt Kitāb aš-Šīfā'* (*Glosas sobre la Metafísica del Šīfā* de Avicena), las que de un modo ayudaron a ir consolidando su conocimiento filosófico y de gestar su propio sistema de pensamiento.

El texto de Mullā Ṣadrā fue editado de forma íntegra como *Ta‘līqāt ‘alā Kitāb hikmat al-išrāq* - Comentario al *Hikmat al-išrāq* por Quṭb al-Dīn Ṣīrāzī, con las glosas de Mullā Ṣadrā - en la edición de Nahafqulī Ḥabībī (T I-IV, Ed. Ḥikmat Islāmī Ṣadrā, 2005), aunque ya las glosas en forma parcial habían aparecido en ediciones del *Hikmat al-išrāq* Suhrawardī (T I-II, Ed. Dānešgāh ulume Dīnī, 2014) y en la edición del *Šarḥ Ḥikmat al-išrāq* de Quṭb al-Dīn Ṣīrāzī (T I-II, Ed. Ḥikmat, 2005). En idiomas occidentales se ha publicado una traducción parcial del comentario de Ṣadrā junto con el comentario de Quṭb al-Dīn Ṣīrāzī por parte de Henry Corbin en su traducción del *Hikmat al-išrāq* con el título *Le Livre de la Sagesse Orientale* (Ed. Verdier, 1986, pp. 441-669).

Tarğoma-ye ta‘līqāt Ṣadr al-Dīn Ṣīrāzī bar Šarḥ-e Ḥikmat al-išrāq (*Traducción de las glosas de Ṣadr al-Dīn Ṣīrāzī al comentario del Hikmat al-išrāq de Suhrawardī*) se presenta como la primera traducción íntegra de esta obra de Mullā Ṣadrā, con una traducción precisa de los complejos términos técnicos *išrāqī*, y una excelente edición. La primera parte de *Tarğoma-ye ta‘līqāt*, con el título *En las reglas del pensamiento* (*Dar ẓawābet andīsh*), dedicada a la lógica, se divide en tres capítulos donde se da tratamiento a los elementos epistemológicos y reglas modales de Suhrawardī. La segunda parte titulada *Sobre las luces divinas y la Luz de luces* (*Darbāre-i al-anwār ilahī wa-l-nūr al-anwār*), dedicada a la parte metafísica, se divide en cinco capítulos. En estos capítulos Mullā Ṣadrā analiza las categorías ontológicas luminosas (*išrāqī*) del complejo pensamiento de Suhrawardī, como la luz dominante (*al-nūr al-aqhar*), la luz primera (*al-nūr al-‘aṣīm*), la luz más completa (*al-nūr al-‘atamu*), la Luz de las luces (*al-nūr al-anwār*) y la luz inmaterial (*al-nūr al-muğarrad*), elementos de

análisis que, más tarde, tendrán eco en obras del autor como en su texto *aš-Šawāhid al-rubūbiyya fī l-manāhiğ al-sulūkiyya*.

A PHILOSOPHICAL ENQUIRY INTO THE NATURE OF SUHRAWARDĪ'S ILLUMINATIONISM: LIGHT IN THE CAVE

Tianyi Zhang

**Brill (*Investigating Medieval
Philosophy, Volume: 17*): Leiden,
2023, 216 p.**

ISBN: 978-90-04-52371-5

**Reseña: Karen Martínez García,
Amílcar Aldama Cruz**

La lectura de la filosofía de Šihāb ad-Dīn Yahya ibn Habaš al-Suhrawardī como una especie continuación de las doctrinas platónicas, a modo de un “platonismo oriental”, ha sido sustentada por un grupo de investigaciones, dentro de las que caben destacar las dos obras del investigador norteamericano John Walbridge “*The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*” (2000) y “*The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism*” (2001). Esta aproximación entre las doctrinas platónicas y la filosofía *iṣrāqī* será el eje temático del texto “*A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardī's Illuminationism: Light in the Cave*” (2023), del joven investigador Tianyi Zhang, el cual es el resultado de su tesis para el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad de Cambridge (2018).

Este estudio ofrece una reconstrucción filosófica innovadora del pensamiento *iṣrāqī* de Suhrawardī. Comúnmente retratado como un teósofo o un cripto-aviceniano, Suhrawardī aparece en este texto como un filósofo original que adopta el misticismo como herramienta para la investigación filosófica. Zhang hace uso de la alegoría de la caverna de Platón para explicar el proyecto *iṣrāqī* de Suhrawardī, por lo cual se centrará en tres áreas: la teoría del conocimiento presencial (*al-ilm al-hudūrī*), la discusión ontológica de las consideraciones mentales (*i'tibār dhīhnī*) y la metafísica de la luz (*hikma al-nūr*). Aquí Zhang revela la naturaleza nominalista y existencial de la filosofía *iṣrāqī* y, por lo tanto, propone una nueva forma de entender cómo son coherentes las ideas filosóficas centrales de Suhrawardī. El autor plantea su hipótesis en los siguientes términos:

Para empezar, presento mi hipótesis sobre el proyecto iluminacionista de Suhrawardī, que relaciono con la famosa alegoría rupestre de Platón. Encuentro la historia de la caverna particularmente útil para comprender algunos términos, principios y discusiones iluminacionistas, y para resaltar vívidamente la estructura y la ambición del proyecto de Suhrawardī. Hasta donde yo sé, Suhrawardī no indica que siga deliberadamente la alegoría de Platón, aunque hay una serie de pistas en su Metafísica de la Luz y se considera un gran seguidor de Platón. Consideremos la alegoría de la cueva de Platón (con ciertas modificaciones) del Libro VII de la *República* (514a–517a). Fuera de la caverna, hay seres vivos a la luz del sol, cosas en el cielo (por ejemplo, la luna y las estrellas) y el Sol. Dentro de la caverna, desde la entrada hasta la pared de la cueva en el otro extremo, hay fuego; la gente lleva ídolos de seres vivos de todo tipo mientras

caminan a lo largo de un muro bajo a modo que las sombras de los ídolos se proyectan en la pared de la cueva (...) Después de presenciar estas cosas reales con sus propios ojos y construir una sabiduría fundamentalmente superior fuera de la caverna, el segundo prisionero decide regresar a la cueva para traer al mundo de la luz a tantos compañeros de prisión como sea posible; decide reemplazar su filosofía dentro de la cueva con la sabiduría fuera de la cueva. Sin embargo, es plenamente consciente de que muchos prisioneros no le creerán y algunos incluso pueden matarlo si los obliga a abandonar la cueva (516c3–517a7). Entonces, idea un brillante proyecto (o plan de rescate). Reconstruye la mejor versión posible de la filosofía dentro de la cueva, que es similar en naturaleza a la sabiduría fuera de la cueva y sirve como introducción a ella, para que la estudie cada prisionero, porque la filosofía dentro de la cueva tiene varias versiones, muchas de las cuales están fundamentalmente equivocadas. Mientras reconstruye la mejor filosofía dentro de la cueva, incluye deliberadamente pistas que conducen a la sabiduría fuera de la cueva. Pero tiene mucho cuidado para que sólo los suficientemente inteligentes comprendan sus sugerencias e instrucciones. Aunque es posible que otros no los entiendan, pueden aprender la mejor filosofía de las cavernas y adquirir una verdadera sabiduría adecuada para ellos. Por fin, aquellos que entienden las pistas y le creen lo siguen fuera de la cueva y buscan la verdadera sabiduría en el mundo de la luz. Suhrawardī es este segundo prisionero y su proyecto iluminacionista es el plan de rescate (2023, 2-3).

Para realizar este estudio comparativo Zhang, a través de una serie de interrogantes, intentará vislumbrar si aquellas obras de Suhrawardí de corte peripatético-aviceniano complementan o no el eje general del pensamiento *iṣrāqī*:

Según Suhrawardí, su filosofía iluminacionista es fundamentalmente diferente de la filosofía peripatética aviceniana en la medida en que se basa en “otro camino” (*sīyāq āḥar*) que difiere esencialmente del “método de los peripatéticos” (*tarīqat al-maṣṣā’īn*) o “el acercamiento de los peripatéticos” (*māḥad̄h al-maṣṣā’īn*). Entonces se podría esperar que la mayoría de las obras filosóficas de Suhrawardí expongan el iluminacionismo. Esto, sin embargo, no es el caso. La única obra iluminacionista madura es su obra maestra *Hikmat al-Īṣrāq* (*La Filosofía de la Iluminación*), además de tratados místicos, otras obras breves y cuatro obras de estilo peripatético que “contienen la mayor parte de sus escritos filosóficos”. Estas obras de estilo peripatético son *Talwīḥāt al-Luwḥiyāh wa -l-‘arṣiyāh* (*Las insinuaciones de la Tabla y el Trono*), *al-Lamahāt* (*Los vislumbres*), *al-Maṣāri‘ wa -l-muṭārahāt* (*Las fuentes y los debates*) y *al-Muqāvamāt* (*Las Oposiciones*). Llegados a este punto, surgen naturalmente las siguientes preguntas. ¿Son estas obras de estilo peripatético simplemente la juventud de Suhrawardí que presenta sus ideas inmaduras, o son sus obras filosóficas maduras que constituyen una parte indispensable de su proyecto iluminacionista? Si efectivamente son sus obras de madurez, ¿cuáles son sus contenidos? ¿Se limitan a exponer el avicenismo o sirven a otros propósitos? ¿Cómo se relacionan con *Hikmat al-Īṣrāq*?

Como fundador del iluminacionismo, ¿por qué Suhrawardí escribe hasta cuatro obras de estilo peripatético y qué importancia tienen en el proyecto iluminacionista? (2023, 32)

A decir del autor, las respuestas a estas preguntas son cruciales para comprender la naturaleza del iluminacionismo, por lo cual, si estas obras de estilo peripatético son una parte esencial del proyecto iluminacionista de Suhrawardí, pasarlas por alto o ignorarlas conllevaría en graves consecuencias interpretativas:

La importancia de las obras de estilo peripatético en sí no puede evaluarse de manera justa. Además, algunos podrían leer *Hikmat al-Īṣrāq* de manera inadecuada o inapropiada. Por ejemplo, uno podría leerlo como una obra independiente y, por lo tanto, considerarlo algo incompleto. O bien, uno podría leerlo como una obra mística junto con los tratados místicos de Suhrawardí en lugar de como una obra filosófica rigurosa. En consecuencia, uno podría interpretar inadecuadamente o incluso malinterpretar la naturaleza del iluminacionismo. Se puede exagerar su tendencia mística y descuidar su profunda naturaleza filosófica. Sin embargo, si se puede establecer que las obras de estilo peripatético de Suhrawardí sirven como una parte esencial de su proyecto iluminacionista, entonces se debe reevaluar la importancia de estas obras de estilo peripatético; sin duda, una nueva forma de leer a *Hikmat al-Īṣrāq* es se abrió y se puede esperar una comprensión más profunda de la naturaleza filosófica del iluminacionismo. (2023, 33)

Es por ello que en la Sección 1 del libro, se analizará cuidadosamente las Introducciones a las cuatro obras de estilo

peripatético y de *Hikmat al-Isrāq*, donde el autor explicará sus relaciones entre sí. Basado en evidencias textuales sólidas (la Introducción a *Muṭārahāt*), Zhang sostendrá que estas cuatro obras de estilo peripatético y *Hikmat al-Isrāq* deben leerse juntas y que constituyen un mismo proyecto iluminacionista. En los capítulos siguientes el autor se basó en gran medida en las obras de estilo peripatético para reconstruir las discusiones de Suhrawardī sobre el conocimiento presencial (capítulo II), las consideraciones mentales (capítulos III y IV) y la metafísica de la luz (capítulo V). Mediante la Introducción a *Hikmat al-Isrāq* y la famosa “Historia y sueño” de Suhrawardī (*hikāya wa-manām*) de Aristóteles en la sección de Metafísica en *al-Talwīhāt*, explicará cómo estas cuatro obras de estilo peripatético sirven al proyecto iluminacionista.

Zhang describe como en *Hikmat al-Isrāq* (Capítulo I, sección 2), Suhrawardī adopta el enfoque de deificación (*tāalluh*), que es más corto, más ordenado, más preciso y mucho más fácil de adquirir que el método de los peripatéticos. Además, el enfoque de la deificación está a salvo de dudas y no requiere pruebas [*Hikmat al-Isrāq* 10.8-10, §3]. Por lo tanto, este enfoque de deificación se refiere al “conocimiento presencial iluminacionista” (*ilm iṣrāqī huqdūrī*). Este tema será analizado en el capítulo II, dedicado al fundamento epistemológico del iluminacionismo: el conocimiento presencial (*al-ilm al-huqdūrī*). Este entrará en contraste con el “conocimiento formal” (*ilm sūrī*) que preocupa principalmente a los peripatéticos. Suhrawardī introduce por primera vez el conocimiento presencial –un nuevo tipo de conocimiento– en el diálogo entre él y Aristóteles en la “Historia y sueño” (*hikāya wa- manām*) sobre la naturaleza del conocimiento (*ilm*), o aprehensión (*idrāk*), en *al-Talwīhāt* o *Libro de las Elucidaciones*. Así lo expresó Suhrawardī:

“Hubo un tiempo en que tuve muchos conflictos mentales, y en esa época la cuestión del conocimiento se me tornó difícil, lo que existía en los libros no podía resolver el problema pues no era claro para mí. En una noche entre el sueño y la vigilia tuve un dulce acontecimiento, vino a mí una fuerte luz acompañada de una sombra humana; lo que vi en el sueño era nada más y nada menos que el Ayudante de las Almas, el Líder de la Sabiduría, el Primer Maestro. Me maravilló pues emanaba gran magnanimidad, se colocó frente a mí calmado mi miedo. Me dijo: Vuelve en ti y tu problema será resuelto. Pregunté: ¿Cómo? Dijo él: Acaso la percepción que tienes de ti mismo es un conocimiento directo que posees a través de ti mismo o se debe a algo distinto de este.”

وَكَتَ زَمَانًا شَدِيدًا لَا شَتَّانَ لَكَثِيرُ الْفَكْرِ وَالرِّيَاضَةِ،
وَكَانَ يَصْعَبُ عَلَى مِسَالَةِ الْعِلْمِ، وَمَا ذُكِرَ فِي الْكِتَبِ لَمْ
يَتَفَقَّحْ لَيْ. فَوَقَعَتْ لِيَلَةٌ مِنَ الْلَّيَالِي خَلِسَةٌ فِي شَبَّهِ نَوْمِ لَيِّ،
فَادَأَ أَنَا بَلَدَةَ غَاشِيَةَ وَبَرْقَةَ لَامَّةَ وَنُورَ شَعْشَعَانِيَّ،
مَعَ تَمَثُّلِ شَبَحِ إِنْسَانِيَّ فِرَأَيْتَهُ، فَإِذَا هُوَ غَيَاثُ النُّفُوسِ
وَإِمَامُ الْحَكْمَةِ الْمُعْلَمُ الْأَوَّلُ عَلَى هَيَّةٍ أَعْجَبَتِي وَأَنْهَيَ
أَدْهَشَتِي، فَتَلَقَّنِي بِالْتَّرْحِيبِ وَالشَّلِيمِ حَتَّى زَالَتْ دَهْشَتِي
وَتَدَلَّتْ بِالْأَنْسِ وَحَشْتِي، فَشَكَوْتُ إِلَيْهِ مِنْ صَعْوَدَةِ هَذِهِ
الْمِسَالَةِ. قَالَ لِي: ارْجِعْ نَفْسَكَ فَتَتَحَلَّ لَكِ. قَالَتْ: وَكَيْفَ
؟ قَالَ: إِنَّكَ مَدْرَكٌ لِنَفْسِكَ، فَإِذْرَاكَ لِذَانِكَ بِذَانِكَ
“...أَوْ غَيْرَهَا”

“Y entonces comenzó a alabar a su maestro Platón el Divino, algo que me extasió. Le pregunté: ¿acaso entre los filósofos musulmanes hay alguien parecido a Platón? Él dijo: No, y ni llegan a la división en mil partes de Platón. Nombré algunos filósofos, pero no hizo caso, mencioné entonces a místicos como Abū Yazid al-Bastamī, Abū Muhammad Sahal Ibn Abdullāh Tustarī y otros como ellos, se mostró alegre al escuchar estos nombres y dijo: Ellos son filósofos y sabios verdaderos, que no se contentaron con el conocimiento aparente, sino que fueron al conocimiento presencial (*al-ilm al-hudūrī*). Me dijo que ellos no se han ocupado de asuntos materiales (...), ellos caminaron en nuestros caminos y hablaron lo mismo que hablamos nosotros.” (*Talwīhāt al-Luwāhiyyah wa -l-‘arṣīyyah*, 423-424, 430-431)

ثم أخذ يشى على أستاذه أفالاطون الإلهي ثناءً تحريرت «فيه، فقلت: وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟ فقال: لا، و لا إلى جزء ألف جزء من ربته، ثم كنت دع جماعةً آخر فهم، فما التقى بهم، و رجعت إلى أبي يزيد البسطامي و أبي محمد سهل ابن عبد الله تستر و أمثالهما، فكانه استثير و قال: أولئك هم الفلاسفة و الحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي ، بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الإتصالي الشهودي، و ما اشتغلوا بعلاقن الهيولي (...)، فتحرّكوا عما تحرّكنا و نطّقنا»

Después de establecer de esta forma el conocimiento presencial, Suhrawardī sostiene cómo debe ser el tipo de conocimiento que Dios tiene de su creación.

A lo largo de este libro Zhang propone una reconstrucción histórica del iluminacionismo de Suhrawardī, siendo la teoría del conocimiento presencial (Capítulo II), uno de los ejes centrales para realizar un estudio comparado con la epistemología usada por Platón en su alegoría de la caverna. La reconstrucción tiene las siguientes características esenciales. En primer lugar, la reconstrucción demuestra que las cuatro

obras de estilo peripatético de Suhrawardī son indispensables. En la Introducción a *al-Muṭārahāt*, Suhrawardī requiere explícitamente que los lectores estudien primero sus obras de estilo peripatético antes de leer *Hikmat al-Īṣrāq*. De ello se deduce que las cuatro obras de estilo peripatético (*al-Talwīhāt*, *al-Lamāhāt*, *al-Muṭārahāt* y *al-Muqāwamāt*) y su única obra iluminacionista madura, *Hikmat al-Īṣrāq*, juntas forman el mismo proyecto iluminacionista. Por lo tanto, se deben tratar estas obras como un libro enorme y leerlas juntas para reconstruir la discusión de Suhrawardī sobre cada tema. En segundo lugar, la reconstrucción enfatiza la importancia de la distinción entre deificación e investigación. Siempre se debe tener en cuenta que el enfoque iluminacionista fundamental es la deificación (*tāalluh*), que se refiere a las observaciones espirituales (*al-arṣād al-rūhāniyya*) de Dios y los intelectos separados; estas observaciones espirituales corresponden a la degustación (*dhawq*), la revelación (*mukāṣafa*) y la presenciación (*muṣāhada*) del sufismo. Sin embargo, también se debe ser conscientes de que Suhrawardī no es sufí. En cambio, es un filósofo que adopta el misticismo como herramienta para la investigación filosófica. Como filósofo, reconoce plenamente la validez del enfoque peripatético de la investigación racional (*baḥth*). De hecho, sostiene que un verdadero filósofo debe ser competente tanto en la deificación como en la investigación, que se refieren al conocimiento presencial (*ilm hudūrī*) y al conocimiento formal (*ilm sūrī*), respectivamente.

En el capítulo II del texto, se demuestra como Suhrawardī recurre al misticismo sólo por razones filosóficas profundamente consideradas. Suhrawardī cree firmemente que los objetos propios del conocimiento humano son particulares y no universales. Por lo tanto, su

ambición es romper las limitaciones del conocimiento humano y aprehender todos los detalles reales, materiales e inmateriales, de manera presente (de una manera similar a cómo uno se aprehende a sí mismo inmediatamente). En tercer lugar, la reconstrucción pasa de una metafísica de estilo peripatético existencial a una metafísica luminosa. Suhrawardī cree que la investigación, cuando se utiliza correctamente (cuando evita falacias como tomar consideraciones mentales como constituyentes metafísicos de las cosas reales y cuando rechaza la distinción real entre quiddidad y existencia) debería dar como resultado la misma sabiduría que se logra mediante la deificación. Así, en conjunto, sus obras de estilo peripatético reconstruyen la mejor filosofía de estilo peripatético posible, que es la mejor versión de “la filosofía común para todos los investigadores” (*al-hikma al-‘āmma li-ğamī‘ al-bāḥithīn*) y la mejor “Filosofía dentro de la caverna”.

“*A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardī’s Illuminationism: Linght in the Cave*” logra una interpretación de la posición de Suhrawardī en la tradición filosófica árabe-islámica. Si bien el texto plantea el aspecto nominalista del pensamiento *iṣrāqī* de Suhrawardī, también en gran medida, plantea su aspecto existencial. Este texto es una excelente oportunidad para adentrarse en un estudio de filosofía comparada de gran pertinencia en la actualidad, donde se puede explorar el aspecto neoplatónico en la metafísica luminosa de Suhrawardī y el neoplatonismo árabe. El texto tiene como objetivo general demostrar que el pensamiento *iṣrāqī* es una integración innovadora y perfecta del nominalismo, el existencialismo y el neoplatonismo, estableciendo a Suhrawardī como la figura más destacada después de Avicena. En resumen, el texto de Zhang contribuye a una nueva comprensión de la historia de la filosofía islámica.

RESUMEN DEL SIMPOSIO: FILOSOFÍA ENTRE LAS TRADICIONES ISLÁMICA Y LATINOAMERICANA:

PERSPECTIVAS CIVILIZACIONALES SOBRE LA ALIENACIÓN / GHAYRIYYA (OTREDAD) EN EL SABER / SER

En los días del 22 al 24 de junio de 2024 se realizó el Simposio “Philosophy between the Islamicate and Latin American traditions: civilizational perspectives on alienation/ *ghayriyya* in the knowing/being” o “La filosofía entre las tradiciones islámica y latinoamericana: Perspectivas civilizatorias sobre la alienación/*ghayriyya* (otredad) en el saber / ser”, patrocinada por el Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla (España), y la cual aunó a especialistas de alto nivel como los profesores Luce López-Baralt, José Antón Pacheco, entre otros investigadores de Turquía, Irán, Argentina, Túnez y Cuba.

Teniendo en cuenta que América Latina es un mosaico único de culturas, en su mayoría de creación propia, cuyos orígenes se remontan a fuentes de Europa occidental, indígenas, africanas e islámicas; sus filosofías se pueden encontrar en su rica literatura y arte y estudiarse allí, no solo en los departamentos de filosofía. Por otro lado, el mundo islámico es también un mosaico cultural.

En el contexto iberoamericano se ha logrado un interés por el estudio de la filosofía islámica (árabe-islámica - *hikma*), así como del pensamiento misticismo del mismo contexto, se ha asumido por un grupo de investigadores de Hispanoamérica o Latinoamérica. A pesar de ello, en dicho contexto, estos estudios aún son visto con cierta extrañeza, siendo así que muchos autores de la tradición filosófica islámica son realmente alienados en los ámbitos académicos de la región.

Esta situación de cierta extrañeza que provoca la filosofía islámica en varias academias del contexto Latinoamericano tiene varios motivos. El fundamental sigue siendo ese enfoque doxográfico hegeliano, vivo aún por desgracia, en muchos autores.

Otro pudiera ser el no haberse hallado un punto de diálogo entre la tradición filosófica islámica y la tradición filosófica en Latinoamérica. Otra arista de este mismo problema se ve en el actual contexto islámico. En Irán, por ejemplo, en idioma persa existen algunas traducciones de autores hispanoamericanos como Jorge Luis Borges, García Márquez u Octavio Paz. Pero todavía no hay una plena divulgación en el contexto académico y tradicional sobre los pensadores de Hispanoamérica por medio de figuras como Sor Juana Inés de la Cruz, Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, José Martí, José Vasconcelos, Francisco Miró Quesada, por tan solo mencionar algunos. El contexto islámico, tiene a su vez, el desafío emancipatorio del pantano contemporáneo y sus monólogos caóticos a lo largo de los cortos 150 años de historia de dominación

económica, política e intelectual “occidental” del resto del mundo. La “actitud filosófica” que existe allí desde hace catorce siglos se ha expresado de diversas formas (*falsafa*, *taṣawwuf*, *īrfān*, poesía, etc.).

Por tanto, para dar los pasos necesarios hacia este mutuo conocimiento, el simposio reunió a académicos de las dos tradiciones para una discusión abierta sobre:

- (i) La alienación y la *ghayriyya* (otredad) como problemática de la filosofía;
- (ii) Los diversos aspectos de esta problemática; los patrones de pensamiento humano que lo tipifican; las formas en que se ha articulado a lo largo del milenio; su trayectoria desde el siglo VII; y sus repercusiones en el pensamiento islámico y latinoamericano contemporáneo;
- (iii) Las perspectivas de que el razonamiento humano en el nuevo mundo revitalice.

Las ponencias presentadas, a partir de este hilo conductor referido a los conceptos de “alienación” y “*ghayriyya*” (otredad), dieron la oportunidad de profundizar en diversas áreas del conocimiento con el fin de un diálogo dentro y entre estas esferas culturales.

La magistral ponencia de la investigadora Luce López-Baralt (Universidad de Puerto Rico) “The secret literature of the last Muslims of Spain”, nos posibilitó la excelente oportunidad de acercarnos al tema de la influencia islámica dentro de la rica tradición literaria española. La ponencia del profesor José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla) “La transformación espiritual entre algunos filósofos argentinos (Vicente Fatone, Armando Asti Vera, Ismael Quiles y Francisco García Bazán) —a propósito del concepto de *hikma*), dio un repaso a figuras importantes del pensamiento filosófico argentino. El profesor Jim Maffie (Universidad de Maryland, E.U.) en su excelente ponencia “Understanding Mexica (Aztec) Philosophy” nos trajo al terreno de la “etnofilosofía” con el pensamiento desarrollado por los mexicas,

un tema que trajo un profundo y rico debate comparativo con la filosofía islámica. El profesor Anthony Shaker (McGill, Canadá) “*Insān* (human being) and the function of *ghayriyya* (otherness) in philosophy”, dio la gran posibilidad de explorar el concepto ontológico de *ghayriyya* en el pensamiento filosófico y místico islámico. El profesor Amílcar Aldama Cruz (Universidad de la Habana) presentó un aspecto importante y novedoso del pensamiento de José Martí en “La impronta en el pensamiento de José Martí de la mística *‘iṣrāqī*”.

De igual modo fueron muy destacadas las ponencias de Omneya Ayad (Universidad de Uskudar, Turquía) con “Ahmad Ibn Muṣṭafa al-‘Alawī (d. 1934) and his understanding of divine oneness”, Ángel Horacio Molina (Instituto San Jorge, Argentina) con “El argentino Rodolfo Kusch: Hacia una filosofía latinoamericana de la liberación del ser y del yo alienados”, Mahdi Saatchi (Universidad Shahid Motahari, Irán) con “The human being as an alien in the world: Suhrawardī and the story of *Ghurbat Al-gharbiyya*”, Hamedeh Rastaei (Instituto Aletaha, Irán) con “From unity to plurality with ‘other’ in Ibn ‘Arabī’s intellectual system”, Hilal Oytun Altun (Universidad de Jagiellon, Polonia) con “Language reforms in the early decades of the Republic of Türkiye”.

Se realizó con éxito la presentación del libro *The Morisco Landscape: Narratives of Expulsion in Modern Spanish Thought (Al-Mashhad al-mūriskī: Sardiyāt al-ṭarād fī'l-fikr al-īsbānī al-ḥadīth)*, de Dr. Houssem Eddine Chachia (Universidad de Túnez), y la mesa de debate trajo puntos de gran importancia que sustentaron y enriquecieron las ponencias realizadas en las diferentes jornadas del Simposio.

Este simposio, originalmente concebido por el profesor Shaker y fue coorganizado con el profesor Cruz, reunió a un grupo de investigadores de diferentes continentes, idiomas y escuelas de pensamiento con el

sincero deseo de crear un espacio de diálogo entre tradiciones filosóficas, del cual, podemos decir hoy, han surgido ideas y proyectos que afianzarán a futuro el estudio de las tradiciones filosóficas en los dos ámbitos y satisfacer así nuestra inherente búsqueda de saber.

Para visualizar el Simposio puede consultar:

Canal / Channel:

<https://www.youtube.com/@AnthonyShaker>

Substack site:

<https://anthonyfshaker.substack.com/>



SADRA

“El Sīmūrgh tiene su nido en lo alto de ūbā.
Al amanecer, el Sīmūrgh deja su nido y extiende sus
alas sobre la tierra. Por el efecto de sus alas, frutos
aparecen en los árboles y plantas en la tierra.”

(al-Suhrawardī, ‘Aql- e sorh)