

SADRA

REVISTA DE FILOSOFIA ISLAMICA



Mullâ Hâdî
Sabzavârî y
su metafísica

Dr. Toshihiko Izutsu

Legitimación
musulmana
de la filosofía

Dr. Jorge Daniel Chirino

Las obras de
Mullâ Sadrâ

Dr. Amílcar Aldama Cruz

Editorial

4 Presentación editorial

Artículos

- 6 La relación entre 'irfân y filosofía desde la visión de Seyyed Yazdânpanâh
Dr. Aldama Cruz
- 14 Legitimación musulmana de la filosofía
Dr. Jorge Daniel Chirino
- 22 Pensamiento filosófico islámico contemporáneo. Mohammad Hussein Tabâtâbâi
Dr. Abûfâzâl Nourian
- 26 Shihâb al-Dîn Suhrawardî: fundador de la escuela de la Teosofía Oriental
Hossein Ziai
- 48 Mu'tazilismo y libre albedrío
Lic. Fernando A. Rodríguez
- 56 Mullâ Hâdî Sabzavâri y su metafísica
Dr. Toshihiko Izutsu
- 70 La filosofía de los musulmanes es filosofía islámica, no filosofía árabe y griega
Dr. Muhammad Reza Miryusofi
- 74 Convergencia de la visión de al- Fârâbî y la Hikmat al-muta'aliya en Kamel Al Jashemi
Dr. Aldama Cruz

Entrevista

86 ¿Cuál es el sentido de la filosofía del Islam en el mundo de hoy?
Dr. Mohammad Fanaei Eshkevari

Bibliografías de filósofos

90 Las obras de Mullâ Sadrâ
Dr. Amílcar Aldama Cruz

Traducciones de textos referenciales

96 Âsfâr, los cuatro viajes espirituales. Segundo (fragmento)
Mullâ Sadrâ Shîrâzî

Léxico filosófico y místico

- 102 Términos de filosofía islámica comparados
'Alî Karayî
- 104 Léxico de términos filosóficos islámicos
Seyyed Muhammad Reza y Amílcar Aldama

Reseñas

- 112 "Al-Futûhât al-Makkîyah" (The Openings in Makkah, Volume 1, Ibn 'Arabî)
Lic. Karen Martínez García
- 114 "Teología Islámica. Restauración del pensamiento metafísico", Carlos Hesain
Dr. Amílcar Aldama Cruz

SADRÂ

Revista filosofía y mística islámica

"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-'arshiyya"

Transliteración de las palabras árabes

ا = â
ب = b
ت = t
ث = z
ج = y
ح = h
خ = j
د = d
ذ = dh
ر = r
ز = z
س = s
ش = sh
ص = s
ض = d
ط = t
ظ = zh
ع = '
غ = g
ف = f
ق = q
ك = k
ل = l
م = m
ن = n
ه = h
و = û, w
ي = î
ء = '

a = _____

i = _____

u = _____

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



Grupo editorial: Dr. Amílcar Aldama Cruz (Abdulwali), Seyyed Dr. Muhammad Reza Miryusofi., Dr. Fanaí Ashkewari, Prof. Abûlfazl Nourian, Dr. Jorge D. Chirino, Lic. Karen Martínez García, Lic. Fernando Almeyda Rodríguez.

Colaboración de:
Cátedra de Pensamiento Islámico "Avicena", Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de la Habana, Cuba.



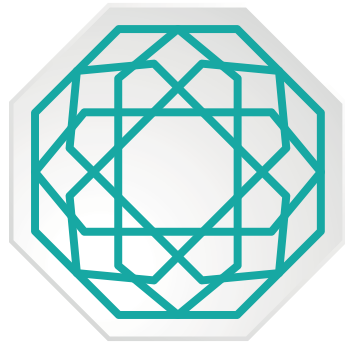
Presentación Editorial

Mucha ha sido la tinta vertida en siglos, tanto en Oriente como en Occidente, a favor del pensamiento islámico. Por ello, en la contemporaneidad, se ha propiciado un amplio caudal de producción investigativa desde diversas áreas, tributando en un gran número de textos que arrojan a la luz el profundo conocimiento gestado a partir de postulados filosóficos, místicos, lógicos, teológicos, exegéticos, jurídicos, científicos y lingüísticos, todos en el seno islámico. Aun así desde la arista occidental son diversos los aspectos que permanecen ocultos en cuanto a la filosofía de este contexto. A primera vista tal afirmación podría parecer exagerada teniendo presente, como anteriormente se alegó, la cantidad de estudios, traducciones, docencia y eventos teóricos sobre la filosofía islámica realizados tanto desde plataformas académicas como tradicionales. Si bien se ha desarrollado una ardua labor de examen en la filosofía y la mística islámica, podemos apreciar que se han visto privilegiados estudios de algunas corrientes de pensamiento gestada en la Edad Media, dejándose en buena medida las corrientes posteriores que llegan a la actualidad, pues en no pocos espacios de la academia se perpetúa la predecimonónica idea de la defunción de la filosofía islámica con Averroes.

Circunscribiéndonos al contexto académico-investigativo hispanoamericano se puede apreciar en estas últimas décadas un interés muy marcado en el tópico de la filosofía islámica. En el ámbito español son varios los investigadores que por la fuerte raíz árabe de la cultura ibérica, fuente de una intensa tradición arabista en este con-

texto, y bajo el legado tutelar del Maestro Asín Palacios, han desarrollado gran cantidad de textos investigativos, obras de traducción y eventos académicos sobre este universo del pensamiento. Pudieran mencionarse los congresos dedicados al pensamiento de Ibn 'Arabî organizados por el Dr. Pablo Beneito, así como la edición de *"El Azufre Rojo"*, valiosísima revista de estudios dirigida por el mismo profesor Beneito sobre la impronta del gran místico murciano. De igual forma son valiosas las investigaciones de Antón Pacheco y Jesús Moreno Sanz (donde concurren la hermenéutica de Henry Corbin, la simbología de la mística islámica y los filósofos persas), la sistematización del pensamiento islámico realizadas por el Dr. Miguel Cruz Hernández y el Dr. Ramón R. Guerrero, el estudio hermenéutico de la metafísica de Avicena y Mullâ Sadrâ en el caso del Dr. Carlos Andrés Segovia, así como la amplia obra investigativa y de traducción de figuras académicas, entre las cuales cabe mencionar a los profesores Idoia Maiza Ozcoidi, Manuel Alonso Alonso, Salvador Gómez Nogales, Josep Puig Montana, Andrés Martínez Lorca, José Bellver Martínez, Víctor Pallejà de Bustinza, Jaime Coullaut Cordero, Fernando García Cruz, Manuel Loosveldt y el recientemente fallecido (2018) Joaquín Lomba Fuentes.

En el contexto latinoamericano podemos encontrar diferentes académicos y pensadores que desde la investigación o la traducción han realizado importantes aportes al conocimiento de la filosofía islámica en la lengua española, tales son los casos de la puertorriqueña Dra. Luce Baralt, de los mexicanos Elías Trabulse (traductor de la



vasta obra del pensamiento y la sociología islámica de Ibn Jaldûn “al-Muqaddimah”) y el Dr. Luis Xavier López-Farjeat, el argentino Dr. Gustavo Bize y el cubano Dr. Jorge Daniel Chirino, por sólo mencionar algunos.

No obstante, a pesar de tan amplia producción científica en lengua española, hay espacios no abordados en esta área. Como se dijo anteriormente la mayoría de las obras de estudio se enfocan en corrientes filosóficas o místicas (se evidencian estos dos grupos de estudios, bifurcados de un tronco común, donde el primero pone en tela de juicio el status filosófico de pensadores que armonizan las dos áreas) y en fenómenos de este género dados en una determinada etapa histórica. Por tan solo dar un ejemplo la impronta akbariana tiene una fuerte presencia en la obra de múltiples filósofos y místicos de la actualidad islámica, como es el caso de los iraníes Hasan Zâdeh Âmulî, Javâdî Âmulî, Seyyed Yazdânpanâh, Dr. Fayyazî, Alî Âminî Nezâd y del bahreiní Kamil al Jashemî, los cuales han realizado y realizan originales aportes, sin ser el mero comentario tradicional, como en ocasiones se intenta avisorar desde la atalaya académica, ni desconocer los aportes válidos de la filosofía occidental. Un dato que ejemplifica esto último es que el autor ha sido testigo en centros de estudios de la ciudad de Qom, como en clases sobre comentarios al texto filosófico “*Nehoyat-ul Hikmat*” de Allamah Tabâtabâî, el Seyyed Yazdânpanâh (gran filósofo contemporáneo iraní) para su explicación sobre la teoría del conocimiento desde la corriente filosófica-mística del *hikmat al-muta’âliya* realiza coherentes estudios

comparativos de la mano de epistemólogos occidentales como Mario Bunge, Peter Smith y John Losee, desde sus propios textos.

Todo esto nos lleva a plantearnos la pertinencia de un espacio para la exposición, en lengua española, de las corrientes de pensamiento filosófico – místico que se producen en la actualidad en el contexto islámico, así también para su investigación en diversas etapas históricas y el estudio de los puntos de diálogo de dichas corrientes con otras tradiciones, escuelas y áreas del pensamiento tanto orientales como occidentales.

La siguiente revista que tenemos el placer de presentar pretende acercar a los lectores hispanoamericanos, al estudio del vigente pensamiento filosófico islámico desde estos diferentes puntos de análisis, con la intención de clarificar aquellos conos de sombras que se ciernen en nuestra lengua sobre los tópicos de la filosofía, la mística, la lógica, la teología, la epistemología, la lexicografía y la ética islámica.

Su nombre “Sadrâ” rinde honor a uno de los más originales filósofos de todos los tiempos, Sadr al-Dîn Shîrâzî (Mullâ Sadrâ), forjador de la corriente del hikmat al-muta’âliya, la cual unificó la más alta tradición filosófica y la tradición mística o iraní con la revelación y la sabiduría profética. Y es bajo la égida del Maestro de Shîrâz que nos proponemos invitarlos a este viaje donde razón, imaginación y sentidos se invertirán de guías hacia un universo a la vez complejo como fascinante. Que sea de provecho la lectura.

La relación entre ‘irfân y filosofía desde la perspectiva del Seyyed Yazdânpanâh

Dr. Amílcar Aldama Cruz



resumen: En el siguiente artículo se realiza un análisis, a partir de valoraciones del arabista español Dr. Ramón Rafael Guerreros, de la relación entre filosofía y mística en el contexto del pensamiento islámico. Dicho análisis se apoyará en el punto de vista del filósofo e investigador del ‘irfân Seyyed Yazdânpanâh, el cual en su libro “Fundamentos y principios de la gnosis teórica”, realiza un pertinente estudio sobre las profundas interrelaciones entre el ‘irfân nazharî o gnosis teórica y la filosofía islámica. Se hará un examen a conceptos y términos recurrentes en este campo, como es el caso de kashf o desvelación y unidad de la Existencia.

Palabras claves: filosofía islámica, ‘irfân nazharî, Yazdânpanâh, intelecto, intuición, Mullâ Sadrâ, kashf (desvelamiento), unidad de la Existencia

“.. el término *Kashf al-mahjûb*, que significa exactamente “desvelamiento de lo que está oculto”. ¿No es exactamente ése el proceso del fenomenólogo, el proceso que, al desvelar y hacer que se manifieste el sentido oculto, ocultado bajo la apariencia, bajo el fenómeno, realiza a su manera el programa de la ciencia griega: *sôzein ta phainomena* (salvar los fenómenos)?”

Henry Corbin

En el artículo del Dr. Rafael Ramón Guerrero “Henry Corbin y su *Histoire de la philosophie islamique*”, por medio de un breve repaso por la filosofía islámica, el investigador hace un análisis de la recepción de las ideas de algunos filósofos islámicos entre los teólogos y filósofos del mundo latino medieval, respondiendo a la interrogante de Corbin sobre el por qué gran parte de los originales pensadores del contexto islámico, del período de la Falsafa y posterior a él, no habían sido conocidos por Occidente. El investigador español “expone:

Los falāsifa, aun cuando se asentaron en supuestos islámicos, porque, como digo, reflexionaron desde los problemas de su tiempo, sin embargo trascendieron la particularidad islámica de sus inicios para alcanzar una universalidad de principios que luego interesó a judíos y cristianos. Si hubiesen permanecido en su islamicidad pura, como

hicieron los otros filósofos islámicos a los que se refiere Corbin, de seguro que no habrían sido leídos, estudiados, asimilados o rechazados por los pensadores de otras confesiones religiosas. Ellos antepusieron la religión; la estudiaron en tanto que realidad que conocer y que seguir. Su punto de partida fue el estudio racional de la realidad, de la que forma parte la religión y, más especialmente, la religión islámica. Pero nada más. Ningún falāsifa dijo, como haría más tarde Mullā Sadrā, que su pensamiento procedía «de las pruebas referentes al desvelamiento (al-burhānāt al-kašfiyya) de cuya autenticidad da testimonio el Libro de Dios (Kitāb Allāh), la tradición (Sunna) de su Profeta y los hadices de los seguidores de la Casa de la Profecía, de la Amistad (waāya) y de la sabiduría».¹

Se puede destacar de la anterior afirmación dos puntos:

Primero, los falāsifa (peripatéticos) tuvieron mayor recepción en Occidente al no permanecer en una islamidad pura, a diferencia de filósofos como Mullā Sadrā, el cual en su obra, a decir del Dr. Rafael Guerrero en otro artículo suyo "El lenguaje del ser: De Ibn Sīnā a Mullā Sadrā", realizó "una exposición religiosa del Islam, empleando el lenguaje filosófico de Ibn Sīnā".

Segundo, el descartarse el "desvelamiento" (vía del *kashf*) o método intuitivo del 'irfān, como vía para alcanzar una universalidad de principios, método que Mullā Sadrā usó para validar su idea sobre la primacía de la existencia, de la cual dice Guerrero refiriéndose a Sadrā: "Con ella podía dar perfecta cuenta de la doctrina fundamental del Islam, la de la unidad del ser"²

Sobre el primer punto dicha afirmación podría reducir al pensamiento sadriano a una mera exposición de las doctrinas islámicas del shiismo, auxiliada por la terminología aviceniana. Si bien la filosofía de Sadrā se acompaña de las referencias coránicas y de los hadices, esto no la hace una obra de reproducción teológica. Su pensamiento representa un gran giro, al desarrollar conceptos filosóficos y un

sistema novedoso que van más allá de la transcripción del lenguaje *mashā'ī*. En cuanto al segundo punto se introduce en la polémica filosófica sobre el papel de la mística en los terrenos de la percepción y la cognición³, donde múltiples opiniones se han dado desde diferentes escuelas de pensamiento, sea en Occidente como en Oriente. Dicho debate en el pensamiento islámico tiene su centralidad en la validez del método intuitivo o "vía del corazón", desarrollado por el sufismo y el 'irfān, y en el concepto de unidad de la Existencia (*wahdat wuyūd*).

El siguiente trabajo se adentrará en el desarrollo del segundo punto, a partir de la visión del filósofo iraní contemporáneo Seyyed Yazdānpanāh⁴, debido a que es uno de los investigadores más profundos sobre 'irfān *nazharī* (gnosis teórica) en el escenario filosófico actual de Irán, tanto en el contexto tradicional como académico. Del investigador iraní se utilizará el texto, publicado en el 2015, "Mabānī wa ūsūl 'irfān *nazharī*" (*Fundamentos y principios de la gnosis teórica*)⁵, voluminoso estudio sobre el 'irfān y su relación con el campo filosófico.

3. Merece citarse el criterio del Dr. Rafael Guerrero cuando dice: "Filosofía y mística son, entonces, dos caminos distintos por ser formas de expresión diversas, aunque entre ellas puedan darse íntima relación, precisamente porque ambas tratan de percibir lo que está más allá de la capacidad cognoscitiva del hombre, el ámbito de lo divino, de las realidades suprasensibles." Discurso filosófico y discurso místico. Divergencias (Anales del seminario de historia de la filosofía, N° 17, 2000, p. 53-76)

4. Debido a ser un autor poco conocido en nuestro contexto será propicio una breve presentación del mismo. El Dr. Yazdānpanāh nació en la ciudad de Amol (Irán), en 1966, estudió en el Seminario de Qom con grandes maestros como Hasan Zādeh Āmulī y Javādī Āmulī, ambos estudiantes en su tiempo del inmenso filósofo Allamah Tabātabāi. Es profesor universitario de filosofía e 'irfān desde 1992 y goza de alto reconocimiento en diversas universidades de países islámicos.

5. Otros textos reconocidas del autor son "Hikmat *īshrāq*" (*La teosofía oriental*), un estudio en dos tomos de la obra de Suhrawardī (2010) y "Tāmālātī dar falsafe' falsafe'ie *īslāmī*" (*Reflexiones sobre epistemología islámica*), investigación comparativa de la epistemología sadriana y la epistemología occidental (2017).

1. Henry Corbin y su «Histoire de la philosophie islamique» (Revista Española de Filosofía Medieval, N° 20, 2013, pp. 135-151).

2. "El lenguaje del ser: De Ibn Sīnā a Mullā Sadrā" (Convivium: revista de filosofía, N° 14, 2001, pp. 113-127).

■ El 'irfân desde el punto de vista de la filosofía

Como elemento previo es importante destacar la diferencia existente entre el 'irfân 'amalî (gnosis práctica) y el 'irfân nazharî. El primero refiere a la gnosis que busca percepción de la Realidad por medio de la experiencia en sí, a través de una práctica devocional, que gradualmente va descorriendo los velos de lo oculto. Luego de la experiencia se interactúa con ella, ya sea por medio de su descripción auxiliándose de un lenguaje simbólico-poético o por el silencio. El 'irfân nazharî, en cambio busca la experiencia con la Realidad para luego explicarla con el uso de una terminología filosófica o una propia. Yazdânpanâh estructura la historia del 'irfân nazharî en tres períodos:

El primer período está compuesto por los místicos anteriores a Ibn 'Arabi como Mashâij, al-Gazzali y Bâyzîd Bastâmî entre otros. En dicho período, marcado por la discusión con teólogos y juristas, prevaleció un 'irfân 'amalî, aunque se fueron gestando algunos conceptos que se desarrollarían en el período posterior. Un ejemplo de ello está en el libro "Tamihîdât" de 'Ain al-Qadât Hamadânî donde expone un precedente del concepto unidad de la Existencia:

ليس في الوجود إلا الله

(Nadie "es" en la existencia sino Dios.)⁶

El segundo período lo compone la escuela de Ibn 'Arabi, donde se desarrolla el corpus akbariano y de conceptos claves del sufismo como fanâ', baqâ' y wahdat wuyûd, aunque con este último hay un antiguo debate sobre su verdadero origen, ya que 'Alâ Simnânî apoya que el término unidad de la Existencia se le debe a Ibn 'Arabi, en cambio Mullâ 'Abdul al-Razâq Kâshânî refiere que el término ya se encontraba anteriormente en el libro de poesía de Joûyah 'Abdullah Ansârî (m. 1089) "Manâzil al- sâ'irin". En este período se constituye la gnosis teórica para hacer frente a los ataques argumentales que venían sufriendo el sufismo desde el primer período por parte de los investigadores del kalâm. La escuela akbarî o arabiana dio una impronta profunda al pensamiento islámico.⁷

El tercer período lo compone la escuela filosófica hikmat al-muta'aliya de Mullâ Sadrâ, como gran

6. Mabânî wa ûsûl 'irfân nazharî (Ed. The Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, 2015, p. 31)

7. Entre los integrantes de la escuela akbariana se encuentran: Sadrâ al Dîn Qûnawî, Yandî, Sa'âid al Din Furgânî Mullâ 'Abdul al-Razâq Kâshânî, Ibn Mahmûd Qisarî, Âbûhâmid Muhammad Turkîh, Siyyid Heidar Âmulî, 'Alî Ibn Muhammad Turkîh, Muhammad Ibn Hamzah Fanârî y Abdul Rahman Yâmî.

síntesis entre las escuelas filosóficas mashâ'î e îshrâqî, la escuela 'akbarî, con la tradición 'irfânî del shiismo duodécimano y la tradición profética.

Esta corriente filosófica potencia el valor de la vía intuitiva, bajo la argumentación de que el intelecto no tiene acceso a la contemplación de la unidad de la Existencia, como es realmente en el mundo extramental. La única forma de acceso es la intuición metafísica: la "presencia iluminativa" (hudûr îshrâqî), como la llama Mullâ Sadrâ.⁸ Él mismo hace la descripción de esta situación de la siguiente manera:

"La realidad de la "existencia", tal como es realmente, nunca puede actualizarse en nuestras mentes, porque la «existencia» no es algo "universal". Muy por el contrario: la "existencia" de todo "existente" es ese «existente» en el mundo externo. Y lo "externo" nunca puede

8. Uno de los tópicos más importantes que ha tratado Mullâ Sadrâ en sus obras es el conocimiento de las realidades metafísicas. Él cree que tales realidades son tan importantes que su adquisición es necesaria para cada persona racional. Sobre este punto dice:

"Dado que hay un gran número de diferentes ramas de las ciencias y las artes de la percepción, y dado que es muy difícil, si no imposible, desarrollar el dominio de todas ellas, se espera que cada individuo racional centre su atención en lo más importante de ellos y luego de adquirir suficiente ciencia para satisfacer sus necesidades mundanas, dedique toda su vida a la perfección de su esencia." [Mullâ Sadrâ, al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-asfâr al-'aqliyyât al-arba'ah, 4ª edición, Beirut, Dar al-ihyâ al-tarath al-arabi, 1410 A. H, pág. 2]. Estos son los temas que Mullâ Sadrâ lo denomina como hikmat al-ilâhiyyah y m'arifât al-rububiyah (Sabiduría divina y conocimiento del Señorío). Una persona que disfruta el don de conocerlos, según el Sagrado Corán, ha sido galardonada con khayrî kathîr (el bien abundante o desbordante) y, según Mullâ Sadrâ, ha encontrado acceso a la felicidad y al honor supremo. En la introducción de al-Asfâr, Mullâ Sadrâ presenta estos tipos de ciencias de la siguiente manera:

"Estos tipos de ciencias incluyen el conocimiento de Dios, Sus atributos, Sus libros, Sus mensajeros, la emanación de los objetos de Él de la manera más perfecta y, según un mejor orden, la calidad de su conocimiento de los objetos y la forma en que los gobierna. Así también como el conocimiento de la alma humana, su alcance al otro mundo, su conexión con el mundo espiritual, su libertad desde todos los límites, su alejamiento del mundo material y su profundización en los mares del Dominio."

transformarse en lo "mental". Lo que es capaz de ser representado mentalmente de la "existencia" es simplemente una noción mental general. Lo último es lo que se llama la "existencia atributiva" que se encuentra en las proposiciones. El conocimiento de la realidad de la "existencia" sólo puede obtenerse mediante una "presencia iluminativa" y un "testimonio inmediato". Únicamente cuando uno ha experimentado esto, la "realidad" concreta de "existencia" se vuelve absolutamente indudable.⁹

Este fenómeno de la experiencia *kashf* es bien explicado por el filósofo e islamólogo Toshihiko Izutsu cuando dice:

"No obstante, la experiencia de la «presencia iluminativa», que es la única forma de acceder a la realidad de la «existencia», no está al alcance de todos. Es una experiencia inusual, una especie de intuición mística, una visión que se refleja en la mente en momentos de una extraordinaria tensión espiritual que a veces se actualiza después de un largo período de entrenamiento concentrado o por fuerza innata. No es para todos el vivenciar tal experiencia.

El que la experiencia de la «presencia iluminativa» raramente se pueda obtener, puede entenderse más fácilmente si reformulamos el problema en la terminología común de las religiones monoteístas. Conocer la realidad de la «existencia», incluso si sólo se trata de vislumbrarla, es equivalente, en un contexto monoteísta, a conocer a Dios directamente y mediante una visión inmediata.¹⁰

Pasando al punto de vista de la filosofía sobre el método intuitivo del 'irfân, es propicio analizar la postura de los tres filósofos representantes de las tres corrientes filosóficas fundamentales en el contexto islámico.

El representante de la corriente *mashâ'î*, el Shejî al-R'aîs, Ibn Sînâ (Avicena) fue el primer filósofo que habló sobre gnosis y esto lo realizó en su último período de labor filosófica, en específico en los capítulos octavo, noveno y décimo¹¹ de su obra "*Kitab al-Isharât va al-tanbihat*", texto comentado magistralmente por al-Tûsî. A juicio de Yazdânpanâh, en esta etapa de la obra de Ibn Sînâ hay un

9. "*Kitâb al-Mashâ'ir*" (Ed. Entezârât Müllâ, Teherân, p. 23, § 57).

10. *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics* (Ed. Dânesghâh-e Tehrân, Teherân, 1990, p. 120)

11. Los capítulos: 8. البيهجة والسعادة. 9. في أسرار الآيات. 10. مقامات العارفين. في أسرار الآيات.

desprendimiento de la tradicional visión peripatética y empieza a validar la teoría de la "necesidad del desvelamiento" y de una directa experiencia mística.

Esto es apreciable igualmente en sus notas de comentario al "*Kitab Âzulûyâ*",¹² donde Ibn Sînâ afirma que junto al método deductivo se debe equiparar el método presencial o de desvelación. Dice al respecto:

لكنَّ الإدراك شَيْءٌ، والمُشاهدةُ الحَقَّةُ شَيْءٌ،
والمُشاهدةُ الحَقَّةُ تالِيَةٌ لِالإدراكِ إِذَا صُرِّتِ الِهَمَّةُ
إِلَى الواحدِ الحقِّ، وَفُطِعتْ عن كلِّ خالِجٍ و عائقٍ به
يُنظَرُ إِلَيْهِ.

"Pero la percepción intelectual es una cosa y la observación intuitiva es otra, y esta observación de las verdades acompaña a la percepción intelectual, cuando se realiza un esfuerzo hacia lo único real, y se separa de cada obstáculo que se aprecia como un impedimento para divisarlo.¹³"

En el "*Kitab al-Isharât va al-tanbihat*" afirmar que para entender las verdades se debe caminar el sendero de la intuición, y dejar a un lado el camino de las ciencias adquiridas:

وهناك درجات ... فلنَّها لا يفهمها الحديث، و لا تشرحها العبارة، و لا يكشف المقال عنها غير الخيال. و من أحبَّ أن يتعرَّفها، فليتنرِّجْ إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، و من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.

"Y allá existen niveles... que no se pueden entender por palabras, y las palabras no tienen el poder de explicarlos, y no se puede descubrir si no a través de la imaginación. Y cualquier persona que guste conocer de esos grados debe pasar los niveles hasta convertirse en los de la gente de la observación, y arribar a la

12. Se trata una paráfrasis en árabe de la parte sexta de las "*Enéadas*", de Plotino, con comentarios de Porfirio, erróneamente atribuido a Aristóteles, llamado La Teología de Aristóteles (أنتولوجيا أرسطو), es convencional describir al autor como "Pseudo-Aristóteles". Tuvo un efecto significativo en la filosofía islámica temprana, debido al interés islámico en Aristóteles, y tanto Al-Kindi como Ibn Sînâ fueron influenciados por las obras de Plotino a través de la Teología. El traductor intentó integrar las ideas de Aristóteles con las de Plotino, al mismo tiempo que trataba de hacer que Plotino fuera compatible con el cristianismo y el islam, lo que produjo una síntesis única.

13. "*Mabâni wa ûsûl 'irfân nazharî*" (Ed. The Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, 2015, p. 105).

posición de aquellos que han llegado a la verdad, no como los que sólo hablan y escuchan los efectos.¹⁴”

En el caso de la corriente *îshrâqî*, es con Suhrawardî donde se introduce el método intuitivo en la filosofía, convirtiendo el *kashf* en una fuente epistemológica. Una de las fuertes evidencias de Suhrawardî sobre este tema la hayamos en la anécdota de uno de sus sueños, en el cual se da gran atención al misticismo. Dicha anécdota narra el onírico diálogo con Aristóteles, al cual le pide ayuda para resolver la polémica gnosiológica en la que se encontraba:

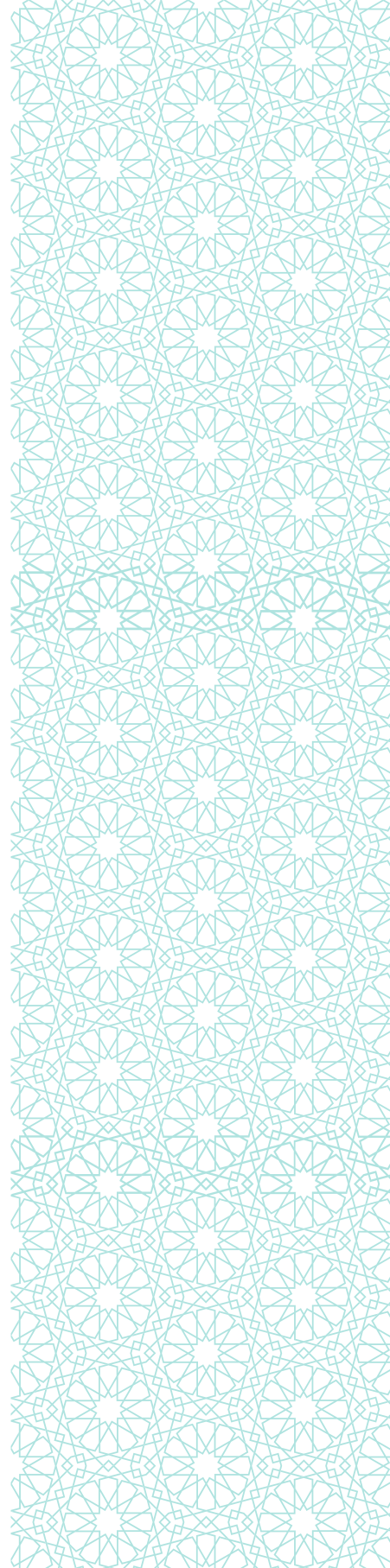
“Hubo un tiempo en que tuve muchos conflictos mentales, y en esa época la cuestión del conocimiento se me tornó difícil, lo que existía en los libros no podía resolver el problema pues no era claro para mí. En una noche entre el sueño y la vigilia tuve un dulce acontecimiento, vino a mí una fuerte luz acompañada de una sombra humana; lo que ví en el sueño era nada más y nada menos que el *Ayudante del Alma, el Líder de la Sabiduría, el Primer Maestro*. Me maravilló pues emanaba gran magnanimidad, se colocó frente a mí calmando mi miedo. 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? El dijo: No, y ni llegan a la división en mil partes de Platón. Nombré algunos filósofos pero no hizo caso, mencioné a místicos como Ibn Yazîd al Bastâmî, Ibn Muhammad Sahal y Ibn Abdullah Bustarî, 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 intuitivo. Me dijo que ellos no se han ocupado por intereses peripatéticos, para ellos hay un gran final y un acercamiento a Dios. Ellos caminaron en nuestros caminos y hablaron lo mismo que hablamos nosotros. Entonces se fue y me dejó solo con mi llanto: ¡Ay de mí y de mi estado!¹⁵”

El tercer filósofo es Mullâ Sâdrâ con la corriente del *hikmat al-muta’âliya*. En la introducción de su magno libro “*Kitâb al-hikmat al-muta’âliyya âsfar al ‘aqliyyat al-arba*” o “*Âsfâr*” escribió:

“He dado media atención a la causa de todas las causas, una poca atención a mi corazón, y pedí resolver mis problemas anteriores desde un largo tiempo en esa posición aislada, poco a poco mi alma, por esa austeridad y esfuerzo, se iluminó y mi corazón ardió. Por eso las luces del reino de los cielos arribaron a mi alma, y las ocultaciones del mundo *Yabarût* vinieron, las luces de la Unidad llegaron a mí con las bendiciones de la divinidad. Entonces me informé sobre los secretos ocultos que antes no conocía. Y Dios me abrió a los secretos que no habían sido abiertos por los argumentos, por lo que observé todas las cosas que sabía a través del

14. *Kitâb al-Isharât va al-tanbihat* (Ed. Bustan-e Ketab, Qom, 2016, 3 tomo, p.390).

15. Suhrawardî, *Kitâb al-talavijât* (Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, 2013, pp. 70-74).



argumento, como además las cosas de las verdades divinas.¹⁶

Mullâ Sadrâ logró defender la consistencia del método intuitivo, sin demeritar el método racional, ya que como dijo:

"Debe saberse que ciertamente un investigador en los caminos divinos, debe seguir el camino del argumento o el camino de la intuición."¹⁷

Refiriéndose al criterio de Ibn Sînâ sobre este tópico Mullâ Sadrâ comenta:

"Se debe conocer que el Sheij al-R'aîs dijo en su libro "T'aliqât o Notas al margen" estas palabras: "El conocimiento de la realidad de los objetos no se encuentra en la potencia del hombre. No nosotros no podemos conocer la esencia de las cosas sino sus rasgos, requerimientos y accidentes. No sabemos nada sobre los objetos, excepto por sus propiedades, implicaciones y accidentes" La interpretación de sus palabras es que sobre las cosas de la existencia no podemos dar una argumentación en sí misma, sino tan" sólo

16. Kitâb al-hikmat al-muta'âliyya asfâr al 'aqliyyat al-arba' (Dâr Ihyâ' al-tarâz, Beirut, 2003, Vol.1, p. 8). De inicio se debe enfatizar que, según Mullâ Sadrâ, todos los métodos de adquisición de conocimiento, incluidos los empíricos (que emplean la experiencia de los sentidos), racionales, gnósticos, son válidos; sin embargo, para obtener el conocimiento de los conceptos metafísicos, se deben seguir los métodos racional, gnóstico y revelado. Esto se debe a que los sentidos no tienen forma en el dominio de conceptos abstractos, y también porque la verdad no puede ser revelada a través de recurrir a métodos dialécticos. En este punto, Mullâ Sadrâ, al tiempo que rechaza el método dialéctico de los teólogos, reconoce la permisibilidad de la restauración de lo aniquilado para probar la resurrección corporal. Además, explica el método gnóstico y demostrativo al referirse a las palabras de los profetas divinos:

"Todos los teólogos, que están en contra de todos los filósofos, pensaron que por esta afirmación, es decir, la permisibilidad de la restauración de objetos después de su aniquilación, la resurrección corporal reconocida en las Leyes Divinas (Shari'ah) y los Libros Sagrados que descendieron de lo divino a los profetas (que Dios los bendiga a todos) podría ser demostrada; sin embargo, no estaban conscientes de que los secretos de las Leyes Divinas no pueden descubrirse a través de discusiones teológicas y dialécticas. Más bien, solo pueden ser revelados de dos maneras:

1. **El método de las personas justas:** este método alienta a involucrarse en diferentes tipos de adoración (como decir las oraciones de uno, ayunar, orar), y perseverar en mantener la justicia y evitar las tentaciones de los hábitos.

2. **El método de las personas favoritas de Dios:** según este método, el conocimiento se adquiere a través de la práctica científica y la ascética, que dirige los poderes de percepción hacia las luces santas, así como a través del pulido del espejo del alma racional, para que no se vea afectado por comportamiento corrupto. Así, después de seguir estos caminos, el alma del hombre podrá observar las formas de realidades relacionadas con la fe, así como los secretos ocultos a los sentidos, y luego racionalizarlos a través de su sinceridad intrínseca." [al-Asfâr, vol. 1, p. 361.]

También es necesario enfatizar que, en opinión de Mullâ Sadrâ, restringir los métodos de adquisición de conocimiento a estos dos métodos **no invalida el método revelado.** Esto se debe a que en su introducción a *al-Asfâr*, él considera arrodillarse ante la **pedagogía de los profetas** como el método supremo para obtener el conocimiento de Dios Todopoderoso, la resurrección y el más allá. Él dice:

"Me arrepentí en presencia de Dios por pasar algunos años de mi vida siguiendo las ideas de los teólogos (asharitas y motazilitas) y aquellos que pretenden la filosofía. . . Por fin, a la luz de la fe y del apoyo de Dios, se me ocurrió que sus deducciones eran absurdas y que su camino era engañoso. Por lo tanto, me pongo en manos de Dios y su mensajero de advertencias. Como resultado, desarrollé la fe en sus decretos y los confirmé. Siguiendo esto, nunca fui después de presentar justificaciones imaginativas de la verdad o de diseñar un método dialéctico. Más bien, me puse en su camino de Orientación y me abstuve de lo que él había prohibido. Hice esto para mostrar mi obediencia a este decreto del Dios Glorificado que dice: Y todo lo que el Mensajero te dé, tómalo. Y todo lo que él prohíba, absténgase (de él)" (el Corán, capítulo al-Hashr: 7). Finalmente, Dios abrió mis ojos a lo que se suponía que debía ver y me recompensó por obedecerle, concediéndome la victoria y la salvación." [Ibid., P. 13.]

Esta frase de Mullâ Sadrâ demuestran claramente su idea de los tipos de conocimiento recibidos a través de la revelación y reconocen su respeto a las Leyes Divinas.

17. Al- 'Arshiyah (Ed. Entezârât Müllâ, Teherán, p. 70)

utilizando un argumento exhaustivo.¹⁸

Según el punto de vista de Yazdânpanâh, las evidencias históricas a lo largo del pensamiento islámico muestran que los pensadores musulmanes no tuvieron una total contradicción entre la vía del corazón y la del intelecto, y mediante la expansión del pensamiento filosófico se realizó un acercamiento gradual por parte de los filósofos a la ontología 'irfânî, así lo expresa el filósofo iraní:

"Analizar estas ideas en el futuro nos llevará a la conclusión de que el pensamiento negativo de los irfanies no significa la ausencia del pensamiento filosófico y en todos ellos no se evidenció una diferencia entre corazón y razón."¹⁹

En el texto el Seyyed Yazdânpanâh expone como durante el decursar histórico del pensamiento islámico los místicos, a través del método intuitivo, fueron los primero en notificar sobre la Verdad, para que después ésta fuera argumentada por los filósofos. Esto lo explica en cinco ejemplos:

Primero, el mundo *mizâlî* imaginario y las existencias imaginales en la filosofía peripatética no estaban contempladas, el

18. *Kitâb al-hikmat al-muta'âliyya asfâr al 'aqliyyat al-arba'* (Dâr Ihyâ' al-tarâz, Beirut, 2003, Vol.1, pp. 391-392). Muchos filósofos no consideran esto como una razón para negar todo tipo de conocimiento. Más bien, dicen que aunque no tenemos acceso a la realidad de los objetos, podemos descubrir sus propiedades existenciales, accidentes e implicaciones. Mullâ Sadrâ cree que conocemos las realidades existenciales a través de los conceptos y temas que están asociados con ellas. [Ibid., p. 392] Además, agrega:

"La realidad de los objetos es algo que carece de imposibilidad esencial y, por lo tanto, podría ser conocida por el conocimiento del hombre." [Ibid., p. 388]. Sin embargo, Mullâ Sadrâ no establece que se pueda conocer la esencia más íntima de las cosas, ya que después de esta discusión, al interpretar las ideas de aquellos investigadores que sostienen que las cosas simples no se podrían conocer a menos que a través de sus concomitantes y efectos, [Ibidem] dice: *"Si quiere decir que el intelecto no conoce la existencia externa a través de su identidad individual y la forma correspondiente, tiene razón. Sin embargo, si quiere decir que el intelecto también conoce conceptos simples, evidentemente está equivocado, ya que el intelecto percibe los conceptos de existencia, sus elementos y cosas por el estilo. Así, la concepción percibida de todo es compuesta o simple. Si un concepto es simple, representa la esencia más interna de lo simple o un aspecto de él. En el primer caso, el intelecto percibe la esencia de esa cosa y, en el segundo caso, percibe lo más íntimo de ese aspecto, aunque podría no haber captado al poseedor más íntimo de ese aspecto."* [Ibid., p. 291.].

19. *Mabânî wa ûsul 'irfân nazharî* (Ed. The Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, 2015, p. 113)

descubrimiento se le debe a Suhrawardî por medio de la contemplación del mundo intuitivo. Segundo, sobre los argumentos de la inmaterialidad, los peripatéticos alegaban que ésta correspondía a una ciencia intelectual. Mullâ Sadrâ revisó estos argumentos y llegó a la conclusión de que la inmaterialidad se daba en dos tipos, en la inmaterialidad intelectual y la inmaterialidad imaginaria, según Sadrâ la argumentación dada por los peripatéticos sólo quería demostrar las imágenes imaginarias, no las intelectuales que ellos abordaban. Tercero, el entendimiento del mundo material que ya estaba contemplado en el texto coránico y en la tradición de los místicos. Cuarto, los arquetipos platónicos fueron negados por Ibn Sînâ al creer en la imposibilidad de que un asunto único acepte los accidentes diferentes y contradictorios, como por ejemplo la negritud y la blancura en un tiempo único. Pero Suhrawardî argumentó la existencia de estos arquetipos gracias a la experiencia intuitiva, a los cuales le dio un lugar especial en sus ideas, igualmente Mullâ Sadrâ afirmó la existencia del mundo de los arquetipos a través de sus argumentos. Quinto, la unidad de la existencia fue negada desde un inicio por los filósofos peripatéticos, la cual fue la principal afirmación de los místicos, siendo con la filosofía de Mullâ Sadrâ restituida y confirmada.²⁰

■ La filosofía desde el punto de vista del 'irfân

Otro punto que el Seyyed Yazdânpanâh aborda es el tópico acerca de la visión que posee el 'irfân sobre la vía del intelecto. Los seguidores del 'irfân en el curso de su historia tuvieron grandes polémicas con los teólogos asharîes, la gente del Hadiz y con los peripatéticos. Dichos debates trajeron como consecuencia que algunos místicos desdeñaran el conocimiento intelectual, lo cual no fue una norma general. Yazdânpanâh polemiza con los criterios del filósofo británico Walter Terence Stace (1886-1967) el cual realizó una crítica al misticismo en su totalidad, en su libro *"Mysticism and Philosophy"*²¹. Uno de los criterios de Stace es que los

20. Ibidem.(pp. 116-117).

21. *"Mysticism and Philosophy"*, W.T. Stace, Machillan and CO. LTD, London, 1961.

místicos en su generalidad rechazan todo lo relacionado con el método intelectual, a lo que responde Yazdânpanâh:

"Además sobre esta expresión imputada a los místicos de que el misticismo está en un nivel superior que el intelecto, diremos que la interpretación de Stace es errónea. Los místicos quisieron decir que el intelecto no llega a su hondura, lo cual significa que el intelecto no puede adentrarse en ciertos espacios, que sólo a través de la intuición se pueden entender. Pero esto jamás implicaría que no pueda llegar, sino que no lo hace de manera independiente."²²

En otro punto explica:

"Los místicos como al-Turkih²³ que abandonaron la filosofía por no lograr llenar sus necesidades fueron alumnos peripatéticos, por eso usaron términos mashâ'i para acercar la filosofía al 'irfân. Es por ello que la negación del intelecto y la afirmación de su contradicción con el corazón no es una declaración sobre una contradicción esencial entre argumento e intuición, sino que es un esfuerzo para dejar las cadenas de un sistema filosófico limitado que ha aprisionado al intelecto, no dejando que éste entienda al corazón. De este modo cuando Mullâ Sadrâ con su sistema demostró la correspondencia existente entre el argumento y la intuición se dieron por terminadas las dicotomías en este terreno, llegando a un momento donde los maestros de 'irfân reconocidos alentaron a sus discípulos el estudio de la filosofía de Sadrâ."²⁴

En un texto de Kâshânî podemos encontrar el siguiente comentario:

"Yo pensaba que los conceptos filosóficos y sus requerimientos llevaban a la gente al conocimiento y por eso fui a aprenderlos de la mejor manera estudiando la filosofía, pero por el contrario llegué a la angustia y un velo se interpuso ante la Verdad, arribé a la conclusión de que el "conocimiento preferido" es más certero que el intelecto. Porque los filósofos se liberaron de las imágenes pero cayeron en el mundo de los meros conceptos."²⁵

Yazdânpanâh al comentar este texto de

22. Ibidem.(p. 139).

23. Ali Ibn Muhammad Turkih (m. 830 o 835 de la Hégira). Es el autor del libro "Tamhîd al-Qawâ'id", texto de enseñanza del 'irfân de gran importancia en la actualidad para los estudiantes de 'irfân nazharî.

24. Ibidem.(p. 140)

25. Ibidem.(pp.140-141)

Kâshânî dice que estas palabras muestran completamente que él dejó la filosofía, no por una contradicción entre el intelecto y la intuición, sino porque las ideas de los filósofos (peripatéticos) no llegaban a conclusiones eficaces, especialmente en cuanto al conocimiento divino. En pocas palabras podemos decir, que existen en los libros de 'irfân pocas referencias sobre la negación del intelecto y sí a la debilidad del método peripatético que absolutiza el método intelectual.

El objetivo del 'irfân no es traer la contradicción entre el espacio del corazón y el espacio intelectual, por el contrario es el de afirmar que el intelecto independientemente no puede entender las verdades, pues tiene que auxiliarse del método intuitivo para desentrañar estos espacios.

Sin duda este tópico se sigue abriendo a múltiples planteamientos, interpretaciones y análisis, tanto en el campo de la historia del pensamiento islámico como en el campo mismo de la filosofía y el estudio fenomenológico de la mística, siendo este último, ciertamente, un terreno sensible.

A modo de conclusión a tan espinoso debate puede quedar la voz de Fanârî, uno de los grandes hermenéutas orientales del kashf y la unidad de la Existencia cuando dice:

"El desvelamiento claro y la intuición correcta reciben la ayuda del intelecto teórico, porque un argumento no desmiente a otro argumento."²⁶

26. Misbâh al-Ûns (Ed. Mûli, Qom, p. 28). Este texto de Muhammad Ibn Hamzah Fanârî (751-834 de la Hégira) es un excelente comentario al libro Miftâh al-Gaib de Qunawî, discípulo directo de Ibn 'Arabî.

Legitimación musulmana de la filosofía

Dr. Jorge Daniel Chirino
Universidad de La Habana

■ 1. *El problema del contexto islámico*

La perspectiva "externalista" en la consideración del problema que centra este estudio, el de la relación entre la filosofía y la religión en algunas obras no comentarísticas de Averroes, no es nada deleznable. No se trata del mero procedimiento de "situar" las obras en cuestión en un contexto que les sirva de trasfondo, sino precisamente de lo contrario, es decir, de mostrar la importancia "de fondo" de la cuestión relativa al contexto en el aspecto "internalista" de la investigación (el análisis de las obras elegidas). Claramente no es objetivo de esta investigación un análisis exhaustivo del problema histórico-social del Islam en los tiempos de Averroes. Ello sería una investigación propiamente histórica e independiente. Se trata de mostrar cómo la orientación "racionalista" de las cuestiones profundamente metafísicas, epistemológicas y hermenéuticas implicadas en la filosofía de Averroes

(y expresadas en las obras elegidas) responde "correlativamente" a la situación específica de Averroes en el Islam de su tiempo. Para ello me serviré además de una diferenciación entre la relación de los falasifa orientales y su contexto, y la novedad de esta relación en el caso de Averroes (contexto Alándalus). Se utilizará el concepto de "ruptura epistemológica" acuñado por el estudioso Mohamed Ábed Yabri. Tal y como él mismo expresa respecto a la necesidad de situar a los falasifa en sus contextos:

"Las ideas no caen del cielo. Las ideas son siempre un reflejo, más o menos claro, de una situación social e histórica. No obstante, una vez pensadas, y en virtud de un dinamismo interno movido por la abstracción, las ideas cobran una entidad independiente y una estructura propia, esto es, se transforman en un sistema de pensamiento. Por tanto, para desenmascarar tal problemática ideológica se impone seguir dos pasos complementarios: primero, un análisis genético-estructural del pensamiento objeto de estudio, y, segundo, un análisis

socio-histórico de la sociedad sobre la que dicho sistema de pensamiento se sustenta o, lo que es lo mismo, de la infraestructura de dicho sistema de pensamiento.”¹

Es menester precisar, antes de entrar a analizar el contexto de Averroes, algunos rasgos generales relativos al surgimiento de la filosofía en el Islam oriental. La falsafa, como es sabido, se origina durante la expansión de la dinastía abbasí, debido a la interacción con el Islam de un conjunto de obras griegas filosóficas, matemáticas, cosmológicas, médicas, etc., dentro de las cuales sobresalen, por la magnitud sistémica y por la hondura de pensamiento, las de Platón y las de Aristóteles. Estas obras son traducidas del siríaco al árabe, cumpliéndose así parte de un largo peregrinaje del legado griego que desembocará en el conocimiento tardío (respecto al islámico) de este legado por el mundo latino (a la altura del siglo trece). El califa abbasí Al-ma'mun funda en Bagdad la Casa de la Sabiduría en el año 217 de la Hégira (832 d.C.), lo cual implicó el encauzamiento y la multiplicación del aporte griego en filosofía y en ciencias (la Casa contenía un observatorio, una biblioteca y un equipo de traductores).²

La aparición de la filosofía griega plantea un problema en el contexto islámico (siglo III de la Hégira), es decir, que desde los comienzos existe una “tensión” entre el legado griego y el Islam. Ello es perfectamente comprensible si se tiene en cuenta que el Islam de estos

1. Ábed Yabri, p. 288.

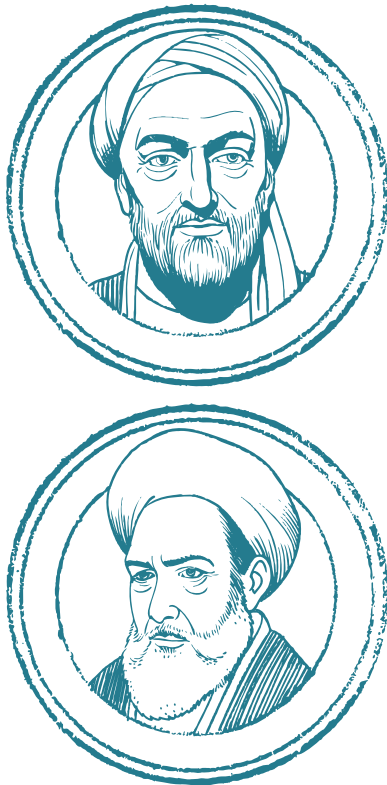
2. Se cuenta que el Sultán Al-ma'mun soñó que se le aparecía Aristóteles y le manifestaba que su filosofía estaba en perfecto acuerdo con el Islam. Ello quizás significa que la legitimidad de la filosofía griega, a los efectos de la religión musulmana, constituía una preocupación para el Sultán.

tiempos ha establecido un modo de vida “práctico” a partir del Corán. Ya está fundada una ciencia jurídica; inclusive hay una especulación “especializada” acerca de Dios, de la libertad y del mismo poder, que depende de la teología, del Kalam³ floreciente. También existe una ciencia del lenguaje sólidamente establecida. Y todo esto ha comenzado bajo la dinastía de los Omeyas. Los abbasíes se enfrentan ahora al problema de qué lugar ha de ocupar la filosofía.

En el *corpus* griego, constituido fundamentalmente por obras de Platón, Aristóteles y autores neoplatónicos, están ya dadas una teología, una cosmología, una antropología, etc. ¿Cómo conciliarlo con la teología islámica? Y este *corpus*, en ciertos aspectos no sólo “duplica” la religión y la sabiduría islámica, sino que se les opone y la contradice. Aristóteles, por ejemplo, enseña que el mundo es eterno, cuestión difícil de conciliar con una religión creacionista como la islámica. El Dios de los filósofos en nada se parece al del Corán, y los filósofos, en especial los neoplatónicos (Proclo y Jámblico particularmente), elaboran una teología cabalmente politeísta. Pero en sentido general este *corpus* está dominado por

una integración neoplatónica fuertemente impregnada de religiosidad, cuyo cosmos se fundamenta en una estructura jerárquica del ser que comporta una distinción fundamental entre mundo inteligible y mundo sensible, división del mundo que implica una moral ascética, más cercana al modo platónico que al aristotélico. Del hecho de la constitución histórica de una doctrina bastante homogénea se

3. En sentido genérico el Kalam agrupa las diversas escuelas de teología islámica.



sigue que el problema de la diversidad pierde importancia para el Islam, y que consecuentemente el *corpus* griego se impone por su nivel de elaboración conceptual: su "peso teórico" lo hace imposible de evadir.

Esta explosión de saberes en el Islam de estos siglos se debe en buena medida a la tolerancia característica del movimiento islámico durante el período⁴, así como al hecho reconocido del llamado que la revelación mahometana hace a la consideración reflexiva de la Creación, lo cual constituye un gran incentivo al desarrollo de la filosofía y las ciencias naturales.⁵ Las mezquitas funcionaban como especies de universidades, en un magnífico ejemplo de tolerancia hacia el saber. Es esta una etapa de relativo equilibrio político en el Islam, lo cual quizás se expresa en el terreno de la filosofía como una relación de armonía entre la revelación y el saber especulativo. El primer falsafía, Alkindi, representa esta última postura.

El objetivo de esta investigación no es ahondar en la historia de la falsafía oriental, pero es preciso hacer algunas consideraciones preliminares antes de llegar al problema del contexto en Averroes. Siguiendo la propuesta de Jean Jolivet acerca de la existencia reconocible en la falsafía de dos líneas de pensamiento:⁶ la primera, inaugurada por Alkindi, se puede prolongar hasta Avicena, mientras que la segunda, que será inaugurada por Alfarabi, podría ser extendida hasta Averroes. El mismo Jean Jolivet se declara "discontinuidista" en cuanto historiador de

4. En sus orígenes la religión musulmana se caracterizó por su tolerancia. Mahoma liberaba los prisioneros de guerra con la condición de que enseñaran a leer y a escribir a determinado número de personas. Se respetaban los otros credos en los territorios ocupados. Así, mientras el Islam se expandía, al mismo tiempo se "alimentaba" de las culturas conquistadas. Cf. Hamidullah.

5. Y "naturaleza" aquí no debe ser entendida a la manera moderna, sino más bien como "esencia unificada" y subyacente del Ser; concepto análogo al *natura naturans* de Spinoza. Para profundizar en el problema del carácter propiciatorio del Corán en el desarrollo de la filosofía islámica: cf. Hossein Nasr.

6. Cf. Jolivet.

la filosofía islámica, de aquí que no haya que tomarse demasiado en serio la noción "líneas de pensamiento", que constituye sólo un recurso metodológico expositivo. Como será demostrado más adelante, una segunda ruptura entre la falsafía oriental y la falsafía occidental (Al-ándalus) interrumpe la "línea" que va desde Alfarabi hasta Averroes, aun cuando ciertamente puedan establecerse algunos elementos de continuidad.⁷

La primera línea, la inaugurada por Alkindi y proseguida por Avicena, tiene la peculiaridad, referida a los contextos político-sociales de ambas falsafías, que sus filosofías manifiestan una tendencia a la armonización del saber filosófico con el ámbito religioso, tendencia que está en consonancia con el relativo equilibrio político y social de los tiempos que a ambos les tocó vivir. La segunda línea, que va desde Alfarabi hasta Averroes, se corresponde con tiempos históricos más convulsos, por lo que sus filosofías manifiestan cierta tendencia hacia la autonomía filosófica, por un lado, y por el otro se les manifestará la necesidad de legitimar ante el Islam la especulación filosófica.⁸ Esto puede afirmarse a partir de una primera aproximación al tema elegido. Pero como ya fue dicho, en esta investigación se asume una perspectiva más bien discontinuidista en la investigación histórico-filosófica, y la filosofía de Averroes tiene sus raíces en un contexto mucho más diferenciado y específico, cual es el de Alándalus del siglo XII.

Se ha de intentar, aun de modo panorámico, una determinación o caracterización más específica de la relación entre los diversos contextos y las formas de pensamiento islámico. Veamos primeramente el contexto islámico oriental. Los gramáticos y los

7. De los filósofos orientales, Alfarabi es quien menos "pacta" con la religión (con los procedimientos teóricos de los teólogos), mostrando un racionalismo más acentuado que Avicena.

8. El mismo Jean Jolivet está conciente de que esta "línea" queda trunca debido al salto discontinuo que se va a operar desde la filosofía oriental hacia la occidental, y es por ello que su intento de historiar el pensamiento filosófico islámico termina con Avicena y no incluye a Averroes.

lexicólogos fueron los primeros en llevar a cabo un intento serio de teorización en el pensamiento árabo-islámico. Su objetivo era reunir y normalizar la lengua árabe, la lengua del Corán. Ellos desarrollaron un método de investigación y reflexión que fue absorbido por los alfaquíes (sabios o doctores musulmanes de la ley) y los teólogos: el razonamiento analógico. Para llevar a cabo esta labor los gramáticos apelaron a la deducción y a la analogía entre el uso de la lengua árabe por parte de los árabes puros y lo que habían logrado reunir respecto al uso de la lengua árabe por parte de los árabes nómadas y las tribus. La intención era combatir los numerosos errores de pronunciación y gramática y la introducción de barbarismos que atentaban contra la integridad de la lengua del Corán. Los movía el deseo, de índole religiosa y nacionalista, de preservar la lengua del Corán, y también el Corán mismo (pues la lengua árabe se supone una parte de la esencia del Corán); la intención de reconstruir dicha lengua de modo que sus diversas formas se hicieran más armónicas y coherentes, confiriéndole así más racionalidad. El estudio de las reglas que rigen el árabe generó así toda una filosofía gramatical, lo que provocó que esta lengua creciera y evolucionara por analogía y asimilación.

La lengua árabe clásica se convirtió en una estructura que se transmite a las nuevas generaciones como una herencia cultural autónoma y viva, "siempre auténtica a pesar de los avatares de la historia".⁹ Este proceso de transmisión garantizaba la continuidad cultural, religiosa, literaria y científica en una sociedad heterogénea. En la época abbasí la sociedad árabe era una sociedad heteroclita en la que se mezclaban razas, culturas, dialectos y lenguas. La gramática árabe se erigió como un factor unificador no sólo de la lengua, sino también de los criterios y del pensamiento mismo. La unidad política y social estaba fuertemente condicionada por la unidad de pensamiento y lengua. La cultura árabo-islámica, desde los

9. Ábed Yabri, p. 289.

comienzos mismos de su proceso de formación, fue una cultura intrínsecamente vinculada con su lengua.

Este proceso de normalización de la lengua árabe y su consiguiente expansión social coincidió con el proceso de normalización y generalización de la ley sagrada en la sociedad islámica. Para ello los árabes se valieron del mismo procedimiento: la correlación analógica de lo conocido a lo desconocido. Del mismo modo que procedieron los gramáticos y los lexicólogos, los alfaquíes afrontaron las nuevas realidades y modos de vida que penetraban con las conquistas en la sociedad islámica valiéndose del recurso de la correlación analógica entre lo antiguo y lo nuevo, es decir, dando una cierta forma de racionalidad a la norma legal según las realidades antiguas, que permitiera su aplicación a las nuevas. De este modo la lengua, que ya estaba perfectamente normalizada, también se convirtió en un fundamento del derecho. Para los alfaquíes la "prueba lingüística" era tan importante y efectiva como la prueba religiosa misma. La voz árabe pasó de ser parte de la prueba a constituir la prueba misma. A partir de esta correlación, los eruditos de la ciencia de los fundamentos del derecho islámico erigen toda una "teoría jurídica de la lengua". Así, la intención de normalizar y generalizar la lengua y la intención de normalizar y generalizar la ley divina se fusionan, y toda esta actividad lingüística y jurídica condiciona poderosamente (de manera más o menos conciente) la unidad política y social del Islam.

De este modo, el desarrollo de los distintos saberes dentro del Islam tiende a responder al proceso de universalización que trae consigo la conquista musulmana. Este mismo camino sigue la teología islámica en el proceso de su evolución. La búsqueda de la concordancia entre la tradición y la razón es uno de los objetivos permanentes de la teología; se persigue la conciliación entre los conceptos religiosos y filosóficos procedentes de sus culturas originales (propios de los pueblos conquistados que abrazaban el Islam), y

las concepciones filosóficas y religiosas sobre las que se funda el Islam como doctrina religiosa. En los casos en que recurrir al Corán y la Sunna resultaba inútil, en virtud del enfrentamiento con culturas "bárbaras" incrédulas, los teólogos recurrían a la lengua árabe como medio de comunicación y de mutuo entendimiento. Y al constituir la lengua árabe una estructura que ha sido construida de modo "comprehensivo" (capaz de englobar incluso la experiencia sensible), mediante ella era posible para los teólogos refutar a sus oponentes "bárbaros" demostrándoles que sus doctrinas no se adecuaban a los "hechos". Gracias a este estilo de argumentación los teólogos islámicos mutazilíes¹⁰ consiguieron desarticular sistemas especulativos antiguos como el mazdeísmo de los persas, el inmanentismo hindú, etc.

Aparece entonces el problema de la irrupción, en el contexto islámico anteriormente caracterizado, de la filosofía griega. El corpus griego, una estructura especulativa sólidamente elaborada, fundada en una lógica deductiva estricta, representó un serio problema para los pensadores musulmanes, pues se encontraron ante un sistema de pensamiento racional y coherente, difícil de refutar mediante el razonamiento inductivo desarrollado por los teólogos, juristas y gramáticos. Debido al nivel alcanzado por la civilización árabe-islámica, resultaba ya imposible oponerse al pensamiento griego en su conjunto, pues este había proporcionado a la sociedad islámica determinadas ciencias que le resultaban necesarias y además una alternativa eminentemente racionalista. El pensamiento griego ejercía gran seducción sobre los gobernantes, que aspiraban a lograr el mismo grado de unidad y coherencia en el ámbito político y social. Por lo tanto, se imponía la tarea de lograr la integración o conciliación de la filosofía griega con la religión islámica. Es decir, interpretar el pensamiento

griego a la luz de las ideas fundamentales del pensamiento islámico. Los falasifa (Alfarabi, Avicena) se basan entonces en el mismo recurso de la analogía empleado por los teólogos y los gramáticos, con la peculiaridad de que lo "desconocido" es ahora la filosofía griega. Estos falasifa, consecuentemente, ambicionaban, en función de lograr la conciliación, "fundar una religión filosófica, o una filosofía religiosa, capaz de conciliar las diferentes e incompatibles estructuras intelectuales que a la sazón se conocían con el nombre de sectas religiosas y filosóficas".¹¹

Las líneas generales del vínculo intrínseco entre el pensamiento filosófico islámico (falsafa oriental), originado por la interacción con el corpus griego durante la época abbasí, y el contexto heterogéneo, social e histórico del Islam, son resumidas del siguiente modo por Mohamed Ábed Yabri:

" (...) el problema fundamental alrededor del cual giran la dinámica y la actividad de este pensamiento es el problema de la unificación y la generalización: unificación y generalización de la lengua, el derecho, la religión y la ideología política a una sociedad destinada a convertirse en lugar de encuentro de razas, confesiones, costumbres y todo tipo de tendencias intelectuales y políticas; una sociedad nueva creada por el Islam, que había conquistado los centros neurálgicos de las civilizaciones antiguas del Medio Oriente; una sociedad desestructurada, inestable, constantemente agitada y fluctuante, y siempre atenta a cualquier estímulo o provocación. Esta sociedad se encontró con que este mismo carácter heteróclito amenazaba su existencia y su unidad: multiplicidad de razas y pueblos, de inmensas minorías con religiones y raíces culturales diferentes, de movimientos contestatarios y de intentos de crear entidades nacionales y políticas. Al ser él mismo producto de aquella multiplicidad heteróclita, el Estado abbasí terminó viéndose atrapado entre sus garras.

10. Escuela de teología islámica con la que comienza la racionalización del Islam.

11. Un análisis más exhaustivo de las doctrinas de los falasifa orientales fue desarrollado en mi Trabajo de Diploma titulado "La filosofía medieval árabe: una 'escolástica' diferenciada". Cf. Rodríguez Chirino.

Y, entonces, su principal problema fue la consecución de una suerte de unidad que le garantizara el poder y la permanencia (...) Unidad del poder y continuidad del Estado. Tal es la problemática general del pensamiento especulativo oriental en su aspecto político y social. Esa problemática adoptó muchas y muy diversas formas ideológicas, pero todas ellas aspiraban a la **unidad doctrinal**.¹²

En este contexto puede situarse toda una diversidad de corrientes y tendencias dentro del saber islámico: los **mutazilíes**, con su lema de **"unicidad y justicia"**, vinculaban el referente divino con el referente humano, es decir, el reflejo en el orden político y social de esta misma exigencia manifestada en el orden metafísico y divino; los **acharíes**, con sus intentos de normalizar la doctrina religiosa, por un lado, y por otro de legitimar teóricamente el califato; **Alfarabi**, con **La ciudad ideal** como manifestación concreta de la armonía y el orden reinante en el mundo de las inteligencias celestes; el pensamiento de los **Hermanos de la Pureza**, que pretendían salvar la ley divina del Islam mediante la filosofía, pues consideraban que el resultado de la unión de la filosofía de los griegos y la ley divina de los árabes era la perfección. Este es también el contexto del pensamiento de **Algazel**, y del de la filosofía religiosa de **Avicena**. Independientemente de las fluctuaciones internas, la tendencia general a la conciliación y unificación es permanente.

Una vez determinadas, grosso modo, algunas características del contexto oriental, fundamentalmente de la época abbasí, donde se origina y florece la falsafa, se pueden determinar las características generales del contexto relativo al pensamiento filosófico de **Averroes**, es decir, la época almohade de la sociedad de Alándalus. Era necesario abordar previamente el contexto oriental, pues los nuevos desarrollos de la filosofía en sus relaciones con las nuevas determinaciones

sociales y epocales constituirán una ruptura respecto a la etapa anterior; mas téngase en cuenta que esta aplicación del concepto de "ruptura" es un recurso metodológico para determinar mejor el problema que se aborda, pues no se intenta adjudicar a la historia de la filosofía islámica "en sí" una discontinuidad esencial, como tampoco una continuidad esencial. El continuismo o el discontinuismo, en manos del historiador de la filosofía, constituyen recursos metodológicos expositivos que no intentan simplificar o reducir los complejos procesos históricos y epistemológicos.

El Alándalus de la época almohade no padecía la heterogeneidad de la sociedad islámica oriental de la época abbasí. No existía pluralidad de nacionalidades, pues bereberes y árabes se hallaban unidos por el Islam y por una escuela jurídica y doctrinal única:

la escuela malequí, vinculada con la doctrina acharí.¹³ **Tampoco existía pluralidad cultural**, pues en época almorávide había desaparecido prácticamente todo remanente preislámico o de doctrinas religiosas importadas. El problema del califato como unidad de poder y continuidad del Estado carecía de sentido, pues tanto Marruecos como Alándalus se segregaron del Estado califal al instaurarse la dinastía abbasí, y permanecieron al margen de las luchas políticas y doctrinales que se libraban en el Oriente. Por lo tanto, los filósofos de Marruecos y Al-ándalus no fueron influidos por los factores políticos, sociales y culturales que habían generado y condicionado la falsafa oriental. El contexto no justificaba la intención que había movido a **Alfarabi** y a **Avicena** a intentar fusionar la religión en la filosofía. De hecho sucedía lo contrario: mientras los filósofos orientales se habían empeñado en integrar la religión en la filosofía, o la filosofía en la religión, buscando una unidad intelectual que afirmara la integración de la sociedad y el Estado islámicos; los filósofos occidentales (especialmente **Averroes**), en

12. Ídem, pp. 293-294.

13. Escuela de teología islámica (a la que perteneció **Algazel**) que no admitía el razonamiento en materia religiosa, aunque sí en otras materias.

un contexto diferente, intentaron legitimar la filosofía y la religión como sistemas autónomos, diversos "formalmente" aunque concordantes en el fondo.

El Estado almohade, bajo cuya égida vivió Averroes, vio la coronación del movimiento reformador encabezado por Ibn Túmert y el cual devino en una revolución dirigida contra el Estado almorávide. Ibn Túmert proclamó un principio según el cual se debía "ordenar el bien y combatir el mal", y que instaba a los musulmanes a combatir a quienes se opusieran a los preceptos del Islam. Según Ibn Túmert, los almorávides se habían opuesto a los preceptos fundamentales del Islam, pues al apegarse a la letra del texto coránico habían incurrido en la corporificación y antropomorfización de Dios. La analogía de lo desconocido con lo conocido hizo que los almorávides, en lo relativo a la doctrina, asemejaran a Dios con el hombre y afirmaran su naturaleza corporal; y, en lo relativo a la ley divina, que se alejaron de los fundamentos del derecho islámico (el Corán y la Sunna). Por estos motivos, Ibn Túmert propaga una ideología relativamente liberal y racionalista, que exhortaba a abandonar el argumento de autoridad y a regresar a los principios fundamentales del Islam. Se trata, pues, de una revolución cultural que promueve una relectura de los textos sagrados en contrapunteo con las escuelas jurídicas existentes, las cuales se habían alejado de los fundamentos islámicos auténticos. Esta propuesta de relectura abre el camino a un nuevo movimiento racionalista y crítico, dentro del cual se moverá Averroes.

Las ciencias especulativas (la lógica, las matemáticas, la astronomía, etc.) habían penetrado en Alándalus durante el gobierno omeya, gracias al impulso de algunos emires y califas. Aun cuando la filosofía fue atacada por muchos alfaquíes durante el gobierno almorávide en Alándalus, estas ciencias especulativas

continuaron desarrollándose, llegando incluso a conocer un período de esplendor entre la élite de los sabios.¹⁴

Este clima racionalista y científico naturalmente propició la causa almohade y su ideología revolucionaria. En el contexto de las ciencias especulativas, la propuesta de Ibn Túmert de una vuelta a las fuentes originales se tradujo en un regreso a la filosofía de Aristóteles y, por consiguiente, en la oposición a la filosofía religiosa neoplatonizada de Alfarabi y Avicena. De aquí la misión que el califa almohade Abú Yacub Yúsuf pone en manos de Averroes: la tarea de comentar las obras de Aristóteles. Se trata, pues, de un movimiento renovador encargado de crear una cultura islámica original e independiente de la "obsoleta" cultura del Oriente islámico.

Esta apertura liberal y racionalista no se concreta sin determinadas restricciones. Muchos alfaquíes rigoristas asociaban la filosofía con el ateísmo. Mientras, la campaña de Algazel contra los filósofos había tenido éxito. Por otro lado se impuso la idea de la imposibilidad de demostrar las cuestiones religiosas mediante la lógica y la filosofía. Es por ello que el racionalismo islámico de la época almohade necesariamente persigue un enfoque nuevo de la relación de la religión con la filosofía; un enfoque sustentado en la autonomía o disyunción de ambas, lo que le conferiría a cada una identidad y un ámbito propio de influencia. De este modo, tal y como lo expresa Mohamed Ábed Yabri, "si el nivel de desarrollo alcanzado por el racionalismo islámico fue muy alto con Alfarabi, sobre todo cuando trató de integrar religión y filosofía, más alto aún fue el que alcanzó cuando Averroes se ocupó de separarlas".¹⁵ Todos estos elementos explican que la defensa

14. El desarrollo de las ciencias tuvo tal esplendor en el Islam de estos tiempos que, como dice Alexandre Koyré, en vez de Edad Media debería hablarse de un Renacimiento. Cf. Koyré, 1977, p. 19.

15. Ábed Yabri, p. 298.

de la filosofía en Al-áandalus tomara los caminos de la separación de los campos de filosofía y religión, y no el enfoque "integracionista" que caracterizó esa misma defensa en el oriente islámico; separación complementaria, pero no relaciones de exclusión.

Así, pues, se puede afirmar que la escuela filosófica de Al-áandalus (integrada entre otros por Avempace, Abentofail, y fundamentalmente por Averroes) es completamente independiente de la oriental. El racionalismo realista de Averroes nada tiene que ver con la especulación metafísica de carácter emanatista de filósofos orientales como Alfarabi o Avicena. La filosofía de Averroes manifiesta estos elementos por estar poderosamente condicionada por la revolución cultural liderada por Ibn Túmert. El filósofo cordobés estuvo casi siempre bajo la protección del Estado almohade, de ahí que aparezca el enigma de cómo pudo atacar Averroes en sus obras la doctrina de los acharíes, siendo esta última la doctrina oficial. Al parecer, en virtud de los fundamentos teóricos del movimiento reformista iniciado por Ibn Túmert, estos no fueron precisamente los provenientes de la secta de los acharíes, sino que fundaron una escuela teológica propia y ecléctica, donde pueden encontrarse elementos acharíes, mutazilíes, de la escuela literalista zahirí, así como teorías chiíes. El principio básico que gobierna el pensamiento de Ibn Túmert es el "tercero excluido", principio según el cual no existe absolutamente ningún término medio entre la afirmación y la negación. En este pensamiento se manifiesta una oposición al tercer valor sobre el que se erige la filosofía especulativa y la teología oriental. Se trata de una crítica a la analogía del término in absentia con el término in praesentia, la cual constituye uno de los meollos del pensamiento especulativo oriental. Ibn Túmert, al igual que luego lo hará Averroes mediante su doctrina de la equívocidad,

critica la analogía de lo desconocido con lo conocido, generalizando su crítica a los campos del Derecho, la Teología y la Gramática.

Las biografías de Averroes narran que el califa almohade Abú Yaqub ibn Abd al-Mumin le pidió que comentara las obras de Aristóteles. Muchos historiadores han afirmado que la causa de ello estribó en que, según el califa, el estagirita se expresaba de forma oscura y ambigua; pero quizás en realidad se debió a que quería un comentario renovado, purificado de la filosofía religiosa de los orientales, como parte del proyecto renovador iniciado por Ibn Túmert, que tenía como premisa "ir a las fuentes". También es posible que la incoherencia de la incoherencia respondiera a una petición del califa.¹⁶ Hacia el final de la Doctrina decisiva Averroes elogia a los califas almohades. En esta obra, cuyo análisis constituye uno de los objetivos fundamentales de esta investigación, Averroes les agradece el haber contribuido a purificar la filosofía de la influencia nefasta de ciertos "amigos ignorantes". Estos últimos no son los teólogos, que en realidad son los enemigos, sino los filósofos orientales. Averroes, que los defiende de los ataques de los teólogos (en realidad defiende el derecho a filosofar), los somete a una crítica más ardua, por haber mezclado la filosofía y la religión. Citando a Mohamed Ábed Yabri:

"La revolución, iniciada por Ibn Túmert y en cuya cima se sitúa Averroes, el filósofo de Córdoba, renovó la cultura árabe y sus modos de pensamiento".¹⁷

16. Se puede considerar que tanto la "Doctrina decisiva" como "La incoherencia de la incoherencia" fueron obras escritas por Averroes, por un lado, en virtud de la necesidad de legalizar la filosofía ante la teología fundamentalmente acharí que, aunque mezclada con doctrinas de otras sectas, aún poseía cierta "oficialidad"; y por otro lado, como expresión "positiva" de un movimiento de renovación cultural.
17. Ábed Yabri, p. 328.

Pensamientos filosóficos, filósofo islámico contemporáneo Mohammad Hussein Tâbatâbâ'î

Dr. Abûlfazl Nourian

Resumen: En esta investigación se discuten algunos aspectos de los pensamientos filosóficos de 'Allāmah Tabâtabâi. La influencia de las ideas de 'Allāmah Tabâtabâi en los campos de mística y filosofía islámica contemporánea es innegable. Es un filósofo sadriano cuyo marco filosófico es el mismo que el de Sadrâ, por lo que se dará una exposición sobre algunos puntos fundamentales del pensamiento de 'Allāmah sobre filosofía, teología y ontología.



Palabras claves: Filosofía Islámica, Sabiduría Trascendental, 'Allāmah Tabâtabâi, Filosofía Islámica Contemporánea

Seyyed Mohammad Hussein Tabâtabâi nació en Tabriz, Irán, en 1281 (1903). Entre sus maestros estuvieron Mirza Muhammad Husayn Na'ini y Shaykh Muhammad Husayn Isfahani. Tabâtabâi regresó a su tierra natal en 1314, donde se quedó durante unos diez años, en los cuales trabajó en la agricultura, para ganarse la vida, aunque aprovechó ese tiempo para la contemplación y para meditar sobre el misticismo, además de escribir algunas obras. En el año 1325 fue impulsado a viajar por causa los disturbios que surgieron de la Segunda Guerra Mundial en Azerbaiyán. De gran profundidad, así se puede catalogar su escritura, la cual realizó hasta el final de su vida. 'Allāmah Tabâtabâi cerró sus ojos a este mundo de los sentidos, en el mes islámico Muharram de 1402 (24 de noviembre de 1981), en la ciudad Sagrada de Qom. Sin dudas la obra de 'Allāmah Tabâtabâi es de suma importancia, y algunas estas son de las más trascendentes del mundo islámico, como lo es su interpretación coránica de veintisiete tomos "Tafsir al-

Mizan", un tesoro de múltiples enseñanzas intelectuales, religiosas y espirituales del Islam. Muchos de los temas teológicos y espirituales de Allamah deben buscarse en este libro.

Las obras más importantes de 'Allāmah son: "Comentario a Asfar" de Mullā Sadrā, "Los principios de la filosofía y el método del realismo", Bidia'at al-Hikmah y Nahyat al-Hikmah. La entrada de 'Allāmah Tabātabāi al Seminario Qom puede considerarse un hito en la historia intelectual del shiísmo. Cuando ingresó al Seminario, la filosofía no tenía una posición favorecida por los legalistas, por ello trató de revivir la filosofía y cultivar con la enseñanza a una cantidad significativa de filósofos. Él fue uno de los primeros filósofos islámicos que enfrentó a algunas de las nuevas filosofías de Occidente, sometiéndolas a crítica. En la primera mitad del siglo XX, especialmente alrededor de los años treinta, los libros de filosofía marxista se publicaban ampliamente en Irán, y muchos intelectuales iraníes fueron seguidores fervientes de esta ideología. Tabātabāi en "Los principios de la filosofía y el método del realismo" ofreció una fuerte crítica de la filosofía del marxismo. Fue la primera vez que un filósofo islámico habló de una manera nueva e innovadora sobre la teoría del conocimiento, y sus puntos de vista explicaron de forma profunda elementos como la existencia, el movimiento, el tiempo y otros tópicos filosóficos, en un estilo nuevo y observador, con gran conocimiento de la filosofía contemporánea.

'Allāmah Tabātabāi es un filósofo realista. Desde su punto de vista, el principio de la realidad es innegable, y la negación de la realidad en sí implica ya el confirmar la realidad. Por lo tanto, la negación consciente y honesta de la realidad, no es razonablemente posible. La existencia de la ciencia también es inevitable desde la perspectiva de este filósofo. El trabajo real y la ciencia en sí misma, requieren la aceptación de la realidad. Las percepciones en nosotros mismos están ordenadas para responder a esta realidad, por ejemplo, cuando estando en situaciones de peligro escapamos, o cuando vamos en busca de alimento cuando tenemos hambre, muestra reconocimiento de algo real. Hay un conocimiento obvio y fundamental

que todos los humanos disfrutan. Aunque algunos de los conocimientos teóricos están disponibles, con la ayuda de un conocimiento obvio también es posible reconocer cosas no verbales. Este es el principio, de base filosófica, de que la falsedad es falsa. Declara que la filosofía es un intento de hacernos entender la verdad, pero el sofisma se traza cerrar la posibilidad de conocer las cosas reales. Por lo tanto, como la realidad "es" y el reconocimiento es posible, la labor de la filosofía es el reconocimiento de dicha realidad. Pero, por otro lado, también es un hecho que la mente humana es limitada y puede no ser realista, por lo tanto, el filósofo trata de determinar la verdad a partir de la verdad y el concepto de realidad. El método de producir y propagar conocimiento en el mundo filosófico de 'Allāmah es el análisis, la síntesis y la argumentación. La filosofía se adhiere estrictamente al argumento en el pensamiento filosófico y no acepta ninguna negación ni afirmación sin una prueba racional. Él no da primacía a la poesía, la alegoría, la tragedia o incluso a la experiencias místicas y al pensamiento filosófico, aunque aprueba el método del desvelamiento e intuición, y lo considera válido en su propio espacio.

'Allāmah es un filósofo genuino y no implica su filosofía con las visiones filosóficas ajenas de la espiritualidad. Su obra es crítica del pensamiento que se va de ese orden, y ha sometido a crítica a muchas de las opiniones de estudiosos y filósofos del pasado y del presente de esta línea.

La escuela filosófica de 'Allāmah es la escuela filosófica de Mullā Sadrā, siendo básicamente un filósofo sadriano, pues defiende los principios generales de la Sabiduría Trascendental, pero buscando presentar una nueva interpretación de estos principios. Con muchas de las enseñanzas escritas en Asfār entra en controversia y presenta varios de sus puntos de vista, que dan a una nueva perspectiva sobre muchos temas filosóficos. Tabātabāi es un autor muy versátil, ya que domina varias áreas del pensamiento humano, tales como: teología, matemáticas, ética, misticismo, política, historia. Como la filosofía de Tabātabāi es una pieza central de la

enseñanza e investigación filosóficas en el Irán contemporáneo, aquí será apropiado un breve análisis de algunas de las ideas filosóficas más importantes en los campos de la cosmología y la ciencia.

■ 1. *¿Qué es la Primera Filosofía?*

La filosofía es la discusión sobre la existencia de los objetos, el reconocimiento de sus causas y el reconocimiento de sus niveles existenciales. Los temas filosóficos son diferentes a los científicos. El tema de la ciencia es un fenómeno menor que comienza con la hipótesis y se expande con la experiencia, pero la filosofía en su tema y sus características va más allá. Existe un Ser que comienza con axiomas y continúa con el argumento. Desde el punto de vista de 'Allāmah, la filosofía es independiente en su existencia, no necesita de otras ciencias para su desarrollo. La ciencia, por otro lado, depende de la filosofía, ya que en algunos de sus temas ayuda a la ciencia. En los casos en que un problema filosófico se basa en una ciencia, su credibilidad se basa en su validez científica.

El tema de la primera filosofía es la existencia y sus problemas son las esencias y la esencia de la existencia. Estos problemas se prueban por medio de argumentos. Aquí, bajo las consideraciones lógicas y ontológicas de 'Allāmah Tabātābā'i, creyó que la única prueba válida en filosofía es de tipo argumental.

Las cuestiones filosóficas son de dos categorías: la primera categoría es una cuestión filosófica compleja y general. El tema de esta categoría es el tema de la filosofía, es decir, la existencia y sus predecesores son cosas que son iguales a la existencia. Como la discusión de la originalidad, la forma y la simplicidad de existencia, así como la existencia real de existencia.

La segunda categoría son los asuntos divisionales. Después de analizar las reglas del universo, se tratan las divisiones más generales del ser. Por ejemplo, el ser Necesario y el ser contingente, la causa

y el efecto, lo subjetivo o mental y lo externo, lo potencial y lo real.

■ 2. *Ontología y metafísica*

El tópico y el eje fundamental de las discusiones de la Filosofía Primera es la existencia; por lo tanto, las discusiones filosóficas más extensas de 'Allāmah son sobre la Existencia. El concepto de ser o existencia es un concepto que es obvio y no requiere definición. Este concepto único es tan amplio que está todos los tipos y niveles de seres, incluso el Ser Necesario. Por lo tanto, se dice que el concepto de Ser es un espíritu común, en cierto sentido. Se aplica a todos sus ejemplos, ya sea Necesario o los posibles, ya que en el sentido del concepto único es de naturaleza compartida, lo mismo que el concepto de existencia, y en el sentido de que son multiplicativos y diferentes, cada uno de ellos tiene un cierto concepto de la naturaleza, llámese ser humano o caballo. Esta dualidad está en la etapa del concepto mental, pero en el exterior, cada ser tiene una verdad única. La visión de Sadrā de este hecho es la unidad de la realidad con la unidad externa, que aparece en varias formas, en la que en cualquier caso, la esencia se abstrae.

En otras palabras, no hay duda sobre el hecho de que existe una realidad, pero lo que es este hecho, es un reflejo, debido a un hecho tangible, que se toman dos conceptos: el concepto que expresa y el concepto de a qué se refiere. Dado que el hecho es un hecho, existen dos conceptos, uno verdadero y original, y otro abstracto y hipotético. Por varias pruebas, se demuestran que la verdad exterior es la existencia, las quiddidades son del segundo tipo.

El concepto de existencia varía con la realidad de la existencia. El concepto de existencia es subjetivo, obvio, unitario y no convencional, pero la verdad del ser es lo mismo que la externalidad y ese es el origen de las obras externas. Por lo tanto, las propiedades y efectos de los objetos están ahí. Aunque los atribuimos a los suyos. En la medida en que la realidad de la existencia es evidente, su adquisición

no es posible. La realidad de la existencia, no el género, ni la diferencia específica, ni ninguna otra. De tipo transversal, por lo tanto, no se puede definir, sin embargo, se puede encontrar por el desvelamiento o método intuitivo.

La realidad del ser existe en la misma unidad, donde también hay pluralidad. La unidad de la existencia no contradice su pluralidad, ni rompe la pluralidad de su unidad. Así como la luz es un hecho único que es intenso y débil. También hay un gran grado de intensidad y debilidad en la gradación desde la unidad. El ser más intenso y el ser perfecto es Necesario. Él es el único Ser que está fijado para Él para siempre.

Los otros argumentos de 'Allāmah Tabâtabâi para probar la existencia Necesaria son una nueva versión de la prueba de la verdad. No hay duda de que el principio de realidad se cumple, y es irrefutable. Incluso si sofisticadamente lo niega en apariencia, de hecho lo ha aceptado, porque en ese caso, inevitablemente debe ser aceptado como una realidad por sí misma, como un hecho falso o sospechoso. Debido a que el principio no acepta la realidad de la no existencia, entonces es necesario. Por lo tanto, se debe admitir inevitablemente que la realidad es una fuerza obligatoria sobre la cual otras realidades son necesarias y verificables. Y los argumentos de la existencia necesaria, de hecho, lo recuerdan.

La existencia Necesaria es independiente de otras criaturas, sin embargo, las posibilidades dependen de la existencia y creación necesaria, y como la existencia misma de ellas impone el derecho de Dios y el derecho a Él, están interconectadas, y toda su verdad e identidad están relacionadas con la trascendencia.

Allameh Tabâtabâi, siguiendo a Mullâ Sadrâ, está interesado tema del movimiento, pero le ha dado un giro, ya que presentará un nuevo argumento y entrará en controversia con algunas de las declaraciones de Mullâ Sadrâ.

El tiempo es la cantidad de movimiento. Por lo tanto, antes de la existencia del mundo y en su posterior destrucción, el

tiempo no fue ni será concebible. Por lo tanto, como Mullâ Sadrâ, define cuatro dimensiones para el universo material: longitud, anchura, profundidad y tiempo. La existencia necesaria está más allá del tiempo porque no hay cambio en ella.

Este artículo continuará, pues es útil discutir otros temas importantes, como lo son los varios conceptos filosóficos y teorías de la verdad en la epistemología, ciencia y jurisprudencia, la mística y el conocimiento adquirido, en los cuales nos referiremos a los aspectos epistemológicos desde la perspectiva de 'Allāmah Tabâtabâi.



Shihâb al-Dîn Suhrawardî: fundador de la escuela de la Teosofía Oriental

Hossein Ziai

Traducción: Karen Martínez García

■ *El maestro de la teosofía oriental*

Shihâb al-Dîn Yahyâ ibn Habash ibn Amîrak Abu'l-Futûh Suhrawardî, es bien conocido en la historia de la filosofía islámica como el maestro de la teosofía oriental (Shaykh al-Ishrâq), una referencia a su posición aceptada como el fundador de una nueva escuela de filosofía distinta a la escuela peripatética (madhhab, o maktab al-mashshâ'ûn). Suhrawardî 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 (al-Shaykh al-Maqtûl).

Aunque las circunstancias que rodearon la muerte de Suhrawardî 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-ishrâq" (Teosofía oriental) en 582/1186⁽⁴⁾. Su principal biógrafo, Shams al-Dîn Muhammad Shahrâzûrî, afirma en su "Nuzhat al-arwâh" (Placeres espirituales) que Suhrawardî tenía treinta años cuando completó otra de sus principales obras filosóficas, "al-Mashâri' wa'l-mutârahât" (Las Encrucijadas y las Conversaciones) (concluido en c. 579/1183)⁽⁵⁾.

Suhrawardî primero estudió filosofía y teología con Majd al-Dîn al-Jilî en



Maraghah, luego viajó a Isfahán para estudiar con Fakhr al-Dîn al-Mârdînî (f. 594/1198)⁽⁶⁾, quien se dice que predijo la muerte de su estudiante. También se conoce que Zahîr al-Fârsî, un pensador de lógica, le presentó a Suhrawardî la obra "al-Basâ'ir" (Observaciones) del famoso estudioso de la lógica 'Umar ibn Sahlân al-Sâwî (fl. 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, Suhrawardî empleó este sistema más sencillo dentro de su lógica, que constaba de tres partes, semántica, lógica formal y lógica material. Suhrawardî 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 Suhrawardî 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, Suhrawardî ingresó al servicio del príncipe al-Malik al-Zâhir Ghâzî, gobernador de Alepo – también conocido como Malik Zâhir Shâh, hijo del sultán Ayyûbid Salâh al-Dîn. El sultán es reconocido en occidente como Saladino, el gran campeón de las guerras contra los cruzados. Suhrawardî 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 Suhrawardî 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 Qâdî al-Fâdil que abogaba por la ejecución de Suhrawardî, 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-Zâhir", como los cargos imputados contra Suhrawardî. No obstante, la validez de estas acusaciones es controvercial ⁽¹⁴⁾. Como he comprobado en publicaciones de otros lugares, la razón más acertada para la ejecución de Suhrawardî 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 Suhrawardî 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 molestarse 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 Suhrawardî 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 Suhrawardî

Suhrawardî 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 "al-Talwihât" (Elucidaciones), el libro "al-Muqâwamât" (Contradicciones), el texto "al-Mashâri' wa'l-mutârahât" (Las Encrucijadas y las Conversaciones) ⁽¹⁸⁾ y el libro de "Hikmat al-ishrâq" (Teosofía oriental) ⁽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-Alwâh al-'imâdiyyah" (Las tabletas dedicadas a 'Imad al-Din) y "Hayâkil al-nûr" (Templos de Luz); en persa el libro "Partaw-nâmah" (Epístola en Emanación), que también puede ser agregado ⁽²¹⁾.

Con base en las propias declaraciones explícitas de Suhrawardî, 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 Suhrawardî, 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" Suhrawardî 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 Suhrawardî 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 Suhrawardî y los tratados mencionados ut supra, están sus narrativas simbólicas en árabe y en persa. Estas incluyen el "Qissat al-ghurba al-gharbiyyah" (Relato del exilio occidental); "Risâlat al-tayr" (El tratado de los pájaros); "Awâz-i par-i Jibra'îl" (El murmullo de las alas de Gabriel); "Aql-i surkh" (El intelecto rojo); "Rûzî bâ jamâ'at-i sûfiyân" (Un día entre los sufíes); "Fî hâlat al-tufûliyyah" (Tratado sobre el estado de infancia); "Fî haqiqat al-'ishq" (La realidad del amor); "Lughat-i mûrân" (El lenguaje de las hormigas), y "Safir-i simurgh" (El canto del Simorg) ⁽²³⁾. En estas escrituras Suhrawardî, como en los cuentos en árabe de Ibn Sînâ, 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 transmitir un cierto sentido experiencial, el cual siendo un sentido subjetivo está perdido en textos puramente discursivos.

El siguiente grupo de obras de Suhrawardî, 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 Suhrawardî se dirige, a la gran "Luz de gloria" (Hurakhsh) ⁽²⁵⁾, e invoca la autoridad de la Gran Luminocidad (al-nayyir al-a'zam) 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 Suhrawardî

Suhrawardî escogió el título "Teosofía Oriental" (Hikmat al-ishrâq) 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 Sînâ (Avicena), el gran científico islámico y maestro de mashshâ'î o filosofía peripatética. Mientras que Suhrawardî 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 Suhrawardî estuvo de acuerdo y partes de las cuales rechazó o refinó.

A lo largo de sus obras Suhrawardî usa términos como el "teorema del iluminismo" (qâ'idah ishrâqiyyah); "reglas de la iluminación" (dawâbit ishrâqiyyah); "lema iluminista" (daqiqah ishrâqiyyah) 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. Suhrawardî agrega la palabra “iluminista” (ishrâqî) como un adjetivo descriptivo a los términos técnicos seleccionados como un medio para indicar su uso específico en su sistema. Por ejemplo, “visión iluminista” (mushâhadah ishrâqiyyah) 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. “Relación iluminista” (idâfah ishrâqiyyah), 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 iluminista por presencia” (al-ilm al-hudûri al-ishrâqî) 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-husûlî). Muchas otras terminologías técnicas similares también son definidas y utilizadas por Suhrawardî 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 Suhrawardî 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, Suhrawardî introduce la definición “el iluminismo o teosofía oriental” (al-ishrâqiyyûn), posteriormente adoptado por comentaristas e historiadores, para describir a los pensadores cuya posición filosófica y método se distingue de “los peripatéticos” (al-mashshâûn). 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 – Shams al-Dîn Shaharazûrî, Ibn Kammûnah y Quth al-Dîn Shîrâzî – concuerdan en que la posición filosófica de Suhrawardî 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 Sînâ acerca de la filosofía oriental (al-hikmat al-mashriqiyyah) la preceden. Desde este punto de vista, las polémicas declaraciones de Ibn Sînâ 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 aviceniense. 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 Suhrawardî percibió en la filosofía peripatética de su tiempo. Si bien es evidente que Suhrawardî conocía profundamente el corpus filosófico aviceniense, su filosofía (teosofía oriental) no puede atribuirse totalmente a Avicena, ni puede considerarse meramente su



reafirmación alegórica. Suhrawardî utiliza textos, términos y métodos de Avicena, pero también emplea muchas otras fuentes. Aunque estaba profundamente influenciado por el gran maestro peripatético al-Shaykh al-Ra'îs, en mi opinión, la intención filosófica subyace a la composición de las obras designadas como "iluministas" es claramente propia de Suhrawardî. 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 Suhrawardî a la posición de Ibn Sînâ*

En numerosos lugares de sus escritos, Suhrawardî argumenta en contra de la posición filosófica de Ibn Sînâ, al delinear cuidadosamente la suya. En algunos casos, incluso arremete directamente contra el maestro peripatético. En su ataque, quizás el más amargo, contra Ibn Sînâ, Suhrawardî rechaza enfáticamente la supuesta posición de Ibn Sînâ como un supuesto filósofo oriental (mashriqî). 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 Sînâ tenía planes para componer una filosofía oriental más elevada en rango que sus otras obras estrictamente peripatéticas. Suhrawardî comienza el fragmento citando textos de Ibn Sînâ 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⁾. Suhrawardî aquí se refiere a un libro titulado "Karârîs fi'l-hikmah" (Folletos de metafísica), atribuido por Ibn Sînâ al método de los "orientales" en filosofía⁽³¹⁾.

No está claro cuáles son los karârîs, pero la afirmación en cuestión se puede rastrear a la "Lógica de los Orientales"⁽³²⁾ de Ibn Sînâ.

Los comentarios iniciales de Suhrawardî sobre el pensamiento de Ibn Sînâ 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, Suhrawardî arroja dudas sobre la afirmación de Ibn Sînâ de que los karârîs se basen en principios orientales. Luego, continúa refutando intensamente la afirmación de Ibn Sînâ de que los karârîs 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 Suhrawardî de la teosofía oriental, que no debe considerarse oriental en un sentido cultural o geográfico, sino que incorpora un énfasis "iluminista" (ishrâqî no debe confundirse con mashriqî)⁽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, Suhrawardî se esfuerza por demostrar que los karârîs estaban, de hecho, compuestos únicamente de acuerdo con las leyes peripatéticas (qawâ'id al-mashshâ'in) establecidas, que comprenden problemas incluidos sólo en lo que él especifica como philosophia generalis (al-hikmat al-âmmah). En el mejor de los casos, como Suhrawardî tiene la medida de indicar, Ibn Sînâ puede haber cambiado una expresión o modificado ligeramente un punto menor, pero karârîs no es significativamente diferente de los textos peripatéticos estándar. Suhrawardî concluye, que las simples modificaciones hechas por Ibn Sînâ no lo convierten en un filósofo oriental. Aquí hay otro caso en el que Suhrawardî 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-asl al-mashriqî) reflejan la "sabiduría" anterior de los sabios persas como Khusrawânî y muchas otras figuras⁽³⁴⁾.

Es necesario tener en cuenta la propia

intención filosófica de Suhrawardî al componer sistemáticas obras distintas de la peripatética y que tenían un título específico a fin de enfatizar la diferencia. Suhrawardî 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", "revivir a los muertos" y otros "milagrosos" fenómenos extraordinarios⁽³⁶⁾. La intención subyacente de la teosofía oriental de Suhrawardî 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 Suhrawardî en la filosofía islámica**

Suhrawardî 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-racionales 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* (*âlam al-khayâl*), así como muchos otros problemas similares. De hecho, la división de Suhrawardî 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 Suhrawardî, muchos comentaristas e historiadores han empleado estos principios para acentuar las diferencias entre los peripatéticos y los teósofos orientales⁽³⁸⁾.

Otra área en la que los principios de la teosofía oriental han tenido un impacto, es en el ámbito de la semántica (*ilm dalâlat al-alfâz*). Suhrawardî, 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 Sînâ. 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 (*indirâj*, *istighrâq*, *indikhâl*, *shumûl*, 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, Suhrawardî demuestra ser un lógico notable. En mayor o menor medida, Suhrawardî 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-darûriyyat al-battâtah*); la cuestión de la negación (*al-salb*), especialmente en la conversión del silogismo (*al-âks*); reducción de términos; construcción de una sola figura "madre" para el silogismo (*shakl al-qiyâs*) de la cual se derivarán todas las demás figuras; modalidades temporales (*al-qadâyâ al-muwajjahah*); especialmente la no admisión de una validez sin restricciones de la proposición afirmativa universal (*al-qadiyyat al-vimûjibat al-kulliyah*) para obtener cierto conocimiento (*al-ilm al-yaqînî*) debido a la futura contingencia (*al-imkân al-mustaqbal*); así como muchos otros.

Otra área importante de la influencia de Suhrawardî 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-hikmat al-muta'âliyah). Suhrawardî 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 (shakhs fithâghûrithî) con el nombre de Arkhûtus⁽⁴¹⁾. Lo que luego es designado por Sadr al-Dîn al-Shîrâzî como "movimiento en la categoría de sustancia" (al-harakah al-jawhariyyah), traducido como "movimiento sustancial" y "movimiento transustancial", es un corolario directo de la teoría de Suhrawardî⁽⁴²⁾. Brevemente, la teoría afirma que la "intensidad" (shaddah wa da'f) es una propiedad de todas las categorías que se reduce a cinco: sustancia (jawhar), calidad (kayf), cantidad (kamm), relación (nisbah) y movimiento (harakah)⁽⁴³⁾. Este concepto está directamente de acuerdo con la teoría especial de Suhrawardî de ser continuo, así como con su teoría conocida como "teoría de la posibilidad futura" (qâ'idat imkân al-ashraf – literalmente, teoría de la posibilidad de los más nobles). Tomado en su conjunto, el objetivo de Suhrawardî 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 Suhrawardî, 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 Suhrawardî

A pesar del impacto monumental de Suhrawardî en el desarrollo de la filosofía post-aviceniana en el islam, evidenciado por el uso generalizado del epíteto "iluminista" (ishrâqî) para distinguirlo del enfoque peripatético, solo están disponibles algunos trabajos analíticos sobre las obras filosóficas sistemáticas de Suhrawardî. La seria falta de interés en estudiar la dimensión filosófica del pensamiento de Suhrawardî 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 Rushd (Averroes); y, en segundo lugar, la tergiversación de las ideas de Suhrawardî 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-ishrâq") de Suhrawardî y Mullâ Sadrâ en su texto "al-Asfâr al-arba'at al-'aqliyyah" ("Los cuatro viajes intelectuales"), así como otros textos similares. Este tipo de énfasis ha llevado a algunos historiadores a clasificar a los pensadores como Suhrawardî 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 Suhrawardî tiene una larga historia. Desde las primeras

décadas del siglo XX, los orientalistas e historiadores de la filosofía han notado que Suhrawardî 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 Suhrawardî⁽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 Suhrawardî de entre tres místicos que tenían el mismo nombre de "Suhrawardî"⁽⁵⁰⁾. Sin embargo, fueron las ediciones de texto de Henry Corbin de muchos de los escritos filosóficos de Suhrawardî, 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 Suhrawardî⁽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 Iqbal constituyen uno de los pocos relatos generales del pensamiento filosófico de Suhrawardî⁽⁵³⁾.

Algunos estudiosos recientes, en particular Henry Corbin y Mohammad Moin, han imaginado además que Suhrawardî 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 Suhrawardî (así como otros pensadores en el Islam) mencione los nombres de reyes y héroes persas, y haga referencia a eventos mítológicos 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 Suhrawardî 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 redefine 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 (teosofía oriental) de Suhrawardî 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 abstractas"; 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-shay' al-mustanîr).

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 abstracta generada (hâsil) 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 Suhrawardî recuerda una visión onírica en la que aparece Aristóteles. Este dispositivo alegórico le permite a Suhrawardî presentar varias cuestiones filosóficas importantes. Aristóteles informa a Suhrawardî a través de esta visión onírica que los peripatéticos musulmanes no han logrado el tipo de sabiduría que alcanzaron místicos como Abû Yazîd al-Bastâmî y al-Hallâj. 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 (haqâ'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 Suhrawardî 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 Suhrawardî 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 Suhrawardî 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 Suhrawardî y, por lo tanto, el rechazo de la visión aristotélica de una definición esencialista, horos, y de la definición esencialista completa aviceniense, al-hadd al-tâmm, 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 Suhrawardî 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 Suhrawardî 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,

Suhrawardî señala una brecha crítica en el sistema peripatético, socavando así la base de construcción filosófica de Aristóteles. El análisis de Suhrawardî 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? Suhrawardî 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 (basît), debemos, según argumenta Suhrawardî, 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 (taqqaddum). 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 Suhrawardî, el primer paso filosófico y el primer paso constructivista en la ciencia.

Suhrawardî insiste en que la posición peripatética en la definición se reduce a: "Una fórmula [qawl] que indica la esencia de la cosa y combina [yajma'] todos sus elementos [muqawwimât] constituyentes. En el caso de las realidades principales, (la fórmula) es una síntesis [tarkîb] de sus géneros y diferencias específicas."⁽⁶⁰⁾

Hasta ahora, esta fórmula de definición está en conformidad con los escritos de Ibn Sînâ.⁽⁶¹⁾ La nueva posición de Suhrawardî 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 (tarkîb) 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 Suhrawardî de términos como todos (kul-l), combinación (jam') y síntesis (tarkîb), 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 Sînâ que se ajustan a los estándares peripatéticos. La crítica de la definición de Suhrawardî también se basa en las opciones semánticas que había desarrollado en relación con la significación (dalâlah), el significado (al-ma'nâ) o la idea, por los enunciados (al-lafz) que se dicen de las cosas (al-ashyâ) 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 Suhrawardî, 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-insâniyyah). La fórmula qua fórmula no

indica la idea, "animal" (al-hayawâniyyah) 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 Suhrawardî sostiene que lo esencial es tan desconocido como la cosa en sí. La propia teoría de la unidad de Suhrawardî 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, Suhrawardî 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 Suhrawardî 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. Suhrawardî 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 (ghayr zâhir), 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.

Suhrawardî concluye de sus argumentos, que los constituyentes de una cosa (muqawwimât al-shay') no están separados de la cosa, ni "realmente" ('aynan) ni "mentalmente" (dhinan). 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 Suhrawardî 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 Suhrawardî 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 Suhrawardî 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 Suhrawardî 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 Suhrawardî, 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⁾ Suhrawardî 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-ijtima']) 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-mawdû' al-mudrik) que conoce, que es necesariamente y siempre consciente de su "yoidad" (al-ana'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 Suhrawardî, 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 Suhrawardî 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 que 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 Suhrawardî 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 Suhrawardî 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 iluminista o teosofía oriental, tal como se describe en las obras de Suhrawardî, 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-nûr al-ilâhî). La tercera etapa, o etapa de construcción, está marcada por la adquisición de conocimiento ilimitado, que es el conocimiento iluminista (al-'ilm al-ishrâqî) 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 Suhrawardî, son los únicos componentes de la filosofía de la iluminación, tal como fue practicada por Suhrawardî 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 sûfi tarîqah, como se conoce en las obras místicas disponibles para Suhrawardî. Según Suhrawardî, una parte de la "luz de Dios" (al-bâriq al-ilâhî) 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" (mushâhadah wa mukâshafah), 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-anwâr al-sânihah), y a través de ellas se obtiene el conocimiento que sirve de base para las ciencias reales (al-'ulûm al-haqîqiyah).

La tercera etapa es la fase para construir una verdadera ciencia ('ilm sahih). 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 (burhân) 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-hudûrî), 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" ('irfân nazari) 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 (mawdû'), la percepción (idrâk) en el sujeto, así como su relación con él, y la creatividad (khalâqiyah). La transición del sujeto (al-mawdû') al sujeto conocedor (al-mawdû' al-mudrik) y al sujeto creador de conocimiento (al-mawdû' al-mudrik al-khalâq) 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 (jabrût) y lo Divino (lâhût), y el ser humano obtiene la realidad (haqiqah) 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 Sînâ, así como con la filosofía de la iluminista o teosofía oriental de Suhrawardî). 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 shî'r sâkhtan) 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 ishrâqî) 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 Suhrawardî del conocimiento iluminista por presencia.

■ *Una sinópsis del conocimiento iluminista por presencia*

En su introducción a la filosofía de la iluminación o teosofía oriental, Suhrawardî 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 Suhrawardî no a través del pensamiento y la especulación sino a través de “algo más”.

Esto, como nos dicen Suhrawardî y los comentaristas Shahrazûrî (siglo séptimo/decimotercero), Qutb al-Dîn al-Shîrâzî (octavo/decimocuarto siglo) y Harawî (siglo undécimo/decimoséptimo), es un modo especial de conocimiento experiencial llamado “visión iluminista” (al-mushâhadat al-ishrâqiyyah)⁽⁸¹⁾. La epistemología de este tipo de visión se desarrolla en gran detalle por Suhrawardî. 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 Muhammad Kâzim 'Assâr, en su estudio de los principios y argumentos ontológicos “Wahdat-i wujûd va badâ'”.⁽⁸²⁾

La reconstruida teoría del conocimiento de Suhrawardî, consiste en juicios intuitivos (al-ahkâm 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-sahîh). Estos aspectos también forman la base de una metodología (al-tarîq al-'ulûm) “científica” que está en el núcleo del concepto de Suhrawardî de conocimiento por presencia. La experiencia visionaria, que conduce a un conocimiento no obtenido por reflexión (fîkr), tiene lugar en un ámbito especial llamado mundus imaginalis (âlam al-mithâl). 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”.

Suhrawardî usa una analogía favorita para describir su visión del conocimiento. **Compara la observación física astronómica (irsâd jismânî) con la observación astronómica espiritual (irsâd rûhânî) y**

afirma que el mismo tipo de certeza observada en el mundo de los datos de los sentidos (al-mahsûsât) se obtiene observando o "viendo" lo no corpóreo (83). Él usa esta analogía en sus diversas formas en determinado números de sus textos, y sus comentaristas también la usan para ilustrar los fundamentos de la teoría iluminista del conocimiento⁽⁸⁴⁾.

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 Suhrawardî, él considera a la sustancia, calidad, cantidad, relación y el movimiento en términos de grados de intensidad como procesos y no como entidades ópticas 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 (muttasil) 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 "Hikmat al-ishrâq") – que se equipara en actividad con un dator spiritus (rawân bakhsh) 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-suwar al-jawhariyyah) 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 Surûsh (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, aw al-ittisâl bi'l-aql al-fa'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-khallâq).

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 "uno 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-hudûrî al-shuhûdî). 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 shâhadahu [al-shay'] istaghnâ ‘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” (sûratuhu fi’l-aql ka-sûrâtihi fi’l-hiss)⁽⁹¹⁾. Esta visión del conocimiento es un principio fundamental en la filosofía iluminista⁽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 Suhrawardî 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” (ittihâd) o “conexión” (ittisâl) con el intelecto activo después de una separación o disyunción (infisâl) inicial. Suhrawardî 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.

Suhrawardî se refiere en una serie de sus obras, a “juicios de intuición” (ahkâm 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 Suhrawardî, es muy probablemente una elaboración del aristotélico “ingenio aligero” (agkhinoia)⁽⁹⁷⁾, pero Suhrawardî 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-qudsî)⁽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 (mushâhadah-ishrâq) actúa, según Suhrawardî, en todos los niveles de la realidad. Comienza en el nivel humano, en la percepción sensorial exterior, como la vista (ibsâr). El ojo (al-basar, o el sujeto que ve, al-bâsir), cuando es capaz de ver, percibe un objeto (al-mubsar) cuando

ese objeto es iluminado (mustanîr) 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 (Nûr al-anwâr) ilumina todo, y el Sol Celestial, el "Gran Hûrakhsh", 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 (shawq) 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-anwâr al-ghâhirah) y las "luces eficientes dirigidas" (al-anwâr 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 (nûriyyah), esencia (dhât) 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-ishrâqât 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-nufûs al-mujarradah), porque se han desprendido de la esclavitud física del cuerpo. Obtienen una "idea de la luz de Dios" (mithâl min nûr Allâh), que la facultad de la imaginación imprime en la "tabla del sensus communis" (lawh al-hiss al-mushtarak). Mediante esta idea, obtienen el control sobre una "luz creativa" (al-nûr al-khâliq) 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 (ashâb al-mushâhadah) ⁽¹¹³⁾, es descrito por Suhrawardî como una experiencia gradual de "luz" en quince pasos, comenzando con la experiencia de la "luz de placer intermitente" (al-nûr al-bâriq al-ladhîdh) 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 Suhrawardî se aplica tanto a la física como a la metafísica. El análisis de la teoría comienza con una discusión de la visión (ibsâr) externa, lo que se llama "visión, o visión por medio de sentidos externos" (mushâhadah bi'l-hiss al-zâhir). En física, Suhrawardî rechaza la corporeidad de los rayos (jismiyyat al-shu'â') ⁽¹¹⁵⁾ y la vista que sostiene que los rayos son colores (lawniyyat al-shu'â') ⁽¹¹⁶⁾. Luego, rechaza la teoría de la visión externa que sostiene que "la visión [ibsâr] tiene lugar únicamente porque los rayos salen del ojo y se encuentran [yulâqî] con los objetos a la vista" ⁽¹¹⁷⁾. Suhrawardî también rechaza la opinión de que el acto de la vista (ru'yâ) tiene lugar cuando la forma de la cosa (sûrat al-shay') está impresa en el "humor vítreo" (al-rutûbat al-jalâdiyyah). ⁽¹¹⁸⁾

Para Suhrawardî, el hecho de que la visión no tenga una extensión temporal, y que no haya necesidad de una relación (râbitah) 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 (ân) de menor duración, y este es el "momento" de la iluminación.

La teoría de la visión, tal como fue desarrollada por Suhrawardî y retratada en la metafísica de la filosofía iluminista o teosofía oriental, es una aplicación de su teoría general del conocimiento. Suhrawardî 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-mustanîr) se encuentra (muqâbalah) con un ojo sano [saludable]" ⁽¹¹⁹⁾.

Así, la visión externa ocurre de acuerdo con la teoría general del conocimiento de Suhrawardî, 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" (hijâb) 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 iluminista 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 Suhrawardî, 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 Suhrawardî son: Ibn Abî Usybi'ah, "'Uyûn al-anbâ' fi tabaqât al-atibbâ'", ed. A. Müller (Königsberg, 1884), vol. I, 1: 168, y la edición (usada aquí) editada por N. Ridâ (Beirut, 1968), pp. 641-6 (aquí citado después como "Tabaqât"); Yâqût, "Irshâd al-arîb", ed. D. S. Margoliouth, 6: 269; al-Qiftî, "Târîqh al-hukamâ'", ed. Bahman Dârâ'î (Teherán, 1992): 345; Ibn Khallikân, "Wafayât al-a'yân", ed. I. Abbâs (Beirut, 1965), 6: 268-74 (En lo sucesivo citado como "Wafayât"); Shams al-Dîn Muhammad al-Shahrazûrî (falleció c. 687/1288), "Nuzhat al-arwâh wa rawdat al-afrah fi târîkhal-hukamâ' wa'l-falâsifah", ed. S. Khurshîd Ahmad (Hyderabad, 1976), 2: 119-43 (En lo adelante citado como "Nuzhat al-arwâh"); la traducción persa del siglo XI / XVII de "Nuzhat al-arwâh" por Maqsûd 'Alî Tabrîzî ha sido publicado recientemente por M. T. Daneshpajouh y M. S. Mawlâ'î (Teherán, 1986); esto difiere (considerablemente a veces) del texto árabe. Parte de los comentarios sobre Suhrawardî en este texto han sido traducido al inglés por W. M. Thackston, Jr 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 "Shihaboddin Yahya Sohrwardi, 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 Tabrîzî. Los siguientes trabajos pueden consultarse para obtener información sobre la vida y el pensamiento de Suhrawardî: Carra de Vaux "La philosophie illuminative d'après Suhrwardi Meqtoul", Journal asiatique, 19 (1902): 63-4; Max Horten, "Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrwardî" (Halle an der Saale, 1912); Louis Massingnon, "Recueil de textes inédits" (París, 1929): 111-13; Otto Spies, "Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardî Maqtul" (Stuttgart, 1935); Helmut Ritter, "Philologica IX: Die vier Suhrwardî, Der Islam", 24 (1937): 270-86; y 25 (1938): 35-86; H. Corbin, "Suhrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative" (París, 1939); "Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrwardî" (Teherán, 1946); "L'Homme de lumière dans le soufisme iranien" (París, 1971); "En Islam iranien" (París, 1971), 4 vols (el segundo volumen, "Sohrwardî et les Platoniciens de Perse", se dedica a un estudio detallado de la vida y obra de Suhrawardî); así como otras obras de Corbin especialmente su "Prolégomènes" a cada una de sus siguientes ediciones críticas de las obras de Suhrawardî: "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-ishrâq", traducción y notas por Henry Corbin, establecido e introducido por Christian Jambet (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 iluminista, "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-Ishrâq", 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-Ishrâq" (Atlanta, Brown Judaic Studies, 97, 1990). 2. Shahrazûrî, "Nuzhat al-arwâh" (MS Estambul, Yeni Cami, 908), fol. 233v. Las obras de Shahrazûrî son la única fuente extensa de la biografía de Suhrawardī. Ver también Shahrazûrî "Nuzhat al-arwâh wa rawdat al-afrâh fi târîkh al-hukamâ' wa'l-falâsifah", ed. Seyed Khurshîd Ahmed (Hyderabad, 1976), 2: 124ff. 3. Ver Abî Usaybi'ah, "Tabaqât", 1: 168; y Yâqût, "Irshâd", 6: 269. Esta obra ha sido traducida por Henry Corbin como "The Theosophy of the Orient of Light". 4. Suhrawardī, "Opera II": 258. 5. Shahrazûrî, "Nuzhat al-arwâh", 2: 125-7. 6. Yâqût, "Irshâd", 6: 269. 7. Ibn Abî Usaybi'ah, "Tabaqât", 1: 299-301. 8. Suhrawardī, "Opera I": 146, 278, 352. Sâwî escribió un comentario persa sobre el "Risâlat 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, "Prolégomènes", "Opera II"; Seyed Hossein Nasr, "Shihâbal-Dîn Suhrawardî Maqtûl", 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. "Tabaqât": 642: "ba'atha Salâh al-Dîn ilâ waladihi al-Malik al-Zâhar bi-Halab kitâban fi haqqihi bi-khatti al-Qâdî al-Fâdil". Al-Qâdî había sido un consejero de confianza de Saladino (H. A. R. Gibb, "Life of Saladin", p.49). 13. Shahrazûrî 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-dîn), pero al-Malik al-Zâhir 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-arwâh", 2: 125-6). 14. Los biógrafos difieren en sus opiniones con respecto a la ejecución de Suhrawardī. Por ejemplo, Ibn Khallikân afirma: "Vi que la gente difiere con respecto a su aventura ... algunos lo atribuyeron con herejía [al-zandaqa wa'l-ilhâd], mientras que otros opinaban que había algo bueno en él, y que era de entre las personas bendecidas con poderes milagrosos" ("Wafayât", 6: 273). Shahrazûrî asevera: "Vi a la gente diferir en cuanto a su ejecución" ("Nuzhat al-arwâh", 2: 125). Muhammad 'Alî Abû Rayyânha 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-'Imâd al-Isfahânî, quien en su texto "al-Bustân al-jâmi' li-tawârikh al-zamân" informa a los juristas de Alepo, especialmente a dos hermanos, Ibnay Jahbal, 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 Abû Rayyân, "Usûl al-falsafat al-ishrâqiyyah" (Beirut, 1969): 25-6; "Kayfa ubîh damn al-Suh:rawardî al-ishrâqî", "Majallat Thaqa'fah", 702 (1592). S. H. Nasr discute brevemente las circunstancias de la ejecución de Suhrawardî en "Shaykh al-Ishrâq", en "al-Kitâb al-tadhkârî Shaykh al-Ishrâq", ed. Ibrahim Madkour (Cairo, 1974): 17-36. Nasr afirma que durante el período de Fâtimi, Siria había estado "entre los grandes centros shî'a", cuando los ayyubîes triunfaron sobre ellos, y también debido a las Cruzadas, el madhhab sunnî se hizo dominante, y luego le atribuye a los sentimientos anti-bâtinitas el haber sido un factor en la desaparición de Suhrawardî. Sin embargo, esto no puede ser probado únicamente por medio del relato del debate entre los juristas de Alepo y Suhrawardî, acerca de la cuestión de la profecía y su sello. La opinión de Nasr de que Suhrawardî había creído en la "tutela" (al-wilâyah) (pp. 20-1) no está respaldada por la evidencia en Suhrawardî, que nunca se refiere a wilâyah en ninguna de sus obras.

15. Ver mi texto, "Source and Nature".

16. Ver, por ejemplo, G. Slaughter, "Saladin" (Nueva York, 1955): 221ff.

17. Ver mi texto, "Source and Nature".

18. Publicado en "Opera I".

19. Publicado en "Opera II".

20. Ver mi trabajo "Knowledge and Illumination": 9-15, donde sostengo que, basándose en las declaraciones explícitas de Suhrawardî, 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 "al-Talwihât" y de "al-Mashârî" no incluye las secciones sobre lógica y sobre física, me refiero a los siguientes manuscritos: "al-Talwihât", Berlín MS no. 5062, y "al-Mashârî", Leiden MS no. Or. 365.

21. El texto árabe de "al-Alwâh al-'imâdiyyah" ha sido editado por Najaf 'Alî Habîbî en "Si risâlah az Shaykh-i ishrâq" (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 "Hayâkil al-nûr" ha sido editado y publicado por Muhammad 'Alî Abû Rayyân (Cairo, 1975), y la versión persa por S. H. Nasr en "Opera III": 83-108; el texto en persa de "Partaw-nâmah" ha sido editado por Nasr en la obra "Opera III": 1-81.

22. Suhrawardî, "Opera I": 124.

23. "Qissat al-ghurbat al-gharbiyyah", 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 Shahrazûrî en su "Nuzhat al-arwâh", 2:136-43.

25. Las invocaciones han sido publicadas por M. Moin en "Majalâ-yi âmûzish wa parwarish" (Teherán, 1924). Uno de los dos ha sido reimpreso en "Si risâlah az Shaykh-i ishrâq" (pp. 18-19).

26. La invocación comienza así: "Saludos a los más luminosos, vivos [al-hayy] racionales [al-nâtiq] y al ser más manifiesto [al-shakhs al-azhar]", y continúa atribuyendo las cualidades de autoridad real [al-salatah wa'l-haybah] y poder perfecto [quwwah] a este ser. A medida que Hûrakhsh brilla en los cielos, también lo hace el kiyân kharrah de los reyes de la tierra (cf. Suhrawardî, "Opera II": 149-50).

27. Suhrawardî, "Opera II": 10.

28. Vea el capítulo 29, abajo, "La tradición Iluminista".

29. Vea "Knowledge and Illumination": 20-39.

30. "al-Mashârî", op. cit., "Encrucijadas y las Conversaciones": Lógica, fol. 15v.

31. Ibídem.: "sarraḥ'l-shaykh Abû 'Alî, fî karârîs, yansubuhâ ila'l-mashriqiyyîn".

32. Vea Avicena, "Mantiq al-mashriqiyyîn" (Cairo, 1910): 1-4.

33. Mientras que los dos términos están relacionados morfológicamente – ishrâq es el nombre verbal de la Forma IV de la raíz trilateral sh-r-q, y mashriq 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 hâdhihi'l-karârîs, wa in yansubahâ ila'l-mashriq fa-hiya bi-'aynihâqawâ'id al-mashshâ'in wa'l-hikmat al-'âmmah, illâ annahu hayyara'l-ibârah, aw tasarrafah fî ba'd al-furû', tasarrufan gharîban lâ tubâyin kutubuhu'l-ukhrâ.

. . wa lâ yataqarraru bihi'l-asl al-mashriqî al-muqarrar fî 'ahd al-'ulamâ' al-khusrawâniyyah". Corbin ha discutido la opinión de Suhrawardî sobre los filósofos de Khusrawânî y sobre la antigua sabiduría iraní. Véase, por ejemplo "Opera II": vi; e ibídem., "Prolégomène": 24-6.

35. La intención claramente estipulada por Suhrawardî 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-anwâr y fiqh al-anwâr). Ver Suhrawardî, "Opera II": 10.

36. Las elaboradas discusiones de Suhrawardî 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 [sulûk] de los filósofos divinos"; y además la última sección de "Partaw-nâmah" ("Epístola en Emanación"), titulado: "Acerca de profecía, milagros [mu'jizât], poderes milagrosos[karâmât], 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. Ver el Capítulo 29, abajo, "La tradición iluminista".

39. He demostrado en otra parte que la teoría de Suhrawardî 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. Suhrawardî, "Opera I": 12.

42. Mullâ Sadrâ en su obra "al-Shawâihd al-rubûbiyyah", ed. J. Âshtiyânî (Mashhad, 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 Suhrawardî.

43. Ver por ejemplo, "Opera I": 1-12; "Opera III": 113; "Opera I": 146-8. El gran lógico 'Umar ibn Sahlân al-Sâwî cuyo texto "al-Basâ'ir" Suhrawardî había estudiado, también reduce las categorías pero a cuatro: sustancia, calidad, cantidad y relación, sin incluir el movimiento. Véase Ja'far Sajâdi, "Suhrawardî" (Teherán, 1984): 98-9.

44. Por ejemplo, Corbin traduce "Hikmat al-ishrâq" (el título del libro y del sistema) como sagesse orientale, que pasa por alto el valor analítico de la teosofía oriental. Ver por ejemplo, Shihâboddîn Yahya Sohrawardî, "Le livre de la sagesse orientale", traducción y notas por Henry Corbin, ed. Christian Jambet (París, 1986).

45. Fazlur Rahman, "La filosofía de Mullâ Sadrâ" (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, "Suhrawardî d'Alep"; "Les Motifs zoroastriens"; "L'Homme de Lumière".

52. Véase S. H. Nasr, "Tres sabios musulmanes": Suhrawardî. Nasr ha señalado en su obra pionera

el significado religioso de la vida y las enseñanzas de Suhwardî, así como la dimensión religiosa en su cosmología. Ver, en este sentido, su texto "Una Introducción", op. cit.: capítulo 12.

53. Ver Muhammad Iqbâl, "The Development of Metaphysics in Persia" (Londres, 1908): 121-50. En su análisis de "Hikmat al-ishrâq", Iqbâl se basa en el comentario persa de Muhammad Sharîf al-Harawî disponible en Berlín en la Königlichen Bibliothek (parte de la "Bibliotheca Orientalis Sprengeriana", Spr. 766).

54. Suhrawardî, "Opera I": 70-4.

55. Ibídem.: 58.

56. Para una discusión detallada de la crítica de Suhrawardî vea mi texto "Knowledge and Illumination": 77-114.

57. Suhrawardî, "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", 1.27a19-24; 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. Suhrawardî, "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 Suhrawardî está relacionada con su crítica a la inducción. Él hace una distinción entre inducción completa e incompleta [al-istiqrâ' al-tâmm wa'l-nâqis]. E. g., "Opera III": 5. Ver también William Kneale, "Probability and Induction" (Oxford, 1966): 24-110.

63. Aunque mencionado por Ibn Sînâ, este punto no es requerido explícitamente por él en la fórmula. Ver Ibn Sînâ, "al-Shifâ': al-Mantiq: al-Burhân" 4.4.217-24.

64. Ver Suhrawardî, "Opera II": 14; Shîrâzî, "Sharh II": 35: 13-38.

65. "Las Encrucijadas y las Conversaciones": Lógica, fol. 17v.

66. Suhrawardî, "Opera II": 21.

67. Ver Suhrawardî, "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. Suhrawardî, "Opera II": 106.

71. Suhrawardî, "Opera II": 21.

72. Otros términos, como "colección", "conjunto", "agregado" y "variedad", también se usan, y pueden significar lo que Suhrawardî pretende por al-ijtimâ'.

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. *Ibidem.*: 248.
78. *Ibidem.*: 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 Kāzim 'Assār, "Wahdat-i wujūd wa badā", ed. Jalāl 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 Shīrāzī, "Sharh II"; Ibn al-Khatīb, "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. *Ibidem.* El sujeto autoconsciente debe compararse con "l'homme volant" 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. *Ibidem.*: 74, 88, 90.
91. Suhrawardī, "Opera II": 73-4.
92. "Mushāhadah" 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-Tasawwuf" (MS Teherán: Majlis, "Majmū'ah" 3071): 398. Cf. Mullā Sadrā, "Ta'liqāt", "Sharh II" 204 (margen).
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 agkhinoia (Merlan: 186). Generalmente se traduce como "intuición", o "ingenio rápido". Cf. Aristóteles, "Analíticos Posteriores", 2.34.89b10ff. cf. "Nicomachean Ethics" 6.9.1142b6ff. 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. Shīrāzī, "Sharh 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-hads al-sahih yahkum bi-hadhā dūna hājjah 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., *Ibidem.*, fol. 65v, 69r.
100. *Ibidem.*
101. Suhrawardī, "Opera II": 134.
102. *Ibidem.*: 139-41: "wa kullu wāhid yushāhid Nūr al-anwār".
103. *Ibidem.*: 142-3.
104. *Ibidem.*: 142, 147-8, 175, 184-5.
105. *Ibidem.*: 139-40, 166-75, 185-6. Las luces de manejo funcionan a nivel humano, como al-anwār al-insiyah ("Opera II": 236).
106. *Ibidem.*: 201, 213-15.
107. *Ibidem.*: 122, 135-6, 197.
108. *Ibidem.*: 124.
109. *Ibidem.*: 121-4.
110. *Ibidem.*: 150.
111. *Ibidem.*: 141, 204-5. Cf. *ibidem.*: 13: "al-ishrāqiyyūn lā yantazim amruhum dūna sawānih nūriyyah".
112. *Ibidem.*: 252.
113. *Ibidem.*: 156, 162.
114. *Ibidem.*: 252-4.
115. *Ibidem.*: 97.
116. *Ibidem.*: 98.
117. *Ibidem.*: 99.
118. *Ibidem.*: 100.
119. *Ibidem.*: 134.
120. *Ibidem.*: 150.
121. *Ibidem.*: 134-5. Tanto la proximidad excesiva [ghurb] como la distancia excesiva [bu'd] se consideran obstáculos que bloquean la actualización de la "visión".

Mu'tazilismo y libre albedrío

Lic. Fernando A. Rodríguez



Resumen: El movimiento Mu'tazilita y la doctrina del libre albedrío es la forma más cercana que podemos encontrar a una conceptualización de la autonomía de la voluntad en el contexto del Islam Clásico (siglo VII al XIII). Una de las categorías fundamentales de los sistemas de Derecho Occidentales es la autonomía de la voluntad. La misma se vincula a la actividad de los sujetos privados en el tráfico jurídico mercantil, siendo fundamental para el Derecho Privado Contemporáneo en general. Aunque en la sociedad islámica nunca existió una separación entre ius y fas la Doctrina Mu'tazilita es el mejor esfuerzo por sintetizar las concepciones del libre albedrío con la Shari'ah: la libertad y la necesidad.

Palabras Claves: Mu'tazilismo, libre albedrío, autonomía de la voluntad, Islam, necesidad.

■ Tratamiento de la temática en Occidente

En Occidente las discusiones sobre la doctrina del libre albedrío se remontan a la Patrística, especialmente, a las especulaciones en torno a la naturaleza y causa del mal¹. Durante la Escolástica, la figura más exitosa en su defensa fue Santo Tomás de Aquino, que partía de las ideas "platónico-agustinianas" sobre la "no-substancialidad del mal"². Todo lo existente es "bien" (por obra de Dios), mientras que el mal es consecuencia del alejamiento del hombre del bien; de esta forma el mal solo es posible a través del libre albedrío que Dios concede al hombre³: la justeza de Dios implica el carácter necesario

1. Abbagnano, Nicolás, Historia de la Filosofía (tomo I), Félix Varela, La Habana, 2004, pp. 187-260.

2. "Santo Tomás admite la teoría platónico-agustiniana de la no-sustancialidad del mal: el mal sólo es falta de bien": Ibídem, p. 413.

3. La libertad del hombre, en tanto, acto se expresa necesariamente a través de la voluntad: "(...) De manera que el nombre de voluntario lleva en sí la idea de que el movimiento y el acto provienen de la propia inclinación, y de aquí que el voluntario, según la definición de Aristóteles, San Gregorio Niseno y Damasceno (citada en el primer argumento), es no sólo aquello cuyo principio es intrínseco, sino que debe añadirse: dotado de conocimiento. Infiérase de todo lo dicho que, en los actos del hombre, que conoce especialmente el fin de su operación, y se mueve a sí mismo, se encuentra principalmente lo voluntario.": Summa Theologica, Sección Primera, III, c. 6, a. 1: Torres Cuevas, Eduardo, Antología del Pensamiento Medieval, Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 329.

del Bien⁴ y de la libertad de la voluntad humana⁵. Basados en razonamientos similares tanto el Mu'tazilismo⁶ como Inmanuel Kant⁷ llegan a la conclusión de la "necesidad de la libertad" del hombre; un resultado comprensible teniendo en cuenta que las tres líneas están influenciadas por el pensamiento aristotélico.⁸

El segundo antecedente de importancia en Occidente, proviene del pensamiento iluminista francés, portabanderas de la pujante clase burguesa. En oposición a las doctrinas que fundamentaban el carácter absoluto de la monarquía⁹, postulaban la limitación racional de los poderes absolutos; ello era un imperativo para la expansión y desarrollo de las nuevas relaciones de producción (capitalistas). Los instrumentos fundamentales de esta concepción fueron la razón cartesiana¹⁰ y la doctrina del contrato social¹¹.

La subjetividad, exaltación de la actividad espiritual y material del hombre, demandaba "la racionalidad" del Estado, su "modernización"¹². La voluntad y la libertad, como sublimaciones de la actividad mercantil, eran pedúnculos de la Razón (mercantil); estos conceptos concomitantes en la base de las concepciones iluministas sobre el Estado y el Derecho, partían de un enfoque iuspublicista; como resultado la voluntad terminaba esclavizada al fatalismo de la racionalidad.¹³

Rousseau fue, de todo el Iluminismo francés, el pensador más preocupado por la cuestión volitiva y la libertad. Apela para su conciliación entre razón y voluntad, o sea, entre necesidad y libertad, a la voluntad general¹⁴. Sobre

4. Ídem.

5. "(...) la voluntad es un principio activo, no determinado a una cosa, sino indiferente para muchas, y por lo mismo, Dios la mueve sin obligarle empero a determinado acto, conservando ella su movimiento contingente y no necesario, mientras no recaiga sobre cosas a que naturalmente es llevada.": Summa Theologica, Sección Primera, III, c. 58, a. 2: Torres Cuevas, Eduardo, Antología del Pensamiento Medieval, Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 432.

6. Vid. ultra.

7. "(...) Diferenciase el hombre de las otras criaturas irracionales, en que él es dueño de sus actos. De ahí es que sólo aquellas acciones de que es dueño el hombre puedan llamarse humanas; y es dueño el hombre de sus actos en virtud de la razón y la voluntad, por lo cual se dice que el libre albedrío es facultad de voluntad y de razón. Son, pues, en realidad humanas las acciones que proceden de la voluntad deliberada (...)" [Summa Theologica; segunda parte; I, c. 1, a. 1: Torres Cuevas, Eduardo, Antología del Pensamiento Medieval, Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 422]: La voluntad y la razón como elementos de la autonomía de la voluntad [libre albedrío] son retomados más tarde en la filosofía de Inmanuel Kant, aunque con matices y argumentos diferentes (vid. ultra).

8. Ver: Aristóteles, Metafísica; Política, Estudios, La Habana, 1968; Aristóteles, Órganon; escritos de lógica, Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

9. Bodin, Jean, Los Seis Libros de la República (1576), Tecnos, Madrid, 1997; Le Bret, Cardin, De la souveraineté du Roy, J. Quesnel, Paris, 1632; Costa, Prieto, Zolo, Danilo (editors), The Rule of Law; History, Theory and Criticism, Springer, Dordrecht, 2007.

10. "Discurso del Método": Descartes, Renato, Obras de Renato Descartes, Ciencias Sociales, La Habana, 1971, pp. 3-40.

11. Prácticamente desde Hobbes se está discutiendo el nacimiento del Estado y las Leyes a partir de un Contrato Social, siendo el principal objetivo de esta doctrina la crítica a las formas del poder feudal. Para más información puede ser consultado: Abbagnano, Nicolás, Historia de la Filosofía (tomo II), Félix Varela, La Habana, 2004, pp. 173-174.

12. Narski, I. S., La Filosofía de Europa Occidental en el Siglo XVIII, Pueblo y Educación, La Habana, 1985, pp. 212-213; Acanda, Jorge Luís, Sociedad Civil y Hegemonía, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cuban Juan Marinello, La Habana, 2002, pp. 65-86.

13. Narski comenta sobre el fatalismo de la filosofía francesa apoyándose en la definición que provee el filósofo Holbach; la conclusión final de esta doctrina es: "(...) todo ocurre estricta e inevitablemente y los hombres no están en condiciones de modificar a su antojo el orden inmutable de las cosas.": Narski, I. S., La Filosofía de Europa Occidental en el Siglo XVIII, Pueblo y Educación, La Habana, 1985, p. 199.

14. Tal y como aclara Stammler, la voluntad general de Rousseau no responde a una sumatoria de voluntades, sino a al espíritu común de cada pueblo volitivamente expresado: "(...) esta voluntad general no debe entenderse en sentido cuantitativo: no tiene nada que ver con la voluntad unánime de los sujetos del derecho ni mucho menos con la de la mayoría. Para Rousseau es, al contrario, una voluntad de naturaleza especial, a saber, la máxima que se guía solamente por el bien de todos los hombres": Stammler, Rudolf, Teorías del Derecho y del Estado, http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/teorias_derecho/indice.html, Consultado el 28 de agosto de 2008, p. 20.

esta categoría sienta el fundamento de la validez de las leyes morales. Afiliado a la doctrina del contrato social¹⁵, Rousseau, la reenfoca balanceando funcionalmente libertad con necesidad¹⁶, rescatando la primera de la tiranía de la razón¹⁷.

Su principal importancia para la doctrina jurídica es la concepción de la voluntad soberana como criterio de legitimidad y validez de la ley, en tanto espacio jurídico positivo. Si bien esta posición tiene una importante connotación para las ideas constitucionalistas de la época, plasma las bases para una nueva fundamentación a lo interno de las doctrinas contractuales en el Derecho Privado. La deconstrucción del paradigma formalista del Estado y el Derecho suponía la necesidad de nuevas bases teóricas que fundamentaran las obligaciones civiles¹⁸.

El desarrollo de la doctrina de la autonomía de la voluntad tuvo un poderoso respaldo en Immanuel Kant, el primero en conceptualizar satisfactoriamente dicha categoría. Su filosofía es el punto medio entre las concepciones racionalistas del iluminismo en torno al Derecho y las nuevas doctrinas basadas en la forma abstracta del momento volitivo contractual¹⁹.

Kant, a diferencia de la metafísica anterior, no se preocupa por encontrar un fundamento trascendente a la libertad; de acuerdo a su razonamiento, solo podemos constatar sus efectos no su causa, la cual escapa al dominio de la razón y de todo conocimiento científico²⁰. Afirmar la realidad de la moralidad implica, necesariamente, la posibilidad del individuo de acatar y producir máximas morales. Por tanto, el sujeto verdaderamente moral ha de ser capaz de actuar moralmente, o sea, de auto-proveerse de máximas y mandatos moralmente válidos. Aquí radica la base tanto de la moralidad como de la legalidad²¹.

El hombre pensado por Kant es tan racional como libre de manera innata. La razón en el hombre está para hacer posible su libertad; la libertad solo puede existir a través del deber.²² Para la ética kantiana el deber es una categoría central²³, dada la imposibilidad del

15. El Contrato Social [Rousseau, Juan Jacobo, Obras Escogidas, Ciencias Sociales, La Habana, 1973, pp.603-691.]

16. Las concepciones de Rousseau sobre la libertad y su relación con la razón fueron el asidero teórico del cual se nutrió el destacado Immanuel Kant para el desarrollo de su Crítica de la Razón Práctica.

17. "El contrato social de Rousseau no tiene pues la pretensión de un hecho histórico. Quiere, al contrario, ofrecer una fórmula para la idea del derecho y una norma sistemática para el derecho y la justicia.": Stammler, Rudolf, Teorías del Derecho y del Estado, Ob. Cit., p. 20.

18. "(...) es preciso distinguir la libertad natural, que tiene por límites las fuerzas individuales, de la libertad civil, circunscrita por la voluntad general (...)": El Contrato Social [Rousseau, Juan Jacobo, Obras Escogidas, Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 615.]

19. Por esta y otras razones es que el Dr. Fernández Bulté califica a Kant de hombre puente, en tanto encarna un momento transicional de la filosofía de la época: Fernández Bulté, Julio, Filosofía del Derecho, Ob. Cit., pp. 122-131.

20. La libertad implica el límite de la razón de traspasar la esfera del fenómeno, es decir, de determinar absolutamente la realidad. La libertad aparece como la imposibilidad de determinar la causa de sus efectos; en el plano de la ética, aparece como la condición de posibilidad de la moralidad misma. Kant pone al descubierto que si se cree en la realidad de la moral y por ende de la condición ética es imposible negar la libertad que es la categoría que permite la realización del espíritu ético. Más allá de esta necesidad ética, Kant declara la imposibilidad de conocer cuál es el contenido, o sea, la causa de la libertad misma. Vid: Crítica de la Razón Práctica [Kant, Immanuel, Crítica de la Razón Pura; Crítica de la Razón Práctica, Ob. Cit., p. 498.]

21. Pueden observarse coincidencias entre el Mu'tazilismo y la doctrina kantiana en este aspecto fundamental. Vid ultra: Capítulo III.

22. Esta concepción ya está implícita en el pensamiento de Rousseau, quien afirma en el Contrato Social al respecto de la "libertad civil": "(...) por sí sola hace al hombre verdadero dueño de sí mismo, ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad (...)" [Rousseau, Juan Jacobo, Obras Escogidas, Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 616]. Existe no obstante un antecedente aún más antiguo que se encuentra en la base de todas estas reflexiones; se trata de Platón quien desde su obra La República, hace referencia a la templanza como la facultad de suprimir la parte mala del hombre y ser ético. Su auto-control es el verdadero "dominio de sí": "La templanza (...) es un orden y dominio de placeres y concupiscencias según el dicho de los que hablan (...) de ser dueños de sí mismos (...) Por lo que me parece (...) que significa esa expresión es que en el alma del mismo hombre hay algo que es mejor y algo que es peor; y cuando lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor, se dice que «aquel es dueño de sí mismo» (...)": Libro IV, Capítulo VII [Platón, La República, Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 108.]

23. Según el pensamiento de Kant, la naturaleza del deber, del mandato moral, es interna; esta posición rechaza la construcción de una ética basada en determinaciones externas; en tanto el hombre es un fin en sí mismo; pretender encontrar las fuentes de la ética fuera de sí mismo implica un estado de enajenación. Para Kant, el real funcionamiento de la moral es auto-normativo; por tanto, la autonomía de la voluntad es la forma en que el hombre puede vivir como ente moral, a través del deber. Vid.: Kant, Immanuel, Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan, 2007, pp. 53-57.

hombre de coexistir en estado de amoralia. Por sus ideas, es el pensador occidental más coincidente con las doctrinas Mu'tazalitas sin que hayan mediado vínculo directo entre ambas doctrinas. -----

■ *Desarrollo de la problemática del libre albedrío en el Islam*

Partimos de que en el Derecho Islámico Clásico no existió una doctrina sobre la autonomía de la voluntad a la manera occidental. Pese a ello, en el pensamiento Mu'tazilita pueden encontrarse fundamentos teórico-teológicos afines con esta categoría. El Mu'tazilismo, echando mano de las herramientas teóricas desarrolladas a partir de la falsafa²⁴, fundamentó el reconocimiento de la libertad innata del hombre como presupuesto de la validez de su actuar moral y lícito.

El debate sobre el libre albedrío aparece por primera vez en la Historia del Islam en la región de Siria, durante la segunda mitad del siglo VII. Fue impulsada, en un primer momento, por el movimiento Qadarita²⁵, el cual se manifestaba abiertamente en contra de la doctrina oficial del Estado Omeyya, el Djabrismo²⁶, la cual dominó en las mentalidades de la primera mitad del siglo VII del Islam; los ideólogos del califato Omeyya se sirvieron de esta divisa para mantener la cohesión y legitimidad de un poder internamente fraccionado²⁷ frente a los diversos movimientos "disidentes"²⁸.

Las continuas expansiones del Estado Omeyya durante el siglo VII dieron paso al auge de las relaciones comerciales; la expansión de las fronteras significó la expansión del poder del mercado, lo cual tuvo importantes implicaciones ideológicas a partir de la segunda mitad del siglo²⁹. Las ideas del movimiento Qadarita fueron, según el criterio de Goldziher, el primer paso dado por el Islam en pos de liberarse de las concepciones despóticas sobre el gobierno y el Estado³⁰; esta idea puede traducirse en el necesario ajuste ideológico que requería el Imperio a raíz de las ingentes luchas entre el poder de las tribus árabes y la ingente clase de los muwali³¹. Su principal influencia tuvo lugar en Siria, una de las regiones más prosperas dentro del Imperio.

Los Qadaritas estaban lejos de ser un movimiento filosófico de corte racionalista: se trataba más bien de un grupo personas comprometidas con la fe que protestaban contra una concepción que consideraban indigna de la Divinidad. Influenciados por las discusiones que estaban teniendo lugar en la Iglesia de Oriente sobre el libre albedrío, se oponían, a través de doctrinas pietistas, al fatalismo sagrado de los ideólogos de Damasco, centro de difusión de la doctrina contraria.³²

24. Término empleado por los sabios islámicos para referirse a la "filosofía de origen griego": Vid. Santana Valdés-Hernandez, Yamel; Rodríguez Chirino, Jorge Daniel, *Filosofía Musulmana. Antología, Ciencias Sociales, La Habana, 2009*, p. VII.

25. Los Qadaritas reciben su nombre de qadar, o sea, predestinación, dado que los mismos se caracterizaban por la discusión y restricción de esta concepción. Vid. Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et la Loi de l'Islam ; histoire du développement dogmatique et juridique*, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1920, p. 75.

26. La tendencia contraria a los Qadaritas eran los Dijabritas conocidos así por ser, tal y como los calificaban los primeros, "partidarios de la fuerza ciega" (djab). Este movimiento se caracterizó por defender a toda costa la doctrina sobre el fatalismo o predestinación; dicha postura permitía una cómoda defensa del poder del Califa (fuere quien fuese), dado que invitaba al quietismo y el acatamiento como forma de cumplimiento de la religión: *Ibidem*, pp. 75-76.

27. Recordemos que el poder del Estado Omeyya se construía sobre la base del consenso de las principales tribus árabes, de manera que no existía una unidad ideológica, sino un delicado status quo. Vid: Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, Ob. Cit., p. 66.

28. No debemos olvidar que desde el arribo al poder del hábil y cuestionado Muawiyano dejaron de suscitarse revueltas, por parte de varios movimientos "disidentes", entre ellos la Shi'a y los muwali: Vid. epígrafe 2.3, Capítulo II.

29. Hitti, Philip, *Historia de los Árabes, Razón y Fe*, Madrid, 1950, pp. 231-240.

30. «Le mouvement qadarite est d'une grande importance pour l'histoire de l'Islam comme le premier pas, elle plus ancien, fait pour se libérer de conceptions traditionnelles et dominantes (...)»: Goldziher, I., Ob. Cit., p. 76.

31. Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, Ob. Cit., pp. 97-98.

32. «Des influences extérieures contribuèrent aussi à susciter et à affermir de plus en plus ces pieux scrupules. La plus ancienne protestation contre la prédestination absolue vint de l'Islam syrien. Son apparition est justifiée de la façon la plus pertinente par l'idée de Kremer d'après laquelle les vieux docteurs musulmans reçurent de leur entourage de théologiens chrétiens l'impulsion qui les porta à douter du déterminisme absolu ; car précisément la discussion de ce point de doctrine occupait les esprits des théologiens de l'Eglise d'Orient.»: *Ibidem*, p. 75.

Tanto los partidarios de esta doctrina como los enemigos parecían encontrar argumentos en el Corán para justificar sus respectivas posiciones. Por la naturaleza de la Revelación, encontramos que las suras mekkanas tienden a dar más espacio a la autonomía y la responsabilidad; el contrario las suras medinenses, parecen inclinarse más hacia el fatalismo³³. El texto sagrado en sí no permite arribar una respuesta claramente excluyente; todo recae sobre el contexto cultural e ideológico desde el que sea interpretado, y en ese sentido durante la mayor parte del período de dominación omeyya, la doctrina más aceptable política y jurídicamente hablando, fue el qadar (predestinación).³⁴

En los momentos en que alcanzaban su clímax los debates entre los qadaritas y los djabritas, el Islam descubre las obras clásicas de la filosofía griega³⁵. La irrupción de esta elevadísima y sistematizada forma de pensamiento removió las propias bases de la fe. En principio, generó un movimiento de repudio dentro del Islam³⁶; no obstante, con el transcurso del tiempo las ventajas que proveían las obras filosóficas de los griegos, especialmente de Aristóteles, para la defensa del Islam desde una teorización elevada y sistematizada de sus saberes y pilares terminaron por imponerse³⁷. Así surge el kalam, la teología islámica³⁸.

Lo que los Qadaritas defendían desde la piedad y la fe encontró respaldo desde la especulación filosófica en los adeptos (mutakallim) del kalam³⁹. La síntesis de estas corrientes fue el

33. Vid. Gaudefroy-Demombynes, Maurice, Mahoma, completar p 48-49; Lewis, Bernard, The Arabs in History, Ob. Cit., p. 49; Yavan Arasteh, Husain, Lecciones sobre Las Ciencias Coránicas, Fundación Cultural Oriente, Qom, 2004, pp. 135-147; Golziher, I., Ob. Cit., p. 74; Al-Mubarakuri, Safiur-Rahman, The Sealed Nectar; biography of the Noble Prophet, Dar-us-Salam Publications, Saudi Arabia-UK- USA-Pakistan, 1996.

34. Refiere Goldziher que las ideas de este movimiento no fueron en principio bien entendidas por la mayor parte de la ummah. La idea primaria de Dios de muchos creyentes estaba signada por la observancia y el acatamiento a una fuerza incomprensible e indetenible, de manera que existía una tendencia casi natural a aceptar las ideas de la predestinación, especialmente entre los habitantes de Arabia: Golziher, I., Ob. Cit., p. 74-75.

35. «Entre temps la philosophie aristotélicienne avait été révélée au monde islamique, et un grand nombre de gens cultivés n'avaient pas été sans en ressentir l'influence jusque dans leurs idées religieuses. (...)»: Golziher, I., Ob. Cit., p. 79.

36. «(...) Il en résultait un immense péril pour l'Islam, malgré tous les efforts que l'on faisait pour concilier les traditions religieuses avec les vérités philosophiques récemment acquises. Sur certains points il apparaissait presque impossible de jeter un pont entre Aristote, même sous son travestissement néo-platonicien, et les postulats de la foi musulmane. La croyance à la création temporelle du monde, à la Providence personnelle, aux miracles, ne pouvait être sauvée avec Aristote.» : Idem.

37. "During the early period, which is also the formative period of the Islamic intellectual sciences, falsafah performed a central role in the process of the absorption and synthesis of the pre-Islamic sciences and the formulation of the Islamic sciences. The science of logic, the problem of the classification of the sciences, the methodology of the sciences, and their interaction with the rest of Islamic culture were all deeply concerned with and of concern to falsafah and its particular elaboration in Islam.": Nasr, Sayyed Hosein, Islamic Philosophi form its Origins to the Present, State University of New York Press, New York, 2006, pp. 41-42.

38. El término Kalam etimológicamente significa discurso o discusión oral; ilm al kalam: teología dialéctica. Vid. Hourani, Albert, La Historia de los Árabes, Ediciones B, Barcelona, 2003, p. 215.

39. «Primitivement, le nom de mutakallim (litt. parleur) désigne en théologie celui qui fait d'un article de foi ou d'une question dogmatique controversée l'objet d'un raisonnement dialectique, en apportant des démonstrations spéculatives à l'appui de la proposition qu'il formule. Le mot mutakallim a donc originiairement comme régime la question spéciale sur laquelle s'exerce l'activité spéculative du théologien: Idem.

movimiento del Mu'tazilismo. Los Mu'tazilitas son reconocidos como los primeros adeptos del kalam. El término "mu'tazilita" significa "aquel que se aísla", en tanto se trataba de un movimiento de orientación ascética, fundado por el asceta (zâhid) Wasil ibn 'Ata⁴⁰.

Uno de los rasgos distintivos de este movimiento fue la introducción de la razón o intelecto ('aql) como fuente legítima de conocimiento. Con el tiempo el matiz "racionalista" del Mu'tazilismo se fue acentuando, al punto de ser calificados por los autores occidentales como "librepensadores".⁴¹ El espíritu "racional" que propugna esta corriente de pensamiento no está separada de la fe, sino que encuentra fundamentos de ella; el carácter ascético es razón-mística. Por tanto, veremos en los mu'tazilitas un espíritu fuertemente religioso que propugnaba el necesario carácter teológico de todas las instituciones sociales, especialmente el califato.

Estos aspectos determinan la oposición del Mu'tazilismo a las doctrinas djabritas sobre el fatalismo y las ideas "moderadas" de los murdj'itas⁴². Luego de la caída de los Omeyyias, los Abbasidas establecieron como doctrina oficial el Mu'tazilismo; ello favoreció el desarrollo de la jurisprudencia, siendo el asiento filosófico de las primeras escuelas de la Ley, especialmente de la Ya'farita y la Hanafita, defensoras del uso del 'aql y el ijthad.⁴³

Con la aparición de la escuela hanbalita⁴⁴ y su entronización en Bagdad y Damasco, así como el desarrollo de la línea de pensamiento ash'arita⁴⁵ comienza la decadencia del Mu'tazilismo. Luego del siglo X comienza a perder el favor de los Abbasidas hasta

40. De este personaje se conoce además de su espíritu ascético y reflexivo que fue discípulo, en Basra, de Hasam al-Basri, famoso estudioso del Hadith y el Sufismo; al separarse de la escuela de su maestro funda la propia sobre un nuevo paradigma epistemológico, la razón ('aql) en contraposición al estilo de trabajo establecido desde el período de los Califas Ortodoxos de fundamentación formal en el Corán y los Hadith. Vid. Nasr, Sayyed Hosein, *Islamic Philosophi form its Origins to the Present*, State University of New York Press, New York, 2006, p. 121; Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et la Loi de L'islam*, Ob. Cit., p. 81.

41. Nasr, Sayyed Hosein, *Islamic Philosophi form its Origins to the Present*, Ob. Cit. (idem).

42. El poder omeyya estaba sustentado por dos doctrinas fundamentales: por un lado el murdj'ismo, corriente de naturaleza "moderada" que partía de la imposibilidad de medir la fe. La misma se amparaba en el mero formalismo del acto religioso, desechando toda posibilidad de emitir un juicio legítimo sobre el compromiso religioso o no del musulmán, y dejando a Dios la valoración de los actos de los feligreses. Esta postura parte de los debates que tenía lugar en el seno de la ummah tras el ascenso de Mu'awiyya y la muerte de 'Ali, dado que muchos acusaban de incrédulo (kuffar) o al menos malos musulmanes al poder proto-tribal de los Omeyyias; la forma en que estos debates tomaron forma fue a través del movimiento 'Alide el cual aspiraba a consituir un Estado fundado verdaderamente sobre el Derecho Divino y gobernado por la familia del Profeta. De manera que la doctrina murdj'ita era una forma de justificar la inviabilidad de un poder Teológico, deslegitimando así los ataques al poder de los clanes y tribus árabes. Como complemento a esta posición, el djabrismo sancionaba de forma absoluta el status de facto, pues los hombres no sólo están imposibilitados de cuestionar o medir los grados de fe de los otros, sino que además están bajo el imperio de la predestinación (qadar) de manera que todo es de acuerdo a la voluntad absoluta de Dios. Quedaba así la mente obligada al acatamiento ciego del poder de facto ante la imposibilidad siquiera de pensar en un contexto diferente. Vid. Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et la Loi de L'islam*, Ob. Cit., pp. 68-69; Hourani, Albert, *La Historia de los Árabes*, Ediciones B, Barcelona, 2003, pp. 89-92; Sayyed Hosein, *Islamic Philosophi form its Origins to the Present*, State University of New York Press, New York, 2006, pp. 122-123.

43. La clave de esta relación entre las escuelas era el ijthad, dado que el Mu'tazilismo proveía de herramientas teológicas para fundamentar la libre interpretación de la Shari'ah y por ende la posibilidad de deducir nuevas normas. Al mismo tiempo que el Islam Clásico comenzó a cerrar la puerta del Ijthad, comenzó la decadencia del Mu'tazilismo. Vid. Hourani, Albert, *La Historia de los Árabes*, Ediciones B, Barcelona, 2003, p. 215; Nasr, Sayyed Hosein, *Islamic Philosophi form its Origins to the Present*, State University of New York Press, New York, 2006, pp. 121-125.

44. Vid. Capítulo II, p. 20.

45. El Ash'arismo es una corriente fundada por Abu al-Hassan 'Ali al-Ash'ari. Este teólogo nacido en Basora se caracterizó por su férrea oposición al pensamiento Mu'tazilita y en general al pensamiento dialéctico. Es reconocido como el iniciador de la corriente escolástica del kalam (teología). Esta esta línea de pensamiento encontró especial aceptación en la escuela Shafiita, mientras que el resto de las escuelas sunnitas la recibieron con reservas. La misma predicaba un retorno a al Corán y el hadith como base de todo razonamiento rechazando la influencia de los textos de filosofía griegos y a toda otra influencia que no fuese esencialmente islámica. Vid. Vid. *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Volume XII), T and T Clark. Ltd, Edimburgh, 1980, p. 116; *Shorter Encyclopedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1955, pp. 46-47; Corbin, Henry, *Historia de la Filosofía Islámica*, Trotta, Madrid, 2015, pp. 237-258.

que es suprimida en la capital y otros sitios en el siglo XI⁴⁶. La misma mantuvo viva su influencia en el kalam Shiíta, mientras que en el mundo sunnita fue completamente desechada. Su último gran pensador de relevancia y sistematizador esta corriente fue Abd al-Jabar, luego de cuya muerte en el siglo XI de la Hijra, no resurge hasta la contemporaneidad.⁴⁷

■ La Doctrina Mu'tazilita

Todas las obras producidas bajo la doctrina Mu'tazilita se caracterizaban por dividirse en dos partes. La primera dedicada a la Justicia (abwab al-'adl) y la segunda a la confesión de la Unidad (abwab al-tahwid). Esta bipartición se encontraba presente en todas las formas del pensamiento del Mu'tazilismo, al punto de que se autodenominaban "la gente de la justicia y la confesión de la unidad" (ahl al-'adl wal-tahwid).⁴⁸

La premisa fundamental de su pensamiento era la libertad ilimitada del individuo, la posibilidad infinita de autodeterminación del hombre. Ello implicaba el reconocimiento de la capacidad del individuo de dirigir sus propias acciones y, por tanto, de ser responsable por ellas, fueran "buenas" o "malas"⁴⁹. El presupuesto del libre arbitrio estaba además acompañado por una concepción sobre Dios renovada, sin

46. Las causas de la desaparición del Mu'tazilismo no están suficientemente claras en los autores que han abordado el tema, por lo que es imposible ser conclusivo en esta investigación; al respecto parecen haber influido fundamentalmente, las complejas transformaciones económicas y políticas a lo interno del Califato Abasíde entre los siglos X y XI; este asunto se encuentra igualmente relacionado con el surgimiento de las doctrinas ash'aritas, la consolidación de la escuela hanbalita, y el cierre del ijtihad y la instauración del taqlid: resumiendo, el retorno de las ideas tradicionalistas, lo cual sugiere la preeminencia de las relaciones económicas naturales frente a las mercantiles. Vid. Shorter Encyclopedia of Islam, E. J. Brill, Leiden, 1955, pp. 421-426; Encyclopedia of Religion and Ethics (Volume XII), T and T Clark. Ltd, Edinburgh, 1980, pp.114-116; Sayyed Hosein, Islamic Philosophi form its Origins to the Present, State University of New York Press, New York, 2006, pp. 121-126; Golziher, I., Ob. Cit., pp. 80-89; Cruz, Hernández, Miguel, La Filosofía Árabe, Revista de Occidente, Madrid, 1963, pp. 20-30; Corbin, Henry, Historia de la Filosofía Islámica, Trotta, Madrid, 2015, pp. 221-236.

47. Hourani, Albert, La Historia de los Árabes, Ob. Cit., p.215.

48. Goldziher, Ignaz, Le Dogme et la Loi de L'islam, Ob. Cit., p. 83.

49. Sayyed Hosein, Islamic Philosophi form its Origins to the Present, State University of New York Press, New York, 2006, pp. 122.

la cual, no era posible pensar la libertad, la moralidad o la ética⁵⁰.

Razonablemente, si el Corán cuya veracidad era incuestionable⁵¹ declaraba claramente la justeza de Dios, no podía afirmarse la esclavitud del hombre a un fatalismo; si se hiciera tal cosa Dios sería injusto en tanto sería fuente del mal⁵². La autonomía del hombre implica la posibilidad de elección entre bien y mal; negar este presupuesto era negar tanto la justeza de Dios como la posibilidad del hombre de ser moral y justo. Partiendo de este argumento se fundamentaba la vinculación (wadjud) ⁵³ de Dios a su propia naturaleza justa: Dios no podía ser no-justo.

Esta necesidad en Dios era para el hombre

50. Idem.

51. El Iman, es decir, la fe en el Islam descansa sobre seis pilares. Estos están enunciados por el Profeta en lo que se conoce como el Hadith de Yibril, el cual reza: "Cierto día el Mensajero de Allah (B y P) se presentó ante la gente y un hombre vino y le dijo: '¡Profeta de Allah!, (dime) ¿qué es la fe?' Ante lo cual replicó: «Es que creas en Allah, Sus Angeles, Sus Libros, Su encuentro (con Allah el Día del Juicio) Sus Mensajeros y en la resurrección» (...)» [Sahih Muslim; Volume I; 97, 5 (9), Durasalam, New York, 2007, p. 96.]. Estos pilares son de obligatorio (fard) cumplimiento para todo musulmán; implican aqiidah, es decir, aceptación y obediencia. Todo lo que sea parte del aqiida, implica el acatamiento inmediato, es decir, su incuestionabilidad. Vid: Ibn Taimiya, Sheik ul-Islam, Sharh Al-Aqeedah-il-Wasitiyah, Dar-us-Salam, Riyadh, 1996, pp. 29-30.

52. Tanto Santo Tomás de Aquino como Immanuel Kant amparados en Aristóteles deducen la necesidad de la libertad innata del hombre como condición de posibilidad de la moralidad y la legalidad. Estos argumentos tienen su asiento más antiguo precisamente en la filosofía islámica, que parte del análisis de esta relación intelectualmente ineludible. Vid. Summa Theologica, Sección Primera, III, c. 6, a. 1: Torres Cuevas, Eduardo, Antología del Pensamiento Medieval, Ciencias Sociales, La Habana, 1975; Kant, Manuel, Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan, 2007; Abbagnano, Nicolás, Historia de la Filosofía (tomo I), Félix Varela, La Habana, 2004; Santana Valdés-Hernández, Yamel; Rodríguez Chirino, Jorge Daniel, Filosofía Musulmana. Antología, Ciencias Sociales, La Habana, 2009.

53. Los Mu'tazilitas encontraban el fundamento de esta necesidad o wudjud, en varias aleyas coránicas, muy especialmente en la 16: 9, que reza: "Y [por ser Él vuestro Creador,] sólo a Dios le incumbe [wa-'ala-llahi] mostraros el camino recto: pero [hay muchos que] se desvían de él. Sin embargo, si hubiera querido, os habría guiado rectamente a todos". Esta aleya es además relacionada con la 6:12 que establece que "Dios se ha prescrito a Sí mismo la ley de la misericordia", lo cual refuerza esta idea del Mu'tazilismo: Asad, Muhammad, El Mensaje del Corán (comentado y explicado), Junta Islámica, Córdoba, 2001.

la oportunidad (al- aslah)⁵⁴. Dios concedía al hombre la libertad de arbitrio para optar por "el camino recto" (Shari'ah), o, por el contrario, elegir la injusticia y el mal; en correspondencia, para Dios es necesario premiar lo bueno y castigar lo malo, como forma promover la justicia y el buen camino entre los hombres.⁵⁵

De esta forma Allah se convierte en el fundamento y garante de la libertad del individuo, en el camino. El Islam fue decretado a los hombres como el camino fácil, es decir la vía racional, y coherente que los hombres deben transitar de forma consciente y voluntaria⁵⁶ a través del esfuerzo (yihad)⁵⁷. Se reivindica así la responsabilidad por los actos propios, de especial importancia para la doctrina jurídica.⁵⁸

El Mu'tazilismo sirvió de acicate para el desarrollo de la filosofía y la jurisprudencia Islámica. El libre albedrío sustentaba la libre iniciativa del hombre tanto en el plano práctico como en el teórico, teniendo en materia jurídica una influencia notable. En lo práctico implicó el reconocimiento formal de la fuerza creadora de la razón [ijtihad]⁵⁹, mientras que en la dimensión teórica propició el surgimiento y desarrollo de

la Fiqh⁶⁰.

El abandono de las doctrinas fatalistas indujo a importantes avances en la hermenéutica jurídica; el Corán y la Sunna dejaron de ser asumidos como "cuerpos normativos" para ser la fuente de la normatividad. Para la teología, la filosofía y la jurisprudencia los textos sagrados fueron asumidos como cuerpos de indicios (dali'l)⁶¹. Ello abrió a su vez la puerta de la deducción jurídica a través de la razón ('aql) y el esfuerzo (yihad), es decir, ijtihad⁶². De ahí la estrecha relación entre el Mu'tazilismo y esta fuente razonada, uno fundamentaba la legitimidad de la otra. Consecuentemente, las madahib que reconocían esta fuente admitían el libre albedrío; inversamente, la escuela Hanbalita fue la más opuesta a las fuentes razonadas y la mayor enemiga del Mu'tazilismo y la doctrina del libre albedrío⁶³.

54. Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et la Loi de L'islam*, Ob. Cit., p. 84.

55. Ídem.

56. La aleya coránica 5:3 permite parece coincidir con esta construcción doctrinal: "(...) Hoy he perfeccionado para vosotros vuestra ley religiosa y os he otorgado la medida completa de Mis bendiciones, y he dispuesto que el autosometimiento a Mí sea vuestra religión.": Asad, Muhammad, *El Mensaje del Corán* (comentado y explicado), Ob. Cit., p. 138.

57. García Sanjuán, Alejandro, *Bases Doctrinales y Jurídicas del Yihad en el Derecho Islámico Clásico* (siglos VIII-XIII), *Clio y Crimen*, No. 6 (2009), pp. 243-277.

58. El Mu'tazilismo, en su defensa del libre albedrío como posibilidad de auto sometimiento y responsabilidad en el Islam, poseía una severa visión del pecado y la infidelidad; de hecho, estas dos conductas se encontraban en el mismo nivel; no obstante no partían de la segregación del individuo pecador de la comunidad: su posición al respecto es que el pecador (faasiq) forma parte de la comunidad musulmana en este mundo, aunque no lo será en el próximo; para ellos fundamentan la existencia de una estado intermedio entre el pecado y la infidelidad (al-manzilah bayn al-manzilatayn). Vid. Sayyed Hosein, *Islamic Philosophi form its Origins to the Present*, State University of New York Press, New York, 2006, p. 123.

59. Abdel-Karim, Gamal, *Reflexiones en torno al lytihad* (esfuerzo personal para la libre interpretación) y su papel dentro del pensamiento musulmán, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), pp. 87-97.

60. La Fiqh, según la definición del Filósofo Islámico Alfarabi (Abu Nasr Muhammad bn Tarjan bn Uslag al Farabi), es aquel arte "por el cual el hombre puede hallar la determinación de cualquier cosa no incluida paladinamente por legislador en su definición de la Ley, por medio de otras coasa en ella determinadas y definidas, y escoger la justificación de esto respecto del fin del autor de la ley dentro de la religión que originó al fijar la Ley para el pueblo.". Vid. Catálogo de la Ciencias de Alfarabi [Santana Valdés-Hernandez, Yamel; Rodríguez Chirino, Jorge Daniel, *Filosofía Musulmana*. Antología, Ciencias Sociales, La Habana, 2009, p. 130.]

61. Señala Kamali que daliil significa "literalmente prueba, indicio o evidencia", mientras que su acepción técnica está referida a los "indicios en las fuentes de las que se extraen reglas o se deduce algún hukm (juicio-vid. ultra-)": Kamali, M.H., *Pinciples of IslamicJurisprudens*, Ob. Cit., p. 19.

62. Abdel-Karim, Gamal, *Reflexiones en torno al lytihad* (esfuerzo personal para la libre interpretación) y su papel dentro del pensamiento musulmán, Ob. Cit.

63. «(...) le Qorân et d'autres textes, tout cela doit être interprété à la lettre. L'école hanbalite notamment combattit en faveur de cette grossière conception de Dieu. Elle la tenait pour la Sunna. C'est tout au plus si ces vieux croyants consentent à avouer que, tout en exigeant l'interprétation littérale du texte, ils sont incapables de préciser comment on peut concevoir la réalité de cette représentation. Ils exigent la foi aveugle à la lettre du texte hilâ keif, « sans comment » (d'où le nom de balkafa donné à cette opinion).» [El Corán y otros textos, todo ello debe ser interpretado a la letra. La escuela hanbalita combatió especialmente en favor de esta tosca concepción de Dios. Esta la tonía por la Sunna. Esto es a lo sumo si estos viejos creyentes acceden a confesar que, mientras exijan la interpretación literal del texto, ellos son incapaces de precisar cómo se puede concebir la realidad de esta representación. Ellos exigen la fe ciega en la letra del texto hilâ keif, «sin cómo» (de donde el nombre de balkafa aportaba a esta opinión): Golziher, I., Ob. Cit., p. 86.

Mullâ Hâdî Sabzavârî y su metafísica

Toshihiko Izutsu

Traducción, Lic. Karen Martínez G.

مُعَرِّفُ الْوُجُودِ شَرْحُ الْإِسْمِ وَ لَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ

“El explicador de la existencia no es más que una exposición de un sustantivo Y no una definición por esencia y ni una definición por descripción”.

Hakim Sabzavârî” „Manzûmah”



■ 1. La noción y la realidad de la Existencia

Es bastante característico de la escolástica hikmat, que los pensadores que pertenecen a esta escuela se distinguen entre dos niveles de referencia, primero el nivel de noción (*mafhûm*) y segundo el nivel de realidad externa, y trate de manera consistente y consciente de nunca perder de vista esta distinción básica y nunca confundir una con la otra. La confusión entre estos dos niveles de referencia lleva, cuando se hace conscientemente, a la sofística; y, cuando se hace inconscientemente, a errores o malentendidos.

La teoría sabzawariana de la «existencia» contiene un elaborado sistema semántico basado en el principio de una distinción clara y directa entre la noción de «existencia» y la realidad de la «existencia». La estructura de la metafísica

de Sabzavârî¹ nunca se puede entender correctamente a menos que comprendamos claramente la importancia de esta distinción entre los dos niveles de referencia.

1. Mullâ Hâdî Sabzavârî nació en 1212/1797-1798 en Sabzavar, pueblecito de Khorasân (entre Shahrud y Nishapur, al nordeste del Irán), del que su padre, Mohammad Mahdî Sabzavârî, era un notable. Recibió allí su primera formación, que él completó estudiando en Mashhad hasta los veinte años. En 1232/1816-1817, con el deseo de profundizar sus estudios filosóficos marchó a Isphâh, que, aunque en su ocaso, era aún el centro a donde aflúan los grandes maestros de las ciencias filosóficas y teológicas. Tuvo allí por maestros a Mullâ Isnâ'îl Isphâhî y a Mullâ 'Alî ibn Jamshîd Nûrî. Al cabo de diez años regresó al Khorasân, donde enseñó durante cinco años, y luego fue en peregrinación a La Meca. Después de tres años de ausencia, volvió a Irán; residió algún tiempo en Kermán, donde enseñó y se casó, y finalmente volvió a establecerse definitivamente en Sabzavar, que fue desde entonces, a su vez, un foco de enseñanza filosófica y vida espiritual a donde afluyeron los discípulos desde las regiones más lejanas: de los países árabes, el Cáucaso, Azerbaijân y la India. Tras una vida dedicada a la enseñanza y la composición de una obra considerable, Mullâ Hâdî Sabzavârî murió en 1295/1878 (o, según determinadas fuentes, en 1289-1290/1872-1873). La originalidad del pensador es ante todo visible en la personalidad de sus obras, el estilo con que organiza los materiales, sacados ante todo de la obra de Mullâ Sadrâ, de la Teosofía oriental de Sohrevardî, de la obra de Ibn' Arabî y de los hadîth y tradiciones de los imames del shiismo. Hâdî Sabzavârî es el prototipo por excelencia de esa categoría de sabios a los que Sohrevardî, en el prólogo de su Teosofía oriental, coloca en lo más alto: los maestros tanto en filosofía especulativa como en experiencia espiritual que poseen a la vez el saber exotérico y las altas ciencias esotéricas. Es un teósofo ishrâqî por excelencia. Eso permite comprender de entrada el choque emotivo que produjo en algunos de sus alumnos la enseñanza del maestro. Hâdî Sabzavârî se siente tan a gusto al abordar los problemas más arduos de la metafísica del ser en Mullâ Sadrâ como al comentar el Matnavî de Jalâloddîn Rûmî. Y es en esta dirección en la que la escuela de Sabzavar ha prolongado las enseñanzas de Mullâ Sadrâ. Hâdî Sabzavârî acepta la prioridad original del ser, del «existir», sobre la quiddidad y la unidad transcendente del ser, cuyos grados de intensificación o debilitamiento determinan el modo de ser de las quiddidades: en el mundo de las inteligencias puras, en el *mundus imaginalis* (*âlam al mithâl*), en el mundo físico. Acepta el principio del movimiento intrasubstancial, explicando las metamorfosis del ser y del devenir póstumo del ser humano. La obra del maestro de Sabzavar es considerable: una treintena de obras. Una de las más leídas es el Shar e Manzûmeh. En su origen era una obra en verso (manzûmeh) que trataba de lógica y filosofía. El propio autor ofrece un comentario (*sharh*) sobrecargado de notas y observaciones. Finalmente, el conjunto forma siete libros: metafísica general, tratado de la substancia y del accidente, metafísica especial o teología filosófica (*ilâhiyât*), física, filosofía de la profecía y la imamología, escatología, moral y ciencia de las costumbres. Sobre este comentario personal del autor, sus discípulos y los discípulos de sus discípulos han meditado y trabajado mucho: Akhûnd Hidajî, Shaykh Mohammad Taqî Amolî, Aghâ Mirzâ Mahdî Ashtiyânî (m. en 1372/1952-1953) han trabajado de tal modo que la obra se ha convertido, hoy día, en un libro de texto para todo estudiante de filosofía tradicional. (Henry Corbin, "Historia de la filosofía islámica", Ed. Trotta, Madrid, 1994, pp.123-125)

El primero de estos dos niveles de referencia, el de «noción», también puede llamarse nivel «conceptual». La palabra «concepto», sin embargo, es engañosa en este contexto, porque la palabra árabe original *mafhûm*, significa literalmente «aquello que se entiende», y se refiere principalmente a una etapa de comprensión preconceptual, aunque no excluye la etapa de elaboración secundaria de lo que se ha entendido en la etapa primaria. Sólo cuando llega a la etapa de elaboración, «lo que se comprende» tiene pleno derecho a llamarse «concepto».

La primera tesis de la metafísica sabzavariana es la autoevidencia (*badâhah*) de la «existencia». En términos de la distinción básica que acabamos de mencionar, debe entenderse que esta tesis se refiere al nivel de la noción y al nivel de la noción por sí sola. También es extremadamente importante tener en cuenta que la tesis se refiere a la naturaleza evidente de la comprensión «preconceptual» de la forma verbal «es» o «existe». La noción de «existencia» en este sentido particular es algo que ocurre en nuestras mentes de forma natural y espontánea. Es evidente por sí mismo (*badîhî*). Siempre que en la vida ordinaria escuchamos una proposición del tipo «x es» o «x existe», «hay una mesa» o «la mesa existe», por ejemplo, entendemos de inmediato qué es lo que de allí se trata. El entendimiento es una ocurrencia instantánea; tomamos conciencia de lo que se entiende sin ningún reflejo, y reaccionamos a la proposición en consecuencia. Lo que ocurre en nuestras mentes de esta manera sin la intermediación de ningún proceso de inferencia, es precisamente la «noción» o *mafhûm* de «existencia». No solo esta noción de «existencia» es evidente por sí misma, sino que el juicio de que es evidente es también evidente. Ninguna noción es más naturalmente evidente que la noción de «existencia». Es reducible a nada más, mientras que todas las demás nociones son en última instancia reducibles a él, en el sentido de que sin esta comprensión preconceptual de «existencia» no podríamos entender nada más.

No es irrelevante señalar que este es



el problema que se ha planteado y tan laboriosamente perfilado en nuestros días por Martin Heidegger. También parte de la tesis básica de que la noción de «existencia» en el sentido de una comprensión preconceptual del verbo «ser» (*Sein*) es absolutamente evidente, que es la más importante de todas las nociones para cada hombre en su vida ordinaria. Para Heidegger, como también para Sabzavârî, es la noción fundamental a la que todos los demás son en última instancia reducibles y en términos de lo cual, todas las demás cosas se pueden entender. Pero, argumenta Heidegger, que sea evidente en la vida ordinaria no significa que también sea evidente y claro filosóficamente. Por el contrario, permanece en la oscuridad porque para fines más comunes no necesitamos hacer ninguna pregunta al respecto. Todo el objetivo del pensamiento de Heidegger es llevar esta sensación del Ser a la luz (1). Mucho antes de que Heidegger decidiera hacer de este su principal problema, los filósofos *hikmat*, desde el siglo XVI en adelante, habían estado preocupados por él como uno de los temas centrales de su pensamiento filosófico.

Otra similitud importante entre Heidegger y los filósofos *hikmat* de la escuela de Mullâ Sadrâ no debe pasar desapercibida. Se trata de la distinción estricta y profunda que ambos establecen entre la forma derivada del Ser, es decir, "mawjûd" «ese-que-es» o «existente» (del alemán *das Seiende*, latín *ens*) y la forma verbal del Ser, es decir, mawjûd «ser» o «existencia» (del alemán *das Sein*, latín *esse*, es decir, *actus essendi*). Según Heidegger, el pensamiento filosófico del hombre occidental ha estado, a lo largo de toda su historia, exclusivamente preocupado por el «existir» (*ens*), dejando la más esencial «existencia» (*esse*) en el olvido (2). Esta actitud, en su opinión, ha determinado el curso fatídico de la ontología en Occidente. Mullâ Sadrâ habría dicho lo mismo con respecto a la forma tradicional de filosofía peripatética que le había llegado. La misma preocupación por la «existencia», es decir, el acto de existir, caracteriza el pensamiento de Mullâ Sadrâ y su escuela. El profesor Henry Corbin tiene razón en este sentido, cuando habla de una «revolución» radical provocada por

Mullâ Sadrâ en el campo de la metafísica en el Islam (3).

Hemos llamado expresamente la atención sobre este punto en particular, porque no pocos eruditos autóctonos son de la opinión de que la tesis de la primacía de la «existencia» (*esse*), en el sentido de la auto-evidencia primaria de la noción de «existencia», vuelve directamente a Avicena. De una manera muy curiosa, el mismo Sabzavârî también está involucrado en esta visión.

Para citar un ejemplo contemporáneo, una de las principales autoridades en Avicena, el Dr. F. Rahman escribe (4):

"Avicena comienza su discusión sobre la existencia en Kitâb-al-Shifâ' (Libro de las Curaciones o Metafísica, libro I, eh. 5), al decir que la existencia es uno de los conceptos primarios o básicos. Así como en la esfera del juicio partimos de ciertas premisas básicas que no pueden deducirse de otras más últimas, de manera similar, en la esfera de los conceptos existen aquellos que sirven como básicos. Si no hubiera conceptos básicos e ideas universales, deberíamos seguir adelante hasta ad infinitum. Las ideas de existencia y de unidad, por lo tanto, son los puntos de partida en los que se basan todos los demás conceptos que se aplican a la realidad."

Tomada tal como está, nada podría ser una declaración más explícita de que la comprensión de la «existencia» es primordial y evidente por sí misma. Uno podría tomar este pasaje como una clara indicación de que Avicena mantiene exactamente la misma idea acerca de la primacía de la «existencia» como lo hace Mullâ Sadrâ y Sabzavârî; a saber, que la «existencia» - entendida en el sentido de *das Sein, esse, actus essendi*, el futuro ser verbal -, es algo con lo que estamos más familiarizados, algo que ocurre naturalmente a la mente humana sin la intermediación de ningún proceso de inferencia y al cual todas las otras nociones son finalmente reducibles. Pero ¿Avicena realmente mantiene esta visión?

Un examen del texto original en el que se basa la afirmación anterior revela que la palabra clave que se utiliza con frecuencia es *mawjûd*, es decir, «existente» (*ens*), no *wujûd*, es decir, «existencia» (*esse*)

(5). Lejos de ser un punto menor, ya que podría parecerle a algunos, esta elección de palabras es decisiva.

Su significado decisivo quedará claro para todos los que hayan entendido la distinción básica que Heidegger intenta hacer entre *das Sein* y *das Seiende*. También es de importancia decisiva para los filósofos de la escuela de Mullâ Sadrâ. Para ellos, el «existente» (*mawjûd*) es analíticamente el mismo que una «quiddidad (*mâhîyah*) que en realidad existe» o «quiddidad en el estado de actualización»; es diferente del acto de existir (*wujûd*) por el cual se actualiza una «quiddidad».

Lo que Avicena estaba tratando de afirmar en el pasaje al que se refiere F. Rahman es la primacía y la autoevidencia de la noción de «existir», es decir, la noción de una cosa existente, algo que existe. Sus palabras no pueden tomarse directamente en el sentido de que la «existencia» (*esse*) es primaria y evidente por sí misma. En contra de esta interpretación, se puede argumentar que afirmar que el «existir» es inmediatamente evidente por sí mismo implica naturalmente también la afirmación de la autoevidencia de «existencia». Este argumento es ciertamente verdadero. Desde el punto de vista de una metafísica existencialista, sin embargo, las dos preguntas son bastante diferentes, o al menos el punto de énfasis es diferente. A este respecto, debemos admitir que Avicena permanece dentro de los confines de la metafísica aristotélica que, como ha señalado Heidegger, está primaria y directamente relacionada con el «existir», y que tiene que ver con la «existencia» solo de forma secundaria e indirecta.

El mismo cambio de «existente» (*mawjûd*) a «existencia» (*wujûd*) en la interpretación de la posición de Avicena en este problema es observable en el mismo Sabzavârî. Esta misma transposición es característica de la tendencia «existencial» en la escuela de Mullâ Sadrâ. Revela la importancia cardinal que atribuyen a la «existencia» en el sentido de *actus essendi*. La transposición es extremadamente importante e interesante para una correcta comprensión del pensamiento de Sabzavârî. Esto, sin embargo, es una cuestión bastante diferente de la cuestión de si la interpretación de Sabzavârî de la posición de Avicena es objetivamente correcta o no.

El pasaje en cuestión se encuentra al comienzo



del primer capítulo de "Sharh-i Manzûmah" de Sabzavâri, que trata de la naturaleza absolutamente evidente de la noción preconceptual de «existencia». Allí cita, probablemente de memoria, un breve pasaje del "Kitâb al-Najât", de Avicena. Se ejecuta de la siguiente manera:

"El Sheij Ra'îs (líder de los Filósofos Peripatéticos) declara en "Najât": "Ciertamente la Existencia (wujûd) no es posible definirla sino léxicamente, porque es en sí misma el primer principio de toda explicación. Por lo tanto, no permite ninguna explicación (por cualquier otra cosa). Más bien, su forma esencial (es decir, su «noción») se encuentra en la mente sin mediación de otra cosa."²

El texto original del "Najât", sin embargo, no habla de «existencia» (wujûd) sino de «existente» (mawjûd). Se lee de la siguiente manera (6):

Decimos: "Ciertamente el existente (mawjûd) no es posible definirlo sino léxicamente, porque es en sí mismo el primer principio de toda explicación. Por lo tanto, no permite ninguna explicación. Más bien, su forma esencial (es decir, su «noción») se encuentra en la mente sin mediación de otra cosa."³

Como podemos ver, la cita sabzawariana reproduce las palabras originales de Avicena con precisión, a excepción de una sola palabra que se encuentra al comienzo del pasaje. En el texto aviceniano, encontramos la palabra *mawjûd* en lugar de *wujûd*. Que Avicena aquí use la palabra *mawjûd* conscientemente y con intención es claro desde el contexto en el cual se encuentra el pasaje. Su propósito no es en absoluto hablar de ese o el acto de existir. Él está aquí discutiendo los «existentes» (*entia*), es decir, las cosas que «existen», con respecto a su división en «sustancias» y «accidentes».

Sea como fuere, la tesis sabzawariana misma (a pesar de esta transposición entre «existencia» y «existente» o más bien debido a ella) se encuentra patente. La «existencia», según Sabzavâri, en el nivel de la noción es evidente, es decir, *a priori*. Es la naturaleza *a priori* de la «existencia» lo que queremos decir al hablar de la «primacía» de la «existencia» en este contexto.(7)

Dado que es evidente por sí misma, primaria y *a priori*, la «existencia» debe ser comprensible para todos los hombres. Todos saben lo que significa la palabra; se supone que todos tienen al menos esa cantidad mínima de intuición metafísica. Esto, sin embargo, no significa que la «existencia» de todas las cosas en concreto sea igualmente accesible para todos los hombres. Ser entendido o percibido no es idéntico a «existencia», ni el primero es la condición de esta última. Por el contrario, es la última que condiciona toda la cognición. La «existencia», aunque se conozca sólo a través de la cognición, es algo que está más allá de lo cognitivo. Esta peculiar relación entre la cognición (*idrâk*) y la «existencia» es explicada de manera interesante por Abû al-Barakât al-Baghdâdî en un pasaje de la Metafísica de su "Kitâb al Mu'tabar"(8), de la siguiente manera:

"Cuando un hombre percibe algo por uno de sus sentidos, como la vista, el oído, el olfato, la degustación y el tacto, y

قال الشيخ الرئيس في النجاة إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح له. بل صورة تقوم في النفس بلا توسط شيء.
2. نقول إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح له. بل صورة تقوم في النفس بلا توسط.
3.

se da cuenta de la «cosa», así como de su propio acto de percibirla, y dice de lo que es «existente» (*mawjûd*). Lo que él entiende por ser «existente» es diferente de lo que realmente se percibe. Más bien, lo que quiere decir es que la «cosa» está en tal estado que podría ser percibido tanto antes como después de este acto particular de percibir, incluso antes y después de la percepción de otros perceptores. Todo esto se debe al hecho de que la «cosa» (*shay*) está en sí misma en un estado tal que cualquier perceptor podría percibirlo. Y la «cosa» (siempre ha sido, y es, y será) en ese mismo estado antes, y simultáneamente con, y después, siendo percibido por un perceptor particular.”

Es este estado particular (*hâlah*, que subsiste antes, con y después de la cognición) que se llama - por aquellos que prefieren este apelativo - «existencia» (*wujûd*). Y es debido a este estado que una cosa se llama «existente» (*mawjûd*), lo que significa que la cosa está en un estado tal que puede percibirse.

Luego, en una reflexión posterior, la mente se da cuenta de que la percepción (o cognición) no está inextricablemente involucrada en la «existencia», y que (es decir, la percepción real) es simplemente algo que le ocurre a un «existente» en la existencia real, algo que le acontece a él al ser percibido por el perceptor. Por lo tanto, ser (en realidad) percibido no es algo que pertenece a la cosa en sí misma. La propiedad real que pertenece a la cosa en sí misma y por sí misma es meramente que está en un estado tal que podría ser percibida.

Además, hay, como es fácil de observar, cosas que algunos hombres perciben pero otras no. En tal caso, el hecho de que las cosas son tales que aquel que no puede percibir, no puede percibir las y no las percibe, no las excluye de ser «existentes». No, son «existentes» independientemente en tanto se perciban o no. Porque es muy posible que haya entre los «existentes» algunos que no son perceptibles por nadie o por algunas personas. Esto es cierto porque la cognición (es decir, ser percibida) no es una condición esencial de la «existencia». Más bien, es la «existencia» que es una condición esencial de toda cognición, aunque, sin duda, el hombre toma conciencia de la «existencia» de un

«existente» solo a través de su percepción. No, «existencia» y «existente» pertenecen a la categoría de palabras cuyos significados se comprenden primaria e inmediatamente tan pronto como el hombre, como acabamos de decir, percibe y toma conciencia de los objetos. Por lo tanto, (es decir, «existencia») no necesita ninguna definición para explicar lo que significa la palabra, excepto a través de la explicación lexicológica y la traducción de un idioma a otro.(9)

La pregunta importante que surge ahora es: “¿Qué es ese «estado» particular (*hâlah*) que subyace a todo acto de percepción y cognición? Esta pregunta nos lleva al nivel de la «realidad» (*haqîqah*) de la «existencia» que se distingue de la «noción» (*mafhûm*) de «existencia». Pero tan pronto como surge la pregunta, nos encontramos en una situación embarazosa. El hecho mismo de que la noción de «existencia» sea evidente y a priori indica que la noción desafía la explicación. Desafía la explicación porque la «existencia», como noción, no encuentra nada más evidente que ella misma, mientras que, como realidad, está más allá de todos los análisis conceptuales. (10) El análisis conceptual no tiene nada de qué asirse donde no hay «quiddidad» (*mâhîyah*) (11). «Existencia» es precisamente aquello que no tiene ni una «quiddidad» y tampoco es «quiddidad». Porque, por definición, es algo «distinto» a «quiddidad» y algo opuesto a «quiddidad».

Podemos hacer bien al recordar a esta altura lo que hemos observado acerca de la tesis de Heidegger de que la «existencia», a pesar de su autoevidencia en el nivel de la comprensión preconceptual, permanece en la oscuridad porque escapa a todos los intentos de conceptualización. Lo que Heidegger intenta decir se hará más inteligible si lo traducimos a la terminología de la filosofía *hikmat*: la noción (*mafhûm*) de «existencia» es evidente y dada de manera inmediata, mientras que, cuando se trata de determinar aquello a lo que corresponde en el mundo externo de la realidad, nos enfrentamos al hecho de que no hay nada más oscuro que la «existencia». La palabra «existencia» tiene un significado que todos conocemos. Como este concepto es evidente, debe referirse a algo externo. Sin embargo, qué tipo de realidad es “Algo”, qué estado real



de cosas indica, esto resulta extremadamente difícil de valorar. La explicación de ello es tan complejo como explicar el significado de Dios. El hombre que cree en Dios puede estar consciente de Él; él siente su presencia con toda su personalidad. Aunque, se avergonzará si se le pide que explique lo que Dios realmente es. No hablamos analógicamente aquí, porque como hemos visto con anterioridad, en opinión de los filósofos *hikmat*, lo Absoluto no es otra cosa que la Existencia en su máxima pureza. Metafísicamente, la situación puede describirse diciendo que la estructura de la realidad de la «existencia» es un enigma, aunque la noción de «existencia» es evidente. Esto es lo que dice Sabzavâri cuando expresa:

“Su noción es una de las cosas más conocidas, pero su realidad está en el extremo de la ocultación”.

(“Manzûmah, p. 16”)

Aquí se revela la extraña naturaleza contradictoria de la «existencia». El intento intelectual de resolver este enigma irresoluble de «existencia» evoluciona en forma de metafísica sabzawariana.

■ 2. El concepto de Existencia

Al comienzo de la sección anterior señalamos que hay dos etapas distinguibles en el significado de «noción» (*mafhûm*). La primera etapa, de acuerdo con esta distinción, es la «noción» en el sentido de comprensión preconceptual del significado de una palabra, la conciencia más elemental e inmediata de lo que significa una palabra. La segunda etapa es aquella en la cual el contenido de esta comprensión preconceptual del significado dado a entender por una palabra que se vuelve más elaborada en la forma de un concepto.

Por ejemplo, cuando escuchamos pronunciar la palabra «hombre», inmediatamente asociamos algo que le corresponde. Percibimos la presencia de algo en nuestra conciencia. Algo se registra en nuestras mentes. Esta es la noción de «hombre» en su primera etapa preconceptual. La palabra pronunciada cumple su función diaria al proporcionarnos de esta manera una información útil sobre algo en el mundo externo. Nosotros reaccionamos a eso; actuamos sobre eso; y nos comportamos de manera diversa de acuerdo con nuestra comprensión preconceptual de la información. Para los propósitos más comunes, este tipo de comprensión inmediata es suficiente.

Sin embargo, para el propósito de un pensamiento más teórico, necesitamos una forma más elaborada de comprensión. Procedemos a hacer preguntas sobre lo que se ha subrayado en la primera etapa; analizamos el contenido de tal comprensión, y terminamos obteniendo un concepto más o menos bien definido. «Hombre» como se entiende en esta etapa de elaboración secundaria aparece, por ejemplo, como un «animal racional». Es irrelevante si la comprensión conceptual de «hombre» en realidad asume tal forma analítica



o si aún permanece externamente en su forma original no analítica. El contenido de la comprensión en cualquier caso ha cambiado. En la primera etapa, el contenido de la comprensión fue, por así decirlo, "a donnée immédiate de la conscience". Ahora está a un paso de la presencia concreta e intimidada de la conciencia. Se ha convertido en un concepto abstracto.

A menudo sucede que los filósofos *hikmat* no hacen esta distinción de una manera tan explícita. En cambio, a menudo usan la misma palabra *mafhûm* para estas dos etapas de noción. Por lo tanto, existe el peligro de que malinterpretemos lo que quieren transmitir. Al leer sus escritos debemos tener cuidado de determinar si por el *mafhûm* de «existencia» quieren decir la comprensión preconceptual de «existencia» o el concepto de «existencia». Para estos dos son de una estructura completamente diferente el uno del otro. Es especialmente importante tener clara la noción de «existencia».

En el caso de todas las cosas que no sean «existencia», la frase «todas las cosas además de la «existencia» significa «existentes» (*mawjûdât*) con exclusión de «existencia» (*wujûd*) – hay una conexión directa entre la primera y la segunda etapa de la noción. Expresado de otro modo, podemos partir de la comprensión preconceptual de un «existente» -un hombre-, por ejemplo- y seguir elaborando gradualmente la comprensión preconceptual mediante un proceso de análisis racional hasta que obtengamos su concepto. La conexión entre estas dos etapas está provista por lo que los filósofos escolásticos llaman «quiddidad» (*mâhîyah*) (12) como representado o reflejado en la mente. Este punto se puede explicar brevemente de la siguiente manera.

De acuerdo con la tradición de la filosofía *hikmat* que se remonta a Avicena (13), Sabzavârî reconoce dos modos diferentes de «existencia» en todo. Uno es real (*aynî*), externo (*khârijî*) «existencia exterior», «existencia en concreto»; el otro es un modo mental (*dhihni*) y «sombrio» (*zilli*) de «existencia». Es su afirmación que una y la misma «quiddidad» en todos los casos pueden asumir estos dos modos de «existencia». Por ejemplo, con respecto a un hombre individual concreto, Zayd,

podemos decir que la «quiddidad» del hombre existe en Zayd por el modo externo de «existencia». Cuando representamos a Zayd en nuestras mentes como un hombre, se dice que la misma «quiddidad» del hombre existe por el modo mental de «existencia».

Una «quiddidad» en el modo mental de «existencia» proporciona la base para la formación del concepto. Sin esta plataforma, todo proceso de formación de conceptos está condenado al fracaso. Sin embargo, debemos recordar que la «existencia» es precisamente algo que ni es ni tiene una «quiddidad». Por lo tanto, es completamente imposible que la «existencia» misma exista por estas dos formas de «existencia». Pues lo que llamamos «existencia» no es otra cosa que estos dos modos de «existencia» en sí mismos. Por lo tanto, no tiene sentido hablar de «existencia» como si tuviese «existencia mental» o «existencia externa».

Lo que no puede tener «existencia mental» no puede ser representado ni concebido. Esto es equivalente a mantener que la realidad de la «existencia» escapa para siempre a la conceptualización directa. No puede ser captado excepto como "a donnée immédiate de la conscience".

Aunque la «existencia» de este modo se niega por completo a que su propia estructura peculiar se represente como realmente es, podemos formar un concepto de «existencia» y lo hacemos a un nivel muy elevado de abstracción. Tal concepto se logra mediante una especie de proceso puramente mecánico. Así, en la vida ordinaria decimos «x existe», «y existe», «z existe», etc. Estas oraciones pueden transformarse en formas nominales: «la existencia de x», «la existencia de y», «la existencia de z».

Este proceso lingüístico tiene una base ontológica en el hecho de que la realidad de la «existencia» (*wujûd*) en el mundo de la realidad real se diversifica en una infinidad de «existencias» particulares (*wujûdât*), es decir, actos particulares de existencia. Cada uno de estos actos de existencia es la «existencia» de una «quiddidad» particular, la «existencia» de un hombre, por ejemplo, o la «existencia» de una mesa, etc. En opinión de todos los filósofos *hikmat* sin excepción, ya sea que estén entre

quienes defienden la realidad fundamental de «quiddidad» o entre aquellos que mantienen la fundamentalidad de la «existencia», «existencia» y «quiddidad» están in concreto completamente unificados entre sí, sin que haya una distinción real entre ellos. En el nivel del análisis racional, sin embargo, cada cosa concretamente existente se puede dividir en «existencia» y «quiddidad», como si fueran dos cosas diferentes. Esta división puede tomar la forma al referirse a la «quiddidad» del hombre que realmente «existe», o más brevemente, a la «existencia» de la «quiddidad»-hombre.

Ahora, de estas entidades inteligibles compuestas, ponemos mentalmente entre paréntesis las partes correspondientes a «quiddidad». De este modo, obtenemos las nociones de «existencias» particularizadas: «existencia de (hombre), existencia de (mesa)», etc. Cada «existencia-de» es un acto particular de existencia que contiene dentro de sí una referencia relacional, indicada por la palabra «de», a algo, el último que está aquí provisionalmente borrado de nuestra conciencia. Estas «existencias» particularizadas, como se reflejan en el espejo de nuestra conciencia, se denominan técnicamente «porciones» (*hisas*, sg. *hissah*) de «existencia». Aunque la «existencia» misma en su pureza no puede, como hemos visto antes, representarse directamente en nuestras mentes, las «existencias» particularizadas pueden representarse mentalmente, aunque sea indirectamente, porque

cada una está esencialmente involucrada con una «quiddidad» particular. (14)

Es de la misma naturaleza de «quiddidad» que puede ser representada y conceptualizada. Así, siempre que se representa en la mente una «quiddidad» concretamente actualizada, su «existencia» particular se representa necesaria e inevitablemente mediante la representación de la «quiddidad». La razón puede trabajar sobre las diversas «existencias de» así representadas y elaborarlas en un concepto general abstracto de «existencia». El concepto de «existencia» que se puede obtener de esta manera se encuentra a un nivel muy elevado de pensamiento abstracto, y como concepto abstracto, se comporta en muchos aspectos al igual que todos los demás conceptos abstractos. Al mismo tiempo, sin embargo, tiene una serie de peculiaridades notables que lo distingue de los conceptos abstractos ordinarios. Estas propiedades distintivas del concepto de «existencia» ahora deben discutirse. Al igual que otros conceptos abstractos, el concepto de «existencia» se caracteriza por la universalidad. Se aplica a un número infinito de cosas. Pero a diferencia de otros, cuyo rango de aplicación está delimitada por la «quiddidad» en términos de clases de cosas, - el concepto de «perro», por ejemplo, es aplicable a un número infinito de perros, pero no a otros tipos de animales - «existencia» es aplicable a todo y a cualquier cosa. Decimos: «Dios existe» exactamente de la misma manera en que deci-

mos: «Existe una mesa». En este nivel de abstracción, el verbo «existir» significa una y la misma cosa (15), ya sea que el sujeto de la proposición sea Dios o una mesa. En este sentido, iguala todas las cosas.

Hay otra característica importante en el comportamiento semántico de «existencia». Todos los otros conceptos, cuando predicen sobre el sujeto, dan alguna información positiva al respecto. «Existencia» por el contrario, cuando se le atribuye a un sujeto real, no dice nada nuevo o adicional (16) al respecto. En el Islam, esta tesis se remonta a Fârâbî, que formula el problema con notable lucidez de la siguiente manera (17):

“A él (Fârâbî) se le preguntó una vez si la proposición, por ejemplo, «El hombre existe» tiene un predicado o no.”

“Él respondió: Este es un problema sobre el cual los antiguos y los modernos han emitido opiniones divergentes, algunos de ellos sostienen que no tiene predicado, y otros que sí tiene un predicado. En mi opinión, ambas posiciones son correctas en cierto sentido limitado. Esto se debe al siguiente hecho. Cuando se considera desde el punto de vista de un especialista en física, cuya función es investigar las cosas concretamente existentes, esta y otras proposiciones similares no tienen ningún predicado, porque la «existencia» de una cosa (en este caso) no es otra cosa que eso mismo (18), mientras que un predicado (en el sentido real de la palabra) debe significar algo (es decir, una propiedad) junto

(19) con el juicio del último (es decir, esa propiedad) que existe o no en la cosa (es decir, lo indicado por el sujeto de la proposición). Por lo tanto, desde este punto de vista, se debe considerar que la proposición en cuestión no tiene predicado.

Pero cuando un lógico considera la misma proposición, la reconocerá compuesta por dos términos como sus dos partes. También reconocerá que la proposición es responsable de ser verdadera y falsa. Por lo tanto, desde este punto de vista, la proposición tiene un predicado."

La esencia del argumento de Fârâbî se puede resumir de la siguiente manera. «Existencia», en una proposición como «El hombre existe», es un predicado desde el punto de vista de la gramática y la lógica. Sin embargo para aquellos, que están tratando con cosas reales y actuales, la «existencia» no es un predicado en el verdadero sentido de la palabra, porque no dice nada sobre cosas reales y actuales, excepto que se renuevan, mientras que se supone un predicado real (a) para indicar alguna cualidad positiva y (b) afirmarla o negarla de lo que se le atribuye. Tal función no es ejercida por la «existencia» cuando se usa como un predicado gramatical o lógico. No tiene nada nuevo que agregar al contenido del tema. Como escribe el Profesor N. Rescher (20):... "la insistencia de al-Fârâbî de que la atribución de existencia a un objeto no agrega nada a su caracterización y no proporciona nueva información al respecto, anticipa con eficacia la tesis de Kant de que: *Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.a. ein Begriff von irgend etwas, was zum Begriffe eines Dinges hinzukommen könne* (21)."

Exactamente lo mismo es afirmado por Averroes en su refutación de la tesis de Avicena que la «existencia» es un accidente de las «quiddidades». Aunque, como trataremos de mostrar más adelante, esta crítica se basa en un malentendido fundamental de la posición de Avicena, la afirmación de que el concepto de «existencia», como el de «uno», no agrega nada real a una «quiddidad» cuando este último se considera en el estado de actualización completa, sigue siendo perfectamente cierto. Esto es lo que dice Averroes sobre este particular (22):

"Cuando decimos que algo es «uno», este último no indica nada adicional a la cosa misma en el mundo extra-mental de la realidad, como es el caso, por el contrario, cuando nos referimos sobre algo realmente existente decimos que es «blanco». Porque lo que se entiende por la palabra «uno» no es sino un estado puramente negativo, a saber, la falta de divisibilidad.

... Nadie duda que todas las propiedades de este tipo no son propiedades esenciales, es decir, propiedades que realmente diferencian a la cosa a la que se atribuyen y que son adicionales (es decir, algo diferente y distinguible de) a la cosa misma. Son simplemente estados negativos o relacionales. Y lo mismo puede decirse de («existencia») cuando sabemos de algo que «existe», porque no indica una propiedad que sería adicional a la cosa misma en el mundo extra-mental de la realidad, bastante contrario al caso en el cual decimos que la cosa es blanca."

El resultado de estos argumentos es que el concepto de «existencia» es un concepto vacío o estéril. Es un concepto abstracto con extensión universal, siendo aplicable a cualquier cosa, pero con una comprensión extremadamente empobrecida, tan empobrecida de hecho, que no dice prácticamente nada sobre la cosa a la que se atribuye. Como tal, es todo lo contrario de lo que sabemos de «existencia», en la primera etapa de su noción antes mencionada, a través de –utilizando la terminología de Bertrand Russell – «conocimiento por conocimiento» a diferencia del «conocimiento por descripción» (23). Aquí se revela una característica peculiar de «existencia».

Como concepto abstracto, «existencia» es el concepto más infecundo y vano de todos porque no tiene ni siquiera la cantidad mínima de contenido sustancial. La realidad externa, sin embargo, a la que se refiere y con la que se relaciona es la más rica y plena de todas las cosas, porque es la realidad de todas las realidades. Mullâ Sadrâ describe esta peculiar situación de la siguiente manera (24):

"El concepto abstracto y racional (*amr intizâ'i 'aqlî*) de «existencia» es de la misma naturaleza que todas las demás ideas generales y nociones mentales tales como «coseidad» (*shay'iyah*), «ser posible» (*mumkinîyah*) (25) y similares (26). No obstante, lo que corresponde



(externamente) a este concepto son hechos concretos que tienen una base firme en la realidad y la actualización. En este sentido, difiere de otros conceptos como «coseidad», «quiddidad», etc.”

En la primera mitad de este pasaje, Mullâ Sadrâ coloca el concepto de «existencia» en el mismo nivel que «cosa», «posibilidad» y similares. Esto significa que el concepto de «existencia» pertenece a la clase de conceptos técnicamente conocidos como «inteligibles secundarios» (*ma'qûlât thâniyah*, sg. *ma'qûl thâni*) a diferencia de «inteligibles primarios» (*ma'qûlât ûlâ*, sg. *ma'qûl awwal*). Tenemos que comenzar por explicar esta distinción.

El problema se refiere a la relación entre dos conceptos combinados en una unidad en la forma sujeto-predicado por el acto mental de predicación. O más precisamente, se trata de la naturaleza de un concepto en la posición de «predicado». Se dice que la cualidad predicativa «ocurre» (*'urûd*) a la cosa-sujeto, mientras que la cosa-sujeto se describe como «cualificada» (*ittisâf*) por la cualidad predicativa.

Ahorabién, en el caso de una «inteligibilidad primaria», tanto la «ocurrencia» como la «cualificación» suceden in concreto en el mundo exterior, como un acontecimiento real. En este caso, la cualidad indicada por el predicado – «blancura» por ejemplo – tiene una subsistencia independiente en el mundo externo, independiente de la cosa misma (el sujeto) a la cual «ocurre». También existe en el mundo externo una cosa concretamente existente que es «calificada» por esa cualidad, es decir, concretamente hay una «cosa blanca». El concepto de una cualidad como «blancura» (*bayâd*) se denomina «inteligible primario». Cuando se convierte en un predicado lógico en forma de «blanco» (*abyad*) y se atribuye a una cosa – por ejemplo «el cuerpo es blanco» – se llama «predicado a modo de adherencia» (*mahmûl bi-al-damîmah*). Debe observarse que el concepto «blancura» se deriva o se abstrae de lo blanco concretamente existente.

En el caso de un «inteligible secundario», por el contrario, tanto «ocurrencia» como «cualificación» tienen lugar en la mente, y sólo allí. Aquí la cualidad del predicado no tiene una subsistencia correspondiente en el mundo externo. Tampoco la cosa

realmente calificada por esa cualidad existe fuera de la mente. En otras palabras, la misma fuente desde la cual se abstrae el concepto de la cualidad es en sí mismo un concepto. «Ser-universal» (*kullîyah*) es un buen ejemplo de este tipo de concepto. Cuando decimos «El hombre es universal» (*al-insân kullî*) (27), somos conscientes de que estamos hablando de una relación entre dos conceptos. Es obvio que una «universalidad» de cualidad no tiene existencia extra-mental, ya que todo lo existente en el mundo externo es, sin una sola excepción, particular e individual. Por la misma razón, también es obvio que no hay en el mundo externo nada que esté calificado por ser un «universal». La fuente de la cual se abstrae el concepto «universal» no es otro que otro concepto, el de «hombre» en este caso.

Sin embargo, hay «inteligibles secundarios» de un tipo diferente al que acabamos de explicar. Para distinguir estos dos tipos de «inteligibles secundarios», les asignaremos un nombre. El tipo que acabamos de describir se llama «lógico secundario inteligible» (*ma'qûl thâni mantiqî*) mientras que el segundo tipo que ahora explicaremos se llama «inteligible secundario filosófico» (*ma'qûl thâni falsafî o hikmî*).

En el caso de la «inteligibilidad secundaria filosófica», la «ocurrencia» acontece solo en la mente, es decir, conceptualmente, pero la «cualificación» es un acontecimiento en el mundo extra-mental. Esto se puede explicar de la siguiente manera. La cualidad indicada por el predicado en este caso no es una cualidad auto-subsistente en la realidad, por lo que no puede haber una «ocurrencia» externa real de la cualidad de la cosa. Pero la fuente de la cual se abstrae el concepto de esa cualidad es existente in concreto.

«Ser padre» o «paternidad» es un ejemplo que suele darse para explicar este tipo de concepto. Supongamos que Zayd es el padre de Amr. A diferencia de cualidades como «blancura», etc., la «paternidad» no es una cualidad realmente existente. Lo que realmente existe en este caso, corresponde a la proposición: «Zayd es un padre», es la persona Zayd, nada más. El concepto de «ser-padre» se toma de la relación particular en que Zayd se encuentra con otra persona, Amr. Es decir,

el concepto se extrae de la esfera personal concreta de Zayd. Pero este mismo hecho nos dice que la «calificación» es un hecho real externo. Hay en el mundo extra-mental algo concreto y real, un hombre real, en el presente caso, que tiene una relación real y particular con otro hombre real. El concepto «paternidad» es un concepto abstracto extraído por la razón de la situación observada en la que se encuentra un hombre realmente existente, Zayd.

Algo «ser-posible» y algo «ser-una-cosa» pertenecen a esta clase de «inteligibles secundarios». Lo mismo ocurre con el concepto de «existencia». El concepto de «existencia» es un «inteligible secundario filosófico», porque «existencia» o «existencia existente» no es una cualidad real, como «blancura». Por lo tanto, su «ocurrencia» tiene lugar sólo en la mente, en el nivel de elaboración y análisis conceptual. Es, sin embargo, un concepto extraído de una cosa real, es decir, una «quiddidad» realmente existente. Expresado de otro modo, la «calificación» es aquí una situación externa.

Pero de acuerdo con aquellos que tienen la primacía de la «existencia» sobre la «quiddidad», que aceptan la realidad fundamental de la primera y la irrealidad fundamental de la última – y, debemos recordar, Sabzavârî es uno de los representantes de esta escuela – el análisis anterior aún no ha llegado a la profundidad de la cuestión. En su opinión, lo que corresponde al concepto de «existencia» en el mundo extra-mental no existe «quiddidades». Es más bien la realidad de la «existencia» la que está determinada y delimitada en términos de sabia-quiddidad en forma de «existencias» particulares (*wujûdât*). Estas «existencias» particularizadas son las fuentes de las que se extrae el concepto abstracto de «existencia».

En el mundo de los conceptos, «quiddidad» precede a «existencia», y el último «ocurre» para el primero. En el de la realidad, por el contrario, es «existencia» lo que precede a la «quiddidad», y es «quiddidad» lo que «ocurre» en la «existencia» en el sentido de que las «quiddidades» no son sino varias formas de auto-determinación y auto-delimitación de la realidad de la «existencia». Las «quiddidades» son meras abstracciones extraídas por la mente de

las formas fenoménicas divergentes de «existencia». Sin embargo, para entender mejor este punto, debemos profundizar en los detalles sobre la distinción entre «existencia» y «quiddidad». Esta será la tarea principal de las tres secciones siguientes.

En las páginas anteriores hemos estado examinando la noción de «existencia» en su primera y segunda etapa de presencia en nuestras mentes. A modo de conclusión, consideremos ahora la distancia que separa la noción de la realidad de la «existencia».

Los filósofos *hikmat* consideran la «existencia» desde varios puntos de vista en varios niveles diferentes. Según ellos, para la conciencia filosófica de los hombres, «existencia» tiene una estructura multiestratificada. Sin entrar en detalles, podemos simplemente recordar que la «existencia», considerada en el nivel de la abstracción conceptual, es la más alejada de su realidad; todavía permanece dentro de los límites de la «existencia» en la aceptación amplia e incondicional de la palabra. En el concepto abstracto de «existencia», que es de todos los conceptos el más estéril y empobrecido, ni siquiera hay rastros de esa abundancia y plenitud infinita que caracteriza la realidad de «existencia» y que aún se puede observar en la primera etapa de su noción. Sin embargo, tanto la comprensión inmediata como el concepto de «existencia» son «evidentes» en el sentido de que son la más fundamental y definitiva de todas las nociones. La filosofía de *hikmat* llama la excelencia de este tipo de nociones «evidencia propia» (*badâhah*). No sólo es la comprensión directa de la «existencia» que se basa en el «conocimiento por conocimiento», «evidente por sí mismo» (*badîhî*), sino que su concepto abstracto también es «evidente por sí mismo» en el sentido de que es primario, que no se puede reducir a nada más, mientras que todos los demás conceptos son en última instancia reducibles a él.

Debe recordarse que la «evidencia propia» aquí en cuestión es un hecho solamente en el nivel de «noción» a diferencia de «realidad». «Evidente por sí mismo» significa simplemente que el concepto (o noción) de «existencia» es absolutamente primario; no es que la realidad de la «existencia» en sí misma sea





evidente y revelada por completo a la mente humana. Muy por el contrario, la realidad de la «existencia» no se revela a una conciencia humana ordinaria. En sí mismo, se divulga completa y absolutamente; porque, como veremos, no es más que la revelación y la «presencia» de todas las cosas. La mente humana, sin embargo, no se da cuenta ni puede llegar a ser consciente de esta «presencia» como realmente es. La realidad de la «existencia» se revela a la mente humana sólo en el nivel de la supra-conciencia. Incluso, para que la mente humana pueda obtener las primeras e inmediatas visiones de la realidad de la «existencia», debe tomarse un salto decisivo del nivel normal de la conciencia al de la supra-conciencia. Este salto de opinión es conocido en la mayoría de las religiones tradicionales como la experiencia de «ver a Dios» o unio mystica en la que se dice que el sujeto humano está unificado y fundido de un modo peculiar con el Sujeto divino. Es, en resumen, una intuición mística.

Debe señalarse con respecto a esto, que incluso Jean Paul Sartre, quien profesaba una filosofía atea y que hizo de la experiencia de la «existencia» el punto de partida y la base última de su filosofía, describió la experiencia en su primera novela filosófica “La náusea”(28) como una revelación inusual que alguna vez se le dió a un nivel no cotidiano de conciencia, como algo totalmente diferente de lo que los hombres comunes saben de la «existencia». La experiencia sartriana de «náusea» se discutirá más adelante cuando abordemos el problema de la realidad de «existencia».

Notas

- 1) William Barrett, op. cit., p. 213.
- 2) Esto es ciertamente una simplificación excesiva, ya que ha habido excepciones notables como Tomás de Aquino y otros. La declaración es interesante, sin embargo, como indicativo de la preocupación apasionada de Heidegger por la noción de «existencia», que también es verdad para Mullâ Sadrâ y Sabzavâri. Además, no se puede negar que una preocupación casi exclusiva por lo «existente», como patrimonio de la metafísica aristotélica, ha dominado la historia intelectual del hombre occidental.
- 3) En su introducción a «Le livre des pénétrations métaphysiques», op. cit., p. 62. Aquí están sus palabras: «Mullâ Sadrâ opère une révolution qui détrône la véritable métaphysique de l'essence, dont le règne durait depuis des siècles, depuis Fârâbî, Avicenne et Suhrawardî. Mérite s'il n'est pas impossible d'en déceler antérieurement les indices précurseurs, cet acte révolutionnaire a chez Mullâ Sadrâ sa vertu propre, car il commande toute la structure de sa doctrine».
- 4) “Esencia y existencia en Avicena”, Estudios medievales y renacentistas, vol. IV (Londres, Instituto Warburg, Universidad de Londres, 1958) p. 4.
- 5) El texto dice lo siguiente, al-Shifa, al-Ilâhiyât (El Cairo, 1960) p. 29:
- 6) La traducción latina (Venecia, 1508) citada por el Dr. Rahman interpreta correctamente la palabra mawjûd: “Dicemus igitur quod ens et res necesse (debería ser: la cosa y lo necesario) talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione que non acquiruntur ex aliis notoribus se. . .”
- 7) “Kitâb al-Najât” (Cairo, 1938) p. 200.
- 8) Este significado debe distinguirse del significado de la palabra «primacía» utilizada en referencia a la cuestión de la relación entre «existencia» y «quiddidad», una cuestión que se tratará en detalle más adelante.

- 9) Abû al-Barkât al-Baghdâdî, Hibat Allah ‘Alî b. Malkâ, un contemporáneo de Ghazâlî y Suhrawardî, que murió poco después del año 1165. Era un judío convertido al Islam. Era un filósofo bastante original que audazmente afirmó que no había aprendido mucho de su estudio intensivo de los libros escritos por otros, sino que más bien había desarrollado sus ideas mediante su propia reflexión personal sobre el “Libro del Ser” (I , p.3). El Profesor Pinés ha realizado estudios profundos de este extraordinario pensador, comenzando con “Etudes sur Awhad al-Zamân Abû l-Barakât al-Baghdâdî”, Revue des études III, 1938.
- 10) “Kitâb al-Mu’tabar” III, Metaphysics (Haydarâbâd, 1358 A.H.) pp. 20-21.
- 11) Mâhiyah debe ser entendido en el sentido de lo que técnicamente se conoce como “mâhiyah en el sentido especial”; es decir, lo que se da en respuesta a la pregunta: ¿qué es?; no en el sentido de “mâhiyah en el significado genérico”, es decir, aquello por lo que una cosa es lo que es. La distinción entre los dos se explicará completamente más adelante. Baste señalar aquí que en este trabajo, siempre que sea necesario distinguirlos uno del otro, la palabra mâhiyah en el primer sentido se traducirá por «quiddidad» mientras que en el segundo por «esencia».
- 12) Como se comentó anteriormente, «quiddidad» aquí significa mâhiyah en el sentido particular, es decir, lo que se da en respuesta a la pregunta: ¿Qué es?
- 13) En su “al-Ishârât wa-l-Tanbihât”, vol. I, ed. Sulaymân Dunyâ (El Cairo, Ma’arif, 1960) p. 202, Avicena se refiere explícitamente a las «dos existencias» (wujûdânî), una es «existencia en realidad» (wujûd fi-al-a’yân), y la otra «existencia en las mentes» (wujûd fi-al-adhhân). En el mismo lugar, Nasîr al-Dîn al-Tûsî llama a la primera «existencia externa» (wujûd khârijî) y la segunda «existencia mental» (wujûd dhinnî). El concepto de «existencia mental» planteó problemas





complicados en el curso de la historia de la filosofía musulmana.

14) El concepto de "porción" será discutido más sistemáticamente en un contexto posterior.

15) Una distinción importante es, de hecho, observable entre las afirmaciones "Dios existe" y "existe una mesa" con respecto al significado de «existencia», en otro nivel de pensamiento. Este problema se tratará más adelante cuando analicemos la analogía de la «existencia».

16) La palabra adicional en el presente contexto debe entenderse de manera diferente a la misma palabra que aparece en la famosa tesis aviceniana de «existencia» que es algo adicional a la "quiddidad". Avicena está hablando ahora de algo de un orden diferente al del asunto en cuestión. Sin embargo, las dos preguntas a menudo se han confundido entre sí en la interpretación de la posición aviceniana. Averroes fue el primero en cometer esta confusión, y atacó a Avicena sobre esa base. Discutiremos este importante problema en detalle en una sección posterior.

17) "Libro de la unión entre Platón y Aristóteles" de Fârâbî (ed. Cairo, 1907, p. 57).

18) Cuando las cosas puestas en consideración se limitan estricta y exclusivamente desde el principio a las cosas que son actuales y reales, no tiene sentido atribuir "existencia" a una cosa, ya que será simplemente una tautología. La "existencia" de una cosa en esta esfera del Ser no es otra cosa que la "cosa" que es real y actual. La idea es básicamente aristotélica.

19) El profesor Nicholas Rescher, citando el pasaje de la edición de Dieterici, traduce esta oración: "Y (para el investigador) un predicado debe proporcionar información sobre lo que está excluido de ser": Estudios en Filosofía Árabe (Pittsburgh, Univ. De Pittsburgh Press, 1966). Creo que esta traducción pasa

por alto el punto que Fârâbî está analizando.

20) *Ibidem*.

21) "La existencia, evidentemente, no es en absoluto un predicado real, es decir, el concepto de algo que sería adicional al concepto de una cosa" (tomado del *Kritik der reinen Vernunft*, A 598). Antes del profesor Rescher, Van den Bergh había citado la misma frase en relación con la posición de Averroes, que discutiremos en breve. Averroes: "Tahâfut al-Tahâfut", ed. Sulaymân Dunyâ (El Cairo, Ma'ârif, 1964) vol II, p. 80.

22) "Tahâfut al-Tahâfut", op. Cit., pp. 324-326. "Ciertamente para la unidad no hay algo que exceda su esencia como cuando decimos: "existente blanco", y ciertamente se entiende de él un estado inexistente que es la inexistencia de la divisibilidad. . . ."

Nadie duda que estas fases (es decir la unidad, el Ser Necesario, el ser contingente) no sean sustanciales, es decir divisores de la esencia y tampoco algo que exceda la esencia. Son estados negativos y agregados como cuando decimos: "él o ella existe". Ciertamente esta frase no indica algo que exceda a la sustancia fuera de su esencia, y no es como cuando se dice, que "un objeto es blanco".

23) Sobre estos dos tipos de conocimiento, véase B. Russell: "Los problemas de la Filosofía" (Oxford, Univ. Press, primera edición, 1912), Capítulo V.

24) Mashâ'ir (citado arriba), pp. 11-12.

25) "Ser-posible", "ser contingente" o "posibilidad" (imkân) en metafísica significa "poder existir y no existir", y – cuando lo que se atribuye es realmente existente – "haber sido causado" o "tener una causa para su existencia."

26) Tales como "ser-necesario" (wâjibiyah) y "ser-uno" (wahdah).

27) O "El hombre es una especie" (al-insân naw').

28) "La náusea" (París, Gallimard, primera edición 1938) pp. 161-171.

La filosofía de los musulmanes es una filosofía islámica, no árabe ni griega (Primera parte)

Seyyed Muhammad Reza Miryusofi



Resumen: El autor en este artículo considera las diferentes perspectivas de la filosofía musulmana y analiza la perspectiva histórica árabe y griega para afirmar que la filosofía musulmana, es una filosofía nacida desde el contexto islámico, la cual comenzó con al-Kindi y Fârâbî, siendo desarrollada por Suhrawardî y Mullâ Sadrâ, y perpetuada hasta el día de hoy. Por otro lado, considerando la existencia de la filosofía islámica como un conjunto de cuestiones y proposiciones, que explican la nominación filosofía islámica.

Palabras claves: Filosofía musulmana, Filosofía islámica, Filosofía árabe, Filosofía griega

■ *Introducción: la filosofía de Grecia al mundo islámico*

Una de las características del hombre es el conocimiento y la búsqueda de la sabiduría, porque en su estructura existencial tiene las capacidades y habilidades que son herramientas y medios de conciencia, como además el

fenómeno de la necesidad de la conciencia, es decir, la humanidad se crea de tal manera que instintivamente quiere saber, y el conocimiento es como beber el agua que el calma la sed. Además, el conocimiento es uno de los valores humanos más altos, y todos los seres humanos en todos los tiempos, lugares y las razas lo han honrado. La motivación para el conocimiento no se limita a su carácter instrumental para abordar las causas de la vida y sus dificultades prácticas, ya que la historia humana ha sido testigo de muchos sufrimientos y dudas en el camino hacia un conocimiento que nunca ha sido práctico. La búsqueda de su descubrimiento es variada, pero las más importantes son las cuestiones del significado del universo en general y el significado de la vida en particular, que de hecho proporcionan el contexto para el surgimiento del pensamiento filosófico. La filosofía es un producto del deseo natural del hombre en su demanda de conocimiento. Cuando una persona piensa en la bondad de la sabiduría y la verdad, o piensa sobre el ser y sus componentes, es en ese momento donde la filosofía comienza.

Los historiadores atribuyen a la antigua Grecia el pensamiento filosófico, aquel que conlleva a las respuestas racionales de las preguntas fundamentales. Por supuesto, el pensamiento acerca de la verdad de las criaturas, sus causas y principios se produce en cada persona reflexiva. Por lo tanto, todos somos un tanto filósofos al poseer estas preguntas y respuestas. Pero en el plano académico, la respuesta a estas preguntas y su formulación en el formato de un libro, es lo que hizo de los griegos lo que hoy conocemos de ellos en este campo, y es la herencia griega de Sócrates, Platón, Aristóteles, etc.

La filosofía griega, que estaba arraigada en la sabiduría presocrática se extendió en tiempos de Alejandro Magno a las tierras de Siria e Irán. Al entrar la religión islámica en escena, ésta floreció rápidamente en los territorios de Irán, Irak, Siria y Egipto. El Islam dio respuestas a las preguntas fundamentales, entrando en los corazones de los que se unieron a la nueva fe. Ellos lo aceptaron y creyeron a través de la cosmovisión islámica, que fue el producto de la revelación. Los valiosos bienes de los musulmanes, del Corán y las palabras del Profeta Muhammad (PB), fueron la principal fuente de estímulo para el estudio, especialmente en el segundo siglo de la cronología islámica. En el siglo II, los musulmanes trataron de conocer los logros intelectuales de otras naciones, y se les encomendó la enseñanza de su ciencia y la traducción de textos científicos. Los musulmanes no dejaron de traducir textos científicos, sino también de interpretar, comentar y traducir textos de otras culturas, y finalmente lograron el estado de reconstrucción y compilación de ciencias. Una de las nuevas ciencias fue la filosofía de Grecia. La filosofía de Yunan, como mencionamos, estaba arraigada en el contexto de la cultura islámica y cultivó a filósofos como Mullâ Sadrâ, beneficiándose del legado de los grandes filósofos como Fârâbî, Ibn Sînâ, Sheikh Ishrâq.

La filosofía que surgió en el mundo musulmán, en un rango geográfico desde el sudeste asiático al oeste de la "España islámica", y durante la época del siglo II hasta hoy, tiene una identidad y características distintas que llegó a la filosofías judías y cristianas. A pesar de las diferencias en la estructura general de la filosofía del mundo islámico y las escuelas gestadas, la peripatética, iluminativa y sabiduría trascendental, se puede hablar de una sola filosofía, porque hay un factor unificador que puede ocultar la diversificación de estas tendencias.

■ *Controversia nominativa, ¿filosofía islámica, filosofía griega o filosofía árabe?*

La cuestión de nominación, desde el punto de vista la filosofía es insignificante, ya que el filósofo trata de conocer la verdad y todos sus esfuerzos, no importa si la actividad es islámica, griega o árabe. La filosofía es, en cualquier caso, una búsqueda para descubrir la verdad y conocer sus asuntos, ya sea llamada de una u otra forma, ya sea nominada griega o persa, árabe o islámica. Esto no difiere en su grado, y en su nivel frente a la verdad. Pero, independientemente del punto de vista filosófico, los títulos y los nombres son importantes debido a su valor cultural, y son un identificador significativo de la cultura y civilización. Si la filosofía común en la sociedad islámica es la filosofía griega, y no la filosofía realmente islámica, muestra el apego cultural de la comunidad islámica a Grecia, y si esta filosofía es verdaderamente islámica, es por reflejar la riqueza, la independencia y la originalidad cultural que se gestó con la filosofía islámica. Sobre el nombre de la filosofía y de los filósofos musulmanes, se han expresado tres perspectivas diferentes: Filosofía griega, Filosofía árabe y Filosofía islámica. Continuamos estudiando las fortalezas y debilidades de estas perspectivas.

■ *La filosofía de los musulmanes es la filosofía griega*

Este criterio divide en varios grupos: los de los musulmanes ven en el islam sólo un rigor legalista y de aquellos que están en contra de la filosofía. En el primero lo forman quienes están preocupados por la protección de la religión y las creencias tradicionales del Islam, y no están de acuerdo con la introducción de la filosofía, que catalogan como únicamente griega, y el segundo grupo es el que considera a la filosofía como algo puramente occidental, y a los musulmanes como incapaces de entenderla. Desde Ibn Taymiyya hasta el Dr. Ali Samî al-Nashâr, consideran el lenguaje

de la filosofía islámica como una extensión inútil de la filosofía griega. El segundo es el que ve la filosofía como patrimonio único de occidente occidentales.

Por otro lado está la visión que proviene de buena parte de los orientistas y filósofos occidentales, los cuales poseen el criterio de que la filosofía islámica es una filosofía nada original y ecléctica. Su criterio es que la filosofía islámica no ha logrado ningún nuevo aporte en comparación con la filosofía griega.

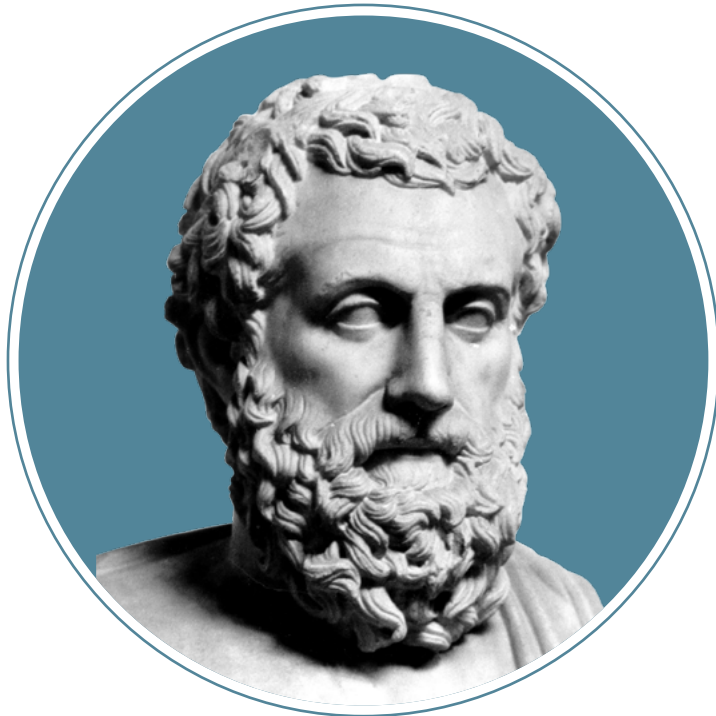
La respuesta a estas ideas es la siguiente:

Primero: La filosofía de los musulmanes está influenciada por la cultura y las enseñanzas del Islam, dicha filosofía dio aportes teóricos como los conceptos; unidad de la existencia, Existencia Necesaria, existencia contingente, la alianza entre lo sensible y lo inteligible, el movimiento substancial y muchas otras cuestiones que se consideran iniciativas filosóficas islámicas.

Segundo: Si los musulmanes sólo fueron comentadores de la filosofía griega y no tuvieron una iniciativa significativa, cuál sería entonces la razón por la que los filósofos medievales occidentales estudiaron la filosofía islámica, por qué los eruditos musulmanes se traducían uno tras otro al latín. Si los eruditos islámicos eran simplemente divulgadores de la ciencia griega, por qué los europeos no fueron directamente a las obras de los filósofos griegos, para qué necesitaron buscar en las obras en árabe o persa, por qué Alberto Magno y Tomás de Aquino investigaron y tomaron el conocimiento Aristóteles en los libros y obras de musulmanes.

En tercer lugar, el profesor Motahari hace una división de los tópicos en que la filosofía islámica se mantuvo fiel a su influencia y donde, por el contrario, dio un giro original con respecto a la filosofía griega:

● 1. Algunos problemas siguen siendo los mismos de cuando fueron traducidos, conservando su forma original, y no siendo sometidos a ninguna crítica ni alteración. Por ejemplo, la mayoría de los problemas lógicos, el tema de los diez principios, las causas, las divisiones de la ciencia, delimitación y división de los poderes del alma.



- 2. En otros temas los filósofos islámicos han completado sus fundamentos, siendo más sólidos y valiosos. De tal manera que los argumentos han cambiado el problema o han agregado otros argumentos, como por ejemplo el problema de la negativa de la secuencia , inmaterialidad del alma, la prueba obligatoria, monoteísmo, negativa a emitir un gran número de unidades, unidad racional y la singularidad de forma.
- 3. Los tópicos en que, aunque el título es el mismo que en el pasado, el contenido ha cambiado completamente, como la relación del movimiento con la causa, la relación de Dios con el mundo y el problema de la mera existencia necesaria.
- 4. Los tópicos cuyos conceptos son nuevos y sin precedentes, y que no se han planteado de ninguna manera antes de la era islámica, abordándose exclusivamente en el mundo islámico, tales como: la autenticidad de la existencia, la existencia de subjetividad, la unidad de la existencia, la negativa a la expropiación, algunos tipos de precedencia, diferentes tipos posibilidades, algunos tipos de unidad y pluralidad, movimiento transustancial, la visión del conocimiento en el descubrimiento detallado, la concepción del conocimiento, los casos itibarian y los casos externos y mentales de la verdad.

Convergencia de la visión de al-Fârâbî y la *Hikmat al-muta‘aliya* en Kamel Al Jashemi¹

Amílcar Aldama Cruz



La filosofía trascendental (*Hikmat al-muta‘aliya*) del filósofo Sadr al-Dîn Shîrazî, está permeada de un profundo estudio de la naturaleza humana y el conocimiento desde los postulados coránicos, que convergen en los terrenos de la epistemología, la ética, la ontología, la mística y la psicología. Desde esos postulados, pensadores islámicos contemporáneos como Kamel Al-Jashemi Bahreiní realizan una lectura filosófica que se entrelaza con las diferentes esferas del conocimiento. Este autor en particular realiza una hermenéutica precisa de Sadrâ en su texto "*Visiones sapienciales*" (*Rûa ma‘arîfiyat*) donde expone la

1. Conferencia impartida a los alumnos de la Maestría en "Ciencia de las religiones", del módulo de Pensamiento islámico, en el Instituto Superior de Ciencia de las Religiones (ISECRE). Junio, 2019, La Habana, Cuba.

En su capítulo cuatro, *al-Tâgît wa al-yamâjîr wa al-mûslih* (El tirano, las masas y el reformador), hace una valoración sobre el concepto de la ciudad ideal de Fârâbî, su lectura del texto "La República" de Platón, unido con la perspectiva *Hikmat al-muta'aliya*.

■ *Al-Fârâbî y su lectura de Platón*

Buscar las fuentes de la filosofía islámica es encontrar una de sus matrices en la Grecia Clásica. Muchos historiadores occidentales han planteado por ello que este saber filosófico no pasa de ser un híbrido comentario, devenido de la "lectura" o asimilación del pensamiento tanto del periodo clásico griego como de otras corrientes ideológicas del periodo que marca el declive helénico como el neoplatonismo, estoicismo, gnosticismo, maniqueísmo y hermetismo.¹ Es preciso valorar que la lectura que se realizó por parte de la pretérita civilización islámica del saber de Grecia, engendró una nueva conformación de la filosofía, de modo que respondía a los intereses y motivaciones

.....
1. Uno de los temas que confluyen en este debate es la dicotomía presente entre las cosmologías de los saberes griegos y la doctrina religiosa del Islam. Sobre este tema cabe citar al investigador cubano Dr. Jorge D. Chirino:

"En el corpus griego, constituido fundamentalmente por obras de Platón, Aristóteles y autores neoplatónicos, están ya dadas una teología, una cosmología, una antropología, etc. ¿Cómo conciliarlo con la teología islámica? Y este corpus, en ciertos aspectos no sólo "duplica" la religión y la sabiduría islámica, sino que se les opone y la contradice. Aristóteles, por ejemplo, enseña que el mundo es eterno, cuestión difícil de conciliar con una religión creacionista como la islámica. El Dios de los filósofos en nada se parece al del Corán, y los filósofos, en especial los neoplatónicos (Proclo y Jámblico particularmente), elaboran una teología cabalmente politeísta. Pero en sentido general este corpus está dominado por una integración neoplatónica fuertemente impregnada de religiosidad, cuyo cosmos se fundamenta en una estructura jerárquica del ser que comporta una distinción fundamental entre mundo inteligible y mundo sensible, división del mundo que implica una moral ascética, más cercana al modo platónico que al aristotélico. Del hecho de la constitución histórica de una doctrina bastante homogénea se sigue que el problema de la diversidad pierde importancia para el Islam, y que consecuentemente el corpus griego se impone por su nivel de elaboración conceptual: su "peso teórico" lo hace imposible de evadir."

"El esplendor de la inteligencia islámica: Averroes en los umbrales de la modernidad" (Editorial Félix Varela, La Habana, 2013,)

visión epistemológica y gnoseológica del islam.

Kamel Al-Jashemi nació en Bahreín y estudió en seminarios teológicos de Qom, Irán. Es un seguidor de la filosofía trascendental. *Rûa ma'arifîat* posee una mirada a diferentes tópicos de este campo, con el auxilio de diagramas, técnica mnemotécnica clásica en la enseñanza de 'irfân y filosofía en el islam, pero esta vez a tono con los métodos didácticos actuales. Dichos diagramas en formas de mapa coroplético, gráfico de anillos, gráfico ilustrativo y gráficos de sectores circulares ayudan a documentar los conceptos filosóficos, epistemológicos, psicológicos y sociales de los cuales el profesor Al-Jashemi discursa.

singulares a la circunstancialidad en que fue surgiendo, como lo fue el califato abasí en la Bagdad del año 750 d. C (132 H), en el cual ya fue visible una forma de proyección del conocimiento siguiendo un sistema racional, un análisis lógico y sobre todo una armonía con los fundamentos de la religión de un modo diferente a la desarrollada en el contexto helénico.

Epítomes de la asimilación del pensamiento griego y de su transformación a un nuevo sistema en el período clásico del Islam fueron tres falásifa : al- Kindî, Ibn Sînâ (Avicena) y al- Fârâbî.²

En este último como en los otros falásifa, se aprecia lo que el teórico norteamericano Harold Bloom define como un realizador de *lectura fuerte* en base a un antecesor (entiéndase como lectura fuerte al marco de influencia de una idea que genera otra tan fuerte como la predecesora), en este caso del filósofo Platón.³ Fârâbî al realizar la lectura fuerte de Platón (como también de Aristóteles y Plotino) y verse, tomándose el sentido bloomiano, "bajo la influencia" de conceptos que generaron un nuevo sistema o lectura, será del mismo modo influencia para los filósofos del Oriente y Occidente.⁴

Al respecto, el filósofo contemporáneo Mohamed Ábed Yabri comenta refiriéndose a al-Fârâbî: *"Nos encontramos ante una persona con raíces materiales y espirituales, con constantes e inclinaciones que, imbuidas de una cierta cultura, lee otra cultura diferente. Pues bien, es a esta operación lectora a la que debemos prestar toda nuestra atención. Porque aquí el sujeto lector no es Alfarabi en tanto que individuo concreto conocedor del abecedario y perfectamente capaz de comprender. El sujeto lector es la civilización es la civilización árabo-islámica en todas sus dimensiones (espiritual, intelectual, política, social e histórica) representada en la persona del filósofo Alfarabi. Dicho de otro modo, nos encontramos ante una lectura ára-*

2. Abû Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Auzalagha ibn Tarjân, conocido como al- Fârâbî (nació en 260 d.H – 874 d.C. y murió en 338 d. H– 950 d. C). Es llamado el Segundo Maestro o al-mu'allim al-zâni (Aristóteles es el "Primer Maestro"). Nació en Transoxiana en la ciudad de Farab de ahí su nombre. La mayoría de los historiadores le da la nacionalidad turca pues fue nieto de un turco pagano. Pero el historiador Ibn Abi Usaibé a afirma en su libro "Tabaqat Al-Atibbae"(Las generaciones de médicos) que el padre de al- Fârâbî era de origen persa, se casó con una turca y logró altos cargos en el ejército turco. Al- Fârâbî se crió en una familia acomodada con orígenes jerifes. Desde niño aprendió el Corán y fitq. Se dice que quedó a cargo en su juventud de una gran biblioteca donde leyó uno por uno todos los textos de filosofía, matemáticas, astronomía, gnósis, jurisprudencia y ciencias del hadiz, que luego enseñaría. Al los cuarenta años viajó a Bagdad donde estudió lógica con los sabios cristianos ibn Yuhanna ibn Haylan (m. 910) y Abu Bishr Matta (m. 940) éste uno de los grandes traductores de Aristóteles del griego al árabe. En una ocasión Abu Bishr Matta preguntó a su discípulo cómo era su árabe, al- Fârâbî le contestó que podía leer y escribir pero que no era muy versado en el nahu o gramática. Abu Bishr entonces lo llevó a que recibiera clases del más famoso profesor de gramática árabe de su tiempo el lexicógrafo Ibn al-Sarraj. Al considerar el gobierno de Bagdad como corrupto partió a Siria y entró a servicio del emir de Damasco Saif Ad-Daula. Escribió toda sus libros en árabe y dejó una obra de un valor considerable para todos los pensadores posteriores. Eclipsó a Kindî e influenció a Ibn Sîna. Entre sus obras pueden citarse a "Comentarios", "Al Multaqat li Aflâtûn" (Extractos de Platón) y Musiqi al-Kabir (الموسيقى الكبير - El gran libro de la música).

3. "Cuando leemos seriamente, leemos como vivimos, en la misma alternancia precaria entre el concepto de que escogemos lo que leemos y el concepto de que nos la ha escogido la tradición o los demás. (...) La lectura es por lo tanto, una mala interpretación– o una mala lectura– así como la escritura una falsificación. (...) Una lectura fuerte puede definirse como la que produce de por sí otras lecturas" La Cábala y la Crítica. Harold Bloom. Edit. Monte Ávila. 1992

4. Su texto "Risalat fi fadilatul 'ulum" (Tratado sobre el ideal de las ciencias) se tradujo al latín y se le utilizó mucho en la Europa Medieval. Sin duda al- Fârâbî ejerció gran influencia en el escolasticismo. En cuanto al Oriente su legado recayó en varios filósofos mashaies o peripatéticos como Ibn Sînâ,Râzî (Rhazes) y Ibn Rushd por solo mencionar estos.

bo-islámica de la filosofía griega que tuvo lugar en unas coordenadas espacio-temporales concretas: Bagdad y Damasco – quizá también en Egipto – en las últimas décadas del siglo III y primeras del siglo IV de la hégira (siglos IX y X). La delimitación del tiempo y el espacio de la lectura, del modo cultural en que cuajó, resalta de enorme trascendencia, ya que estos datos son los que definen el acto lector, sus motivaciones y objetivos y el modo en que se produce. Son ellos los que rigen la lectura, los que conducen al lector a conceder importancia a unos aspectos del texto y a restársela a otros; a subrayar unos y silenciar otros.”⁵

En este periodo muchos de los textos griegos fueron llevados al idioma siríaco y al árabe, y buena parte de estas traducciones fueron hechas por la escuela del nestoriano Hunain Ibn Ishhaq (Ioanitus) de Bagdad, lo cual fue un vital proceso de asimilación o lecturas de la filosofía griega por los pensadores islámicos. Su escuela llevó a cabo la traducción de “La República” de Platón, del griego al siríaco y luego -de este- al árabe y al persa, aunque algunas fuentes acreditan que los reyes sasánidas de Persia, en particular Cosroe I, 531– 578 a. C., conocían las obras de Platón traducidas al persa pahlaví. Estas traducciones fueron comentadas por los traductores y filósofos islámicos, muy particularmen-

te los textos de Aristóteles y Platón⁶ y luego fueron estos comentarios los que se llevaron del árabe y del persa al latín (pasando por el castellano antiguo como puente), sin mencionar la gran cantidad de textos apócrifos llevados al árabe, como lo fueron algunos seudopoemas ontológicos de Empédocles que inspiraron en gran medida el movimiento sufí de Ibn Masarra en Al Andaluz, que luego fueron traducidos a lenguas europeas. Dicho ejercicio hermenéutico de los pensadores islámicos poseían una originalidad que revasaba la mera asimilación pasiva del pensamiento griego.

Bajo este flujo y reflujo de traducciones los pensadores musulmanes, que tuvieron la intención de limitar los territorios de la estricta filosofía y del *kalam* o teología islámica, fueron llevados a la lectura hermenéutica de la “República” de Platón. Existía en ellos un interés profundo por el análisis de la realidad social debido al sentido de Umma o Comunidad Islámica, a la creciente imperfección de los sistemas sociales nacidos de la expansión del islam, a la lectura (y fuerte lectura) del pensamiento griego y a la conveniencia ética de una utopía necesaria. En los tiempos de al-Fârâbî, la Umma es una utopía, la unidad del imperio islámico una entelequia y el gobierno concreto está en manos de los cortesa-

6. Al-Fârâbî hablaba que los comentaristas contribuyeron a entender mejor a los filósofos griegos, y menciona a comentaristas como Amonio, Temisto y Porfirio como los que más luz dieron para conocer el saber antiguo.

nos, mientras los califas juegan al mecenazgo, sin contar la autonomía de regiones como Al Andaluz e Ifriqiyah (Túnez) y las luchas de los movimientos shiitas. La sociedad de los Abbásidas era la representación de cuanto vicio y lacra se podía relatar. Fue así como existió en al-Fârâbî (como lo fue en Ibn Sînâ e Ibn Tufayl) una inclinación a prolongar y desarrollar la utopía social platónica.

Para Platón la república (Πολιτεία - *politeia*) era la construcción de una ciudad perfecta, donde no hay un conjunto de individuos sino una forma de unidad real, un organismo espiritual, su estructura y la del hombre es una analogía al verdadero hombre en grande y una auténtica *politeia* en un menor grado.

Entre varios aspectos, la ciudad platónica se caracteriza por tener como legislador al Filósofo, él será el responsable de gobernar a partir del dominio del ser y del bien. Los reyes-filósofos representan la ciencia contemplativa, su control propio lo constituye la razón (*nous -vous*) y el pensamiento discursivo (*dianoia*) con el análisis y la síntesis.

En al-Fârâbî se gesta una interpretación singular impregnada de la lectura del sabio griego, donde sus concepciones de profecía, política y organización del estado se vierten en la teoría de la Ciudad Virtuosa. La obra que ayuda a describir este tópico es “La ciudad Ideal” (*Al-Madinah al-fâdzilah* - المدينة الفاضلة), aunque la desarrolle igualmente en el texto “Libro

5. Mohamed Ábed Yabri, “El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenaldún. Lecturas contemporáneas”, pp. 81-82, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

de la política”⁷ y de forma más densa en el “Libro de la religión”.⁸ Éstas pueden ser el resultado no sólo de su lectura de Platón, sino también de sus vivencias bajo el califato abbasi de Bagdad, el cual veía como una forma de estado corrupto, alejado de la forma ideal de la Umma.

“La ciudad Ideal” se estructura en tres tópicos de análisis :

1. Los atributos de Dios
2. La emanación de los seres a partir del Ser Primero
3. El hombre⁹

En el primer tema se aprecia una lectura fuerte de la “Metafísica” de Aristóteles, ya que desarrolla, bajo términos *mashaies* o peripatéticos, una explicación sobre el Ser Primero (*mawūyūd al-lūal- الأول الموجد*), la causa primera (*sabab al-lūal-السبب الأول*), el ser (*al-wuḡūd- الوجود*), el no ser (*العدم- adam*) y la sustancia (*yūhar-الجواهر*), siguiendo una estructura aristotélica.¹⁰ El segundo tema tiene un marcado

7. “Libro de la política”. Traducción R. Ramón Guerrero en Al-Fârâbî: “Obras filosófico-políticas”. Editorial Trotta, Madrid, 2009.

8. *Kitâb al-Milla wa-nusûs ujrâ* (Libro de la religión y otros textos). Edición de Muhsin Mahdi. Beirut, 1967.

9. “Para al-Farabi el hombre está compuesto de dos principios: la materia, que corresponde al cuerpo, y la forma, que es el alma. Como podemos observar, esto es de clara inspiración aristotélica. El cuerpo está compuesto de partes, limitado por el espacio, siendo mensurable y divisible. El alma, sin embargo, está libre de toda cualidad corporal, siendo el producto del último intelecto separado del mundo suprasensible, el intelecto agente. El alma es, según el principio aristotélico del hilemorfismo, la forma sustancial del cuerpo. Para al-Fârâbî el alma es el principio de la vida en el hombre, por medio de la cual piensa, siente y quiere, y por la que su cuerpo está animado. El alma opera en el cuerpo a través de unas facultades, a las que pertenece “la capacidad de alimentarse, la de crecer y la de engendrar” , potencias que el hombre comparte con el resto de los seres vivos, pero diferenciándose de éstos en el sentido de que el hombre posee el grado más elevado del alma. Este grado es el alma racional que dirige las funciones aprehensivas. Entre las potencias que están unidas al cuerpo formando parte de él “están ciertas facultades externas y los sentidos internos: la imaginación, la estimativa, la memoria y la cogitativa. Hay además la potencia locomotiva, la concupiscible, la irascible y las potencias que ejecutan los movimientos de los miembros.” Rafael Ramón Guerrero, “La concepción del hombre en al-Fârâbî, Universidad de Granada, Granada, 1974.

10. Ver el capítulo I, Sobre el ser primero (القول في الموجد الأول)

“El Ser Primero (*mawūyūd al-lūal*) es la causa primera (*sabab al-lūal*) a la que deben su entidad todos los demás seres. El está libre de toda especie de imperfección, mientras que todos los demás seres no pueden carecer de algo que envuelva algún modo de imperfección, sea ella una sola, o sean más de una. Si, pues, el Ser Primero está inmune de cualquier modo de imperfección, su ser (*al-wuḡūd*) es más excelente y más antiguo que otro ser cualquiera y aun es absurdo que pueda haber ser más excelente y antiguo que el suyo. Entre los modos perfectos de ser, El está en el más alto de los modos; y entre los grados perfectos de existir, está en el supremo de los grados. Por eso mismo es absurdo que en su entidad y substancia vaya entremezclada o implícita alguna privación o potencialidad. La privación y contrariedad se hallan tan solo en lo que cae debajo de la esfera de la luna (*falak al-qamar*). La privación es el no ser de algo cuya propiedad es ser. Repugna, pues que de algún modo tenga existencia (*wuḡūd*) en potencia que de algún modo tenga posibilidad de no existir. De aquí que necesariamente es eterno y de existencia permanente en sí misma y por sí misma, sin que para ser eterno necesite otra cosa que le alargue la permanencia; al contrario, en sí mismo tiene suficiencia (completa) para perseverar y dar continuidad a su existencia. Imposible que haya ser como el ser que El tiene. Ni en tal grado de entidad puede darse otro ser, ni puede darse otra entidad que supere o pueda completar la suya. El es el único ser que absolutamente no puede tener causa: ni eficiente (*bihi = cuius*), ni material o formal (*‘anhu = ex quibus*), ni final (*lahu = ratione cuius*). No es, pues, materia ni de subsistencia en materia, ni puede absolutamente estar en algo como en sujeto suyo. Al contrario, su entidad está inmune de toda materia y de todo sujeto. Tampoco tiene forma, porque la forma no puede existir más que en la materia, y si tuviese forma, ya su esencia constaría de materia y forma, y si así fuese, subsistiría con dependencia de las dos partes de que constaba y su ser tendría necesariamente causa, ya que cada una de las partes sería causa de la existencia del todo. Pero ya dimos por supuesto que El es la causa primera. Su ser no es tampoco por razón de algún motivo o finalidad, de modo que ese su ser se dé tan sólo en la realidad para llevar a cabo aquella finalidad o intención. Si así fuese, eso en cierto modo sería causa de su existencia y ya no sería causa primera. Tampoco proviene su entidad de otra cosa más antigua que El, como que entonces provendría de algo inferior a sí mismo.”

Abu Nasr Al-Farabi, La ciudad ideal, Editorial Tecnos, Madrid, 1995.

sabor neoplatónico¹¹, y el tercer asunto va hacia una mirada antropológica¹² en el sentido de ubicarse en el campo del ser humano en su relación social y ética. Es en este capítulo donde late la doctrina platónica y la lectura fuerte de la "República". Si como dice el helenista Werner Jaeger, la "República" es sólo un pretexto para exponer la epistemología y ontología propias de Platón, *al-Madinah al-fâdzilah* sería el pretexto de al-Fârâbî para plantear sus ideas epistemológicas y ontológicas desde una visión coránica. En la *madinah al-fâdzilah* la figura del Imâm o líder se describe como el Rey Filósofo de Platón. Se dan los términos de Imâm,

11. A la lectura fuerte de Platón se llevó en el contexto islámico, gracias a las traducciones de la escuela de Hunain, incorporó la lectura textos del neoplatonismo. Filósofos como Plotino, Proclo y Porfirius (Firfirius en árabe tan leído en lógica) fueron influyentes en la conformación metafísica y mística en la filosofía islámica. Al-Fârâbî utiliza las teorías de las emanaciones (*şudûr* - مسور جميع الموجودات عنه) de Plotino. Así lo demuestra el capítulo VII "De cómo todos los seres provienen (*şudûr* - مسور) del ser primero":

"Del Ser Primero procede todo otro ser. Puesto, pues, que el Ser Primero tiene la existencia que le es propia, necesariamente se sigue que de El provienen todos los demás seres cuya existencia no depende de la voluntad y libre arbitrio del hombre y cada uno procede según su modo de ser: unos nos son percibidos por los sentidos, otros son conocidos mediante una demostración apodíctica. La entidad de lo que proviene de El, es a modo de emanación (*fayḍ*) (o expansión) de su propia entidad que da origen a otros seres, de manera que la entidad de otros seres según va emanando de la entidad del Ser Primero quede subsistente. Según esto, la entidad de lo que de El proviene, no es en modo alguno causa (final) que El tenga, ni ése es el fin que la entidad primera tiene, como, por el contrario la entidad del hijo en cuanto hijo es el fin que tiene la entidad de los padres en tanto padres, esto es, sin que la entidad de lo que de El proviene [...]". Abu Nasr Al-Farabi, "La ciudad ideal", Editorial Tecnos, Madrid, 1995

12. A decir del orientalista español, y profundo investigador y traductor de al-Fârâbî, el Dr. Rafael Ramón Guerrero : " Si Aristóteles está presente en toda su concepción del intelecto, Platón lo está en la teoría acerca del Estado Ideal. El neoplatonismo se deja ver claramente en la emanación de los seres a partir del Primer Ser, el Uno. La influencia de la doctrina nos queda patente, como ya hemos indicado, en su teoría de la imaginación. Hemos de decir que, a partir de aquí, la imaginación cobrará un aspecto nuevo en toda la filosofía posterior, principalmente en aquella que no sigue paso a paso a Aristóteles." Rafael Ramón Guerrero, "La concepción del hombre en al-Fârâbî", Universidad de Granada, Granada, 1974.

dador de leyes, filósofo, restaurador y reformador, este último (*al-mûslîh*) es el que toma Al-Jashemi. Pero a diferencia del absolutismo del Filósofo Legislador de Platón, al-Fârâbî plantea que el gobernante debía poseer doce virtudes, si no tuviese una de ellas necesitaría una persona que la poseyera, siendo que podrían gobernar doce personas investidas, cada una con una de las virtudes, algo que se asemeja a un gobierno parlamentario. El Imâm debe conocer bien la ciencia de los inteligibles, pero debe educar a las masas con métodos persuasivos e imaginativos. Al-Fârâbî partía de una tesis sobre la libertad que respondía a una proyección teocéntrica (en comparación al antropocentrismo griego) ya que en un cosmos tan armónicamente concebido de estructuras casualmente físicas existen difíciles inconvenientes a la hora de determinar el ámbito de la voluntad humana y el sentido de la libertad personal. El hombre puede escoger libremente, pero sólo dentro de lo que es posible. Lo imposible es capaz de ser apetecido y deseado, pero no puede ser escogido y querido. Por ello, al-Fârâbî plantea que es necesario que la inteligencia humana (العقل - 'aql) ilumine la realidad, sólo tras este acto intelectual puede tener lugar la adecuada elección. La autoridad se debe levantar sobre los pilares del saber y el poder en consonancia con los fundamentos de la revelación. El Intelecto será el patrón que rige tanto la *Ciudad Perfecta* como la *Ciudad Ideal* de al-Fârâbî.

■ El tirano, las masas y el reformador-restaurador. La lectura de al-Jashemi del esquema farabiano

La sociedad humana, bajo la óptica farabiana de al-Jashemi, se constituye bajo el rol de tres figuras: el tirano (*taguiyah* - الطاغية), el reformador o restaurador (*muslih* - المصلح) y las masas (*yamâjir* - الجماهير , que es el plural de *yumjur* - الجمهور - masa). El tirano es la fuerza (*quvat* - قوة) destructiva de la sociedad, en cambio el

reformador es la fuerza constructiva de la sociedad. Según su análisis de la sociedad ideal el conocimiento es el eje fundamental de constitución social, puesto que el intelecto es el que da forma al cuerpo social logrando un estado sapiencial, lo cual es la misma aspiración de Platón.

El tirano en el esquema de un mundo ideal, empieza a quitarle partes a la sociedad que privilegian lo sapiencial en ese mundo. Su acción hace de las masas un cuerpo en descomposición, un mundo oscuro. El tirano es la fuerza destructiva de lo cognitivo en la sociedad, y esto es válido para cualquier sistema político que destruya la unidad y la búsqueda del conocimiento de las masas. Al-Fârâbî en el capítulo XXIX de "La ciudad ideal" habla de los estados opuestos a la *madînat al-fâdzilah* (القول في مضادات المدينة), los estados liderados por el tirano, siendo estos:

El Estado ignorante (al-*madînat al-yâhilat* - المدينة الجاهلة)

El Estado corrompido (al-*madînat al-fâsiqat* - المدينة الفاسقة)

El Estado versátil o alterado (al-*madînat al-mubaddalat* - المدينة المبدلة)

El Estado extraviado (al-*madînat al-dzâl-lat* - المدينة الضالة)

El primer estado descrito por al-Fârâbî o sea el estado ignorante, es aquel cuyo gobernante y habitantes no conocen la felicidad verdadera¹³, y al decir de al-Fârâbî ni les viene a la mente dirigirse a ella – la felicidad – ni de ella se cuidan, ni tienen fe alguna en ella. De los bienes conocen tan sólo algunos que por su apariencia, sostenidos por los bienes, que se han de estimar con fin de vida: la salud corporal, las riquezas, el sabor de los placeres, el seguir libremente sus pasiones, los honores, y las grandezas.

Los estados ignorantes para al-Fârâbî se dividen en varias clases:

El estado de lo preciso en lo indispensable (al-*madînat al-durûriya* - الضرورية) que es mencionado anteriormente por Platón en la "República" (De rep. 11, 369. D). Este estado se limita a los placeres primarios del cuerpo, como el comer, beber, y las relaciones sexuales.

El estado del intercambio (al-*madînat al-baddâla*-البَدَّالَة), que para Platón sería las oligarquías y las plutocracias griegas. Este estado es aquel donde sus habitantes procuran ayudarse en la adquisición de riquezas y de lo superfluo, sin utilizar las riquezas obtenidas en otro fin que no sea el placer primario.

El estado vil y despreciable (*madînat al-khassat*-المدينة الخسَّة والسقوط) que para Platón es una de las formas de democracia. Este estado busca sólo los placeres de los sentidos, de la imaginativa, los deleites, es lo que sería una sociedad hedonista por excelencia.

a)El estado de los honores (*madînat al-karâma*-المدينة الكرامة) es tipificada por Platón con la timocracia. Los líderes y habitantes de este estado sólo buscan los honores, el alago y la estimación sobre los demás.

b)El estado del poder (*madînat al-tagallub*-المدينة التَّعَلُّب) podría tipificar el estado tiránico para el filósofo griego. Este estado persigue sojuzgar a los demás y busca el placer de la dominancia.

.....
13. "La felicidad es el bien absoluto. Todo lo que es útil para alcanzar y obtener la felicidad, es igualmente un bien, aunque no por sí mismo sino por razón de su utilidad para la felicidad; y todo lo que aparta de la felicidad de cualquier manera es un mal absoluto. El bien que es útil para alcanzar la felicidad es algo que puede existir por naturaleza o por voluntad; el mal que aparta de la felicidad es algo que puede existir por naturaleza o por voluntad. De ello, lo que es por naturaleza solamente lo dan los cuerpos celestes, pero no por su intención de auxiliar al intelecto agente en su objetivo ni por su intención de oponerse a él; pues, cuando los cuerpos celestes dan algo útil al objetivo del intelecto agente, no se debe a que quieran auxiliarlo en eso, ni cuando las cosas naturales se oponen a su objetivo se debe a que los cuerpos celestes quieran oponerse al intelecto agente en eso; al contrario, pertenece a la substancia de los cuerpos celestes dar todo lo que se debe recibir en la naturaleza de la materia, sin preocuparse por lo que sea útil ni perjudicial para el objetivo del intelecto agente. Por eso, no es imposible que en el conjunto de lo que se realiza desde los cuerpos celestes para el objetivo del intelecto agente haya unas veces cosas apropiadas y otras veces cosas contrarias." Abû Nasr al-Fârâbî, "Obras filosóficas y políticas". Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Editorial Trotta, Madrid, 2009.

c) El estado general o de los muchos (madīnat al-yamâ'īyya- جماعية) que sería la sociedad demagógica griega. Esta sociedad procura que sus habitantes estén libres de todo, busca una falsa libertad amparadas en una también falsa igualdad social.

En todos estos estados el tirano gobierna para conseguir el logro de sus pasiones e inclinaciones.

El segundo estado descrito por al-Fârâbî es el estado inmoral o corrompido, en ellos se proclama los ideales de un estado perfecto, pero sus acciones son similares al de los estados ignorantes, hay una corrupción de los valores que aspira la sociedad ideal.

El tercer tipo de gobierno es el estado alterado o versátil donde se siguen los derroteros de las sociedades ideales antiguas, pero se alteran sus costumbres por los hábitos deformados de esta sociedad.

El cuarto y último estado es el extraviado, que admite la felicidad después de la vida pero tienen falsas opiniones con respecto a la Verdad, los segundos seres y el Entendimiento Agente. Sus tiranos se imaginan inspirados y para persuadir a las masas usan sofisterías y fraudes con este fin.

El tirano de todos estos estados opuestos son contrarios al reformador del Estado Modelo. Al-Jashemi plantea que el reformador (el "modelador de almas" para Platón), hace la operación inversa, por eso la reforma comienza después de la tiranía, construyendo así el cuerpo de la sociedad. A esta interacción que ejercen el tirano y el reformador en el estado se le define como la descomposición (tafkîk- التفكيك) y composición (tarkîb- التركيب) de la sociedad.

Para el filósofo bahreiní la misma dinámica de composición y descomposición se da en el nivel del conocimiento de hombre como individualidad. Existen cuatro formas en que se tipifica esta relación de composición y descomposición del ser humano y su epistemología¹⁴.

1. Cuando una persona (o cultura o rama de pensamiento) posee un contenido bien graduado, donde el orden de intelecto, corazón y sentidos¹⁵ se da en esa

14. El problema epistemológico del hombre o de la cultura es que tiene dicotomías entre el método y el contenido. El contenido refiere a una verdadera sapiencia en el individuo que tiene que usar las tres herramientas fenomenológicas, esto se opera en la personalidad. El método, por su parte, refiere a la adquisición de una perfección en el orden, lo cual se plantea desde el área del conocimiento. El no tener una relación armónica de método y contenido deriva en la descomposición o tafkîk (التفكيك).

15. Desde el punto de vista de la filosofía sadriana, partiendo de la hermenéutica de al-Jashemi, la Creación se origina desde el Ser Necesario como un descenso existencial, donde toda la potencia creadora está en Ser Necesario y la hace descender en forma de arco qaûs nuzzûl (الترؤل قوس) o arco descendente (النزول قوس). La tarea del ser humano es regresar en un arco ascendente qaûs sa'âûd (قوس الصعود) hacia su origen. La existencia desciende en círculos, en distintas dimensiones y cada una son esferas de la realidad. En este descenso existencial hay un debilitamiento del ser, ya que se va des-categorizando lo que deriva en la existencia de varios mundos. (Para el filósofo el Ser es ser trascendente, para el místico el Ser es ser trascendente e inmanente)

Estos mundos en descenso reflejan la realidad existencial general y se estructuran en cuanto a su división en tres mundos o existencias (منظومة الـاثر والوجودية للثلاث):

- El mundo del intelecto, al 'alam al 'aqli (العالم العقلي)
- El mundo intermedio, al 'alam al mizali (العالم الميزالي)
- El mundo de los sentidos, al 'alam al jessi (العالم الحسي)

Esta gradualidad de mundos se da en un orden para que se pueda percibir estas tres partes de la existencia y se debe aspirar el mundo de los sentidos o material con los sentidos del hombre (dimensión sensible), el mundo intermedio o de las imágenes se percibe con el corazón (dimensión de los sentimientos) y el mundo intelectual se constata con la razón (dimensión cognitiva). Estos tres tipos de mundo son herramientas fenomenológicas, que unidos a estos tres tipos de percepción de la realidad conllevan al Conocimiento Intelectual, el Conocimiento de la Imagen y al Conocimiento de los Sentidos, los cuales tienen que darse en una forma armónica y completa, la cual es llamada composición o tarkîb (التركيب)

El ser humano perfecto, epistemológicamente, se debe componer de estas tres herramientas, estas tres percepciones y estos tres resultados epistemológicos o del conocimiento. Desde este punto de vista la misión del ser humano, que quiere llegar al conocimiento, es la de componer la sabiduría, o sea, lograr todas las partes del saber y organizarlas correctamente.

De este modo si el ser humano argumenta que le es suficiente el intelecto y prescinde del corazón (la dimensión de los sentimientos) y lo sensible estaría incompleto. Se cumpliría el aforismo de la filosofía griega: "El que le falta un sentido le falta el conocimiento".

Los límites de las percepciones son inconexos, con los sentidos no se puede conocer el mundo de las imágenes, ni con el intelecto se puede conocer el mundo sensorial y con el corazón no se puede conocer los conceptos abstractos.



jerarquía, dando paso a una personalidad completa, por otro lado cuando el método se componga en conocimiento intelectual, conocimiento del corazón y conocimiento de los sentidos, graduados en ese orden de jerarquía, dará paso a un conocimiento perfecto. Debe existir una equivalencia o simetría entre contenido y método en sus respectivas escalas valóricas, donde intelecto y conocimiento intelectual, corazón y conocimiento del corazón y sentidos y conocimientos de los sentidos se interrelacionen para potenciar una completitud de la sabiduría una sanidad del método y correctitud del contenido. Esta es la operación sapiencial por excelencia por bridada por una composición o tarkīb (التركيب) deriva en el hombre perfecto o forma completa al-sûrat al kâmilat (الصورة الكاملة).

2. Cuando una persona en su contenido solamente potencia el corazón y los sentidos, y en su método sólo se aplica el conocimiento del corazón y el conocimiento de los sentidos, aunque exista una equivalencia entre los elementos del contenido y del método, no posee ni el intelecto ni el conocimiento intelectual, lo cual da como resultado una forma defectuosa o al-sûrat al

nâqisat (الصورة الناقصة), o sea una personalidad irracional carente de pensamiento. En el aspecto de la personalidad deriva en el enfermo mental, el necio o el fanático y en el aspecto cognitivo refleja un defecto de conocimiento.

3. Cuando una persona en su contenido presenta un desorden en la jerarquía en dos de sus partes del siguiente orden: corazón, intelecto, sentidos (se subvierte el orden del primero y el segundo). En el método por su parte existe una subversión del orden de los conocimientos en la siguiente forma: conocimiento de los sentidos, conocimiento intelectual y conocimiento del corazón (los conocimientos se encuentran en total desorden ya que el tercer conocimiento esta de primero, el segundo de tercero y el primero de segundo). De este modo en la relación del contenido y el método bajo ese desorden se entrelazan en corazón con conocimiento de los sentidos, intelecto con conocimiento del intelecto y sentidos con conocimiento del corazón. El intelecto y la ciencia del intelecto, a diferencia de la forma defectuosa, aparecen en esta relación de contenido y método, pero no en el lugar cimero sino en segundo lugar. Una personalidad donde rijan el corazón por encima del intelecto dará paso a una persona dominada por la pasión y el temperamento. Un conocimiento donde el saber de los sentidos este por encima del conocimiento del intelecto

y del conocimiento del corazón dará con un craso error metodológico, donde prima lo sensitivo como fuente final de conocimiento.

Y si la relación de contenido-método se basa en que el corazón y el conocimiento de los sentidos se colocan asimétricamente por encima del intelecto y el conocimiento del intelecto y éstos son seguidos por la asimetría de sentidos y conocimiento del corazón, se dará entonces el resultado de una forma errónea al-sûrat jâtart (الصورة الخاطئة). Están presente todas las partes pero su interrelación es errónea. Esta personalidad es tipificada en el Sagrado Corán como la que: "Tiene ojos pero es ciego, tiene oídos y no escucha y tiene corazón y no siente."¹⁶

4. Cuando en función de contenido se da la escala difusa o distante de intelecto, sentidos y corazón, y por el método, caóticamente se da en conocimiento de los sentidos, conocimiento del intelecto y conocimiento del corazón, lográndose una relación dispersa contenido-método de intelecto con conocimiento de los sentidos, sentidos con conocimiento del intelecto y corazón con conocimiento del corazón, se obtiene tres seres diferentes sin método ni contenido. Esta sería la forma descompuesta (الصورة المفقكة). Esta sería la postura más débil en un ser humano, cultura o rama de pensamiento.

Volviendo al esquema social, Al-Jashemi plantea que las masas pueden ser en sí la fuerza de atracción del tirano, y de repudio al reformador, o la fuerza de repudio del tirano y de atracción del reformador. Ellas son las que aceptan o no la construcción o desconstrucción. Las masas son decisivas en esta elección por lo que no poseen un rol pasivo como a veces se entiende por algunas sociologías. En la descripción de los estados opuestos al estado ideal se aprecia que tanto el tirano como las masas, son responsables de un estado ignorante, inmoral, alterado y extraviado.

En la teoría coránica es la gente la responsable de su guía: "...hicimos descender con ellos la Escritura y la Balanza para que los humanos establezcan la justicia"

(وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)

wa-'anzalnā ma'ahumu l-kitāba wa-l-mīzāna li-yaqūma n-nāsu bi-l-qisti)¹⁷. El hombre debe levantarse como individuo y las masas que son la suma de todos los individuos, son responsables de que se haga justicia, ya que es una verdad profética el que "todos son responsables." Si el tirano descompone la sociedad, son las masas quienes tienen parte de reponsabilidad en esto.

Es por ello que se realiza un mecanismo en el ejercicio político donde interactua la descomposición y composición, la atracción y el repudio, en la relación mutua entre tirano y las masas, y la relación mutua entre el restaurador y el pueblo.

16. En su discusión sobre el alma en al-Asfār, Mullā Sadrā se refiere a los factores que obstruyen la adquisición de realidades metafísicas y las divide en cinco grupos, siendo el primer grupo natural y el resto accidental:

1. La imperfección de la sustancia de la esencia del perceptor antes de que se haga más fuerte. En este sentido, podemos referirnos al alma de un niño (o uno que todavía no está cognitivamente bien desarrollado) como ejemplo.

2. La maldad del alma y la oscuridad de lo más íntimo. Esta impureza resulta del mammonismo y de tener un alma pecadora. Cuanto más profunda sea la oscuridad, más impedirá la adquisición del conocimiento divino, ya que todos y cada uno de los actos del hombre dejan un efecto en la esencia del alma. Entonces, cada caso de involucrarse en actos de animales es como una mancha negra que se forma en el espejo, y la acumulación de tales manchas negras esconde al alma de la radiación de las Luces Divinas.

3. Alejarse del objetivo deseado. Debe enfatizarse que, aunque las personas piadosas y obedientes poseen almas puras, no significa necesariamente que hayan dominado el conocimiento divino. Esto se debe a que algunos de ellos no están después de adquirir tal conocimiento y han caminado en el camino que conduce al Reino de Dios. En otras palabras, no han deliberado sobre las enseñanzas divinas y los versos para adquirir conocimiento.

4. Seguir las creencias comunes que se han desarrollado desde la infancia como una cuestión de imitación y optimismo. Tales creencias se interponen entre el hombre y la realidad de la Verdad y, como resultado, le impiden percibir las realidades que están en contra de sus creencias imitativas.

5. Desatención de los principios y métodos de adquisición de los tipos de conocimiento intelectual. No es el caso que cualquier buscador de conocimiento pueda obtener su objetivo en cualquier forma que siga. Más bien, la adquisición de conocimientos solo es posible a la luz de la actividad mental, es decir, recordando los conocimientos adquiridos previamente y aprendiendo los requisitos previos necesarios de acuerdo con su objetivo. Por lo tanto, permanecer inconsciente de los principios del conocimiento y la calidad de ordenar los preliminares proporcionales al descubrimiento de lo desconocido impide la adquisición del conocimiento de realidades abstractas racionales. Después de enumerar los obstáculos anteriores, Mullā Sadrā continúa de esta manera:

"Cuando estos velos y obstáculos se retiren del corazón del hombre o de su alma racional, el Rostro de Dios y Su Reino (el interior del mundo sensible y los secretos ocultos a los sentidos) y la realidad de la existencia aparecerán ante sus ojos exactamente como lo hacen, son." [Mullā Sadrā, al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-asfār al-'aqliyyāt al-arba'ah, 4ª edición, Beirut, Dar al-ihyā al-tarath al-arabi, 1998].

17. Sagrado Corán, sura al-Hadīd, aleya 25.

Esto tiene como significado, según desde el punto de vista de al-Jashemi, que tanto el restaurador como el tirano están atrayendo siempre de formas contrarias a las masas. Una a la composición y otra a la descomposición. El tirano hace un intento por llevar a la sociedad al ocaso, a partir de la atracción y el repudio de ese mismo pueblo. El tirano empuja a las masas hacia un porvenir de decadencia, atraso, crisis política y espiritual, y a través de sus objetos de seducción recluta a muchos de los enfermos del alma (placer, dinero, discurso, honor, poder, etc.), los interesados y los que anteponen una buena vida a un buen ser.

Del otro lado está el restaurador como una fuerza o poder que lleva a la sociedad hacia lo alto y ejercita su rol a través del levantamiento, y el estímulo de las masas hacia un cambio de realidad mucho mejor en lo espiritual. El restaurador constantemente realiza esfuerzos positivos, en cambio el tirano va a la desconstrucción de la sociedad y a la destrucción de sus recursos, quitándole toda la apariencia de vida.

Entre la acción del tirano y el rol del restaurador no se debe olvidar el rol de las masas. Las masas no son recipientes pasivos sino que poseen al igual que el restaurador y el tirano, la fuerza atractiva y repulsiva.

Lo que le da a las masas el poder de repudiar al tirano y atraer al restaurador, es su conciencia de la naturaleza del rol de descomposición del tirano y su poder para detenerlo y transgredir sus peligros. Y por otro lado dar respuesta positiva al restaurador. Esto es una praxis por la cual sólo se puede arribar por medio del intelecto. Es decir lo que posibilita que el pueblo atraiga al tirano y desconozca al restaurador es su ignorancia (o confusión en la conciencia), negación y no independencia del tirano y la transformación del que sigue ciegamente al tirano, lo cual desde el punto de vista de al-Fârâbî es un problema epistemológico.

■ Rol de tirano y del imâm en la construcción epistemológica de la sociedad

Desde una visión externa una sociedad es la construcción y la desconstrucción de la misma, sujeta a la relación que se establece entre sus tres figuras (tirano-restaurador-masas), y desde una visión interna la

sociedad obedece a un movimiento que en la filosofía islámica se denomina la carga (al-shajin- الشحن) y descarga (al-tafrîg- التفرغ) de conocimiento y cultura en la misma relación entre las tres figuras (tirano-sabio-masas)

En este punto el restaurador se posesiona en la figura del sabio, el Rey Filósofo de Platón, el cual en la visión de al-Fârâbî era el poseedor de las doce virtudes. Siguiendo la visión farabiana al-Jashemi realiza un paralelismo entre el papel del restaurador en la sociedad y el del corazón (qalb - القلب) en el cuerpo, en cuanto al rol de vitalidad de ambos. El restaurador, entonces, debe poseer doce virtudes, donde una de ellas, la sabiduría, sería el corazón rector de todas las demás. El rol del sabio es el de la paideia o educación a través de la carga de conocimiento y valores a la sociedad. Al contrario el papel del tirano es el de vaciar a la sociedad de valores, cultura, educación.

Al-Jashemi describe, a partir del pensamiento sadriano, un sistema donde el pensamiento impulsa al sentimiento y éste a la acción, por lo que se interrelacionan los tres círculos existenciales del hombre:

Círculo del pensamiento (dâr'itul âfkâr - دائرة الافكار)
 Círculo del sentimiento (dâr'itul mashâ'ir - دائرة المشاعر)
 Círculo de la acción (dâr'itul amâl- دائرة الاعمال)
 Desde la visión coránica se puede divisar esta interrelación de los tres círculos existenciales en la carga o llenado y descarga o vaciamiento de la sociedad. En el llenar la sociedad deben unirse todas las partes (ideología, doctrina, cultura, tradición), es por ello que el sabio no sólo debe ser faqih o jurisconsulto en leyes prácticas, sino que debe conocer de doctrina islámica, ética y filosófica. Por ejemplo el Profeta (P.B) en la etapa de predicación en la Meca no impartió la shar'at o ley, sino impartió la creencia. El Corán menciona que: "Él es quien envió un profeta entre ellos, para que les diera sus aleyas y les vacie de todas esas creencias erróneas."

A juicio del al-Jashemi, el restaurador debe vaciar la sociedad con su enseñanza de las creencias equivocadas, en cambio el tirano toma una sociedad completa y va quitando de ella las partes correspondientes a el saber, la espiritualidad y la moral. El sabio cuando utiliza el método del llenado lo estipula en función de:

1. Estimular a la sociedad a la búsqueda del conocimiento.

2. No sólo se debe estimular el conocimiento sino también dar fuentes de conocimiento.
3. Tener preocupación por la herencia cultural-sapiencial.

4. Actuar para producir conocimiento.

5. Dar superioridad a la gente sabia.

El tirano por su parte ejerce el método del vaciado cuando desarrolla el :

1. No estimular sino quitar los campos del conocimiento.

2. Poner obstáculos a los que buscan el saber.

3. Levantamiento en contra de todo lo cultural.

4. Colocar barreras al conocimiento.

5. Dar prioridad a gente ignorante.

El tirano no sólo realiza una operación de descomposición social sino que va hacia el mismo marco del saber ya que las ideas son la parte fundamental de la sociedad. El sabio reúne las partes del conocimiento para componerlas, y quita los velos a la oscuridad para dar una completitud sapiencial. El tirano crea la división, y propicia obstáculos entre pensamiento-sentimiento-acción. Luego reniega de ellas para después desaparecerlas y dejar una página oscura, sólo dejando los conocimientos que le sirvan para validar su poder. Con ello oscurece los círculos de pensamiento, sentimiento y la práctica en la sociedad, alejándola de la perfección.

■ **Conclusión**

Es verificable con gran claridad como la influencia de la Ciudad Ideal farabiana recayó en las lecturas que de esta obra hicieran los fâlâsifah Avicena o Ibn Sîna, Avempace (que a finales del siglo XI reproduce con cierto pesimismo el modelo de su lejano Maestro) e Ibn Rushd (Averroes), que desarrolla la paráfrasis de la República platónica, donde teniendo el modelo de al-Fârâbî realiza su "lectura fuerte" de los conceptos del Segundo Maestro, que luego sería la diana de los ataques de Tomás de Aquino, a su vez un "lector fuerte" de Ibn Rushd.

La obra "Visiones sapienciales" de Kamel al-Jashemi Bahreiní nos adentra en esta arista del pensamiento filosófico islámico de un modo claro. Si bien desde la teoría política contemporánea podría percibirse esta visión como ingenua, no objetiva a la naturaleza actual del ser social (sobre todo del occidental), validante para posturas antidemocráticas y hasta de cierto grado de cinismo – cada ismo contemporáneo, dígame liberalismo, marxismo, feminismo, etc, daría

su epítome crítico a la misma – es importante apostillar que dicha construcción debe observarse desde un horizonte ontológico, pues nos habla, a fin de cuentas, de la vía para el encuentro del hombre con su más íntima espiritualidad y la proyección de ésta a los otros.

■ **Bibliografía** ■

● Abu Nasr al-Fârâbî, "La ciudad ideal", prólogo Miguel Cruz Hernández, traducción Manuel Alonso, Editorial Tecnos, Madrid, 1995.

Abu Nasr al-Fârâbî, "Al-Madinah al-fâdzilah/ آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها", Foundation for Education and Culture, 2016.

● Abû Nasr al-Fârâbî, "Obras filosóficas y políticas", edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Editorial Trotta, Madrid, 2009.

● Francisca Galiléia Pereira da Silva, "Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento filosófico de al-Farabi", Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.

● Goichon, A.M., "La distinction de l'essence et de l'existence d'après ibn Sina", Desclee de Brouwer, Paris, 1937.

● Harold Bloom, "La Cábala y la Crítica", Editorial Monte Ávila, Caracas, 1992.

● Jorge Daniel Chirino, "El esplendor de la inteligencia islámica : Averroes en los umbrales de la modernidad", Editorial Felix Varela, La Habana, 2013.

● Kamel al -Jashemi, "Rûa ma'arifiat/ روى معرفية". Foundation for Education and Culture, Manama, 2015.

● Mohamed Âbed Yabri, "El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjalidún. Lecturas contemporáneas", Editorial Trotta, Madrid, 2006.

● Mullâ Sadrâ, "al-Hikmat al-muta'âliyah fi'l-asfâr al-'aqliyyât al-arba'ah", 4ª edición, Dar al-ihyâ al-tarath al-arabi, Beirut, 1998 .

● Rafael Ramón Guerrero, "La concepción del hombre en al-Fârâbî", Universidad de Granada, Granada, 1974.

● Werner Jaeger, "Paideia. Los ideales de la cultura griega", Fondo de Cultura y Economía de México, Ciudad de México, 2012.

¿Cuál es el sentido de la filosofía del Islam en el mundo de hoy?

Conversación del Dr. Miryusofi con el Dr. Mohammad Fanaei Eshkevari, profesor de filosofía comparada y misticismo, y académico en el campo de la historia de la filosofía islámica.

La definición de la filosofía islámica



Pregunta:

¿Cuál es su definición de filosofía islámica?

Respuesta:

Si queremos encontrar el sentido del conocimiento en la filosofía islámica, primero debemos definir los componentes de esta combinación: qué es la filosofía y qué es el Islam. Por lo tanto, es menester primero definir la filosofía y luego ver cuál es el significado de filosofía islámica.

La filosofía, desde un punto de vista, no es más que el pensamiento, tanto racionalista, metodológico y sistemático sobre cuestiones fundamentales en cada tópico. En este sentido, la filosofía no tiene limitaciones en términos de tópicos. Podemos tener una discusión filosófica sobre cualquier tema, siempre y cuando nuestro método de discusión sea racional y lógico.

De este modo, si tenemos un sistema de pensamiento, en el que dicho sistema intelectual esté organizado sobre la base de un método racional, entonces se podrá denominar como filosofía. De este punto se ramifican diversas áreas filosóficas que van desde la metafísica, la epistemología hasta la ética, la filosofía política y de la ciencia.

La filosofía es un flujo general que existe en muchas culturas, y no es exclusiva

de una cultura o civilización, por lo que en cualquier cultura determinada puede emerger y desarrollarse. En la actualidad, tanto en Occidente como en Oriente, existen diferentes filosofías, así como fue en el pasado, y de esto dan fe civilizaciones de Grecia, Irán, China e India donde siempre ha existido la filosofía.

En algunas culturas, la filosofía ha tenido un florecimiento, de los cuales sus efectos todavía permanecen en la contemporaneidad, como es el caso de la filosofía griega, pero en otras culturas ha sido más limitado el desarrollo de una filosofía sistemática. Debido a que la filosofía tiene que ver directamente con el pensar, y este es una actividad intrínsecamente humana, es por lo que donde quiera que haya un ser humano nos enfrentamos a una especie de filosofía. Pero la filosofía islámica es, de hecho, la filosofía con la cual los musulmanes conciliaron las creencias islámicas.

Como ustedes saben, la filosofía islámica, en primera instancia, fue el resultado de la traducción de las obras de la filosofía griega. La razón de esto es que el Islam es una religión racional, y en el Sagrado Corán se aconseja el pleno del ejercicio del pensamiento. El Corán insta en múltiples ocasiones a los creyentes a pensar en las verdades del universo, sobre el Ser, la naturaleza, la historia y sobre ser humano en sí. Este contexto racional en el Islam ha llevado a los musulmanes a abrazar la filosofía y el pensamiento filosófico.

Los principios de nuestras creencias religiosas, que creen en el monoteísmo, se basan en la razón, y la búsqueda de los antepasados en los temas básicos de la creencia no es aceptable. Por lo tanto, desde el comienzo del Islam, tuvimos discusiones intelectuales, teóricas e intelectuales entre los musulmanes, aunque no era filosofía propiamente dicha. La filosofía, que es un término griego, vino después de la traducciones que se hicieron de las obras de Platón, Aristóteles y otros sabios helénicos. Las creencias que se dieron en el campo islámico desde el principio, y gradualmente se formaron diferentes en escuelas de teología, y la filosofía, por su parte, surgió de alguna manera en este contexto intelectual. Cuando los eruditos musulmanes se familiarizaron con la filosofía griega, intentaron usar tanto la herencia griega como las enseñanzas

islámicas de las verdades filosóficas. Fue así como se fue utilizando las enseñanzas islámicas, la revelación del Corán, las narraciones relacionadas con cuestiones racionales y teológicas y el conocimiento filosofía griega para conformar una nueva forma filosófica que luego influyó, tanto a los filósofos cristianos occidentales como Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham, como a filósofos judíos como Maimónides. En resumen, lo que tenemos con el nombre de filosofía islámica es, de hecho, la inteligente unión de las filosofías del pre-islámicas, la filosofía de Aristóteles, la filosofía de Platón, los neoplatónicos, la cosmovisión mazdeísta, con las enseñanzas y pensamientos islámicos, inspirados en el Corán, las narraciones, las reflexiones teóricas de los teólogos musulmanes y de los pensadores místicos. La suma de esto es la filosofía islámica, de tal manera esta ha encontrado su identidad y una naturaleza independiente.

P. ¿Qué puede ayudarnos a pensar de forma correcta la definición de la filosofía?

R: Todos los humanos tienen el poder del pensamiento y la razón, pero ¿son todos los filósofos humanos? No.

¿Cuál es la diferencia entre un filósofo y otros pensadores?

Todos los humanos piensan, también tiene n pensamiento intelectual; pero el pensamiento racional del filósofo es metódico. El método es lo que aprendemos de la lógica. Básicamente, la lógica nos enseña la forma de pensar, tanto en la imaginación como en conceptos, en afirmaciones y teoremas. En esta sección donde analizamos y definimos conceptos.

Y en el caso de los argumentos, para definir, para razonar, compara y contrasta el filósofo utiliza estos métodos para racionalizar una verdad. El razonamiento filosófico es en gran medida una analogía lógica. Esto es parte de la iluminación. El filósofo emplea métodos para comprender los hechos y manifestar las creencias o proposiciones.

Con base en lo que dijo, ¿se puede decir que la filosofía en general y la filosofía islámica en particular no tienen un tema en particular, pero puede cualquier tema ser racionalizado si es racional?

- Sí, pero porque en nuestra historia filosófica la traducción del libro metafísico de Aristóteles ha recibido más atención que cualquier otro trabajo, por trata sobre

la ontología. La razón de esto es que los problemas ontológicos sobre los otros temas tiene un aspecto fundamental. El debate ontológico tiene un aspecto subyacente: en los debates ontológicos, de hecho estamos discutiendo los preceptos universales del universo, por ejemplo, demostrando la existencia de Dios, los reinos del ser en relación con otros debates filosóficos. Los problemas epistemológicos también son subyacentes.

La epistemología y la ontología son las partes más fundamentales de la filosofía. Todas las preguntas humanas están relacionadas con estas disciplinas, y la posición adoptada por el filósofo en epistemología y en ontología influye en otras disciplinas filosóficas, como la filosofía de la ética, la política, el derecho social y la filosofía de la religión. Por lo tanto, en nuestra filosofía, los problemas ontológicos y epistemológicos están de hecho centrados.

Los temas epistemológicos se han considerado, por supuesto, pero como disciplina independiente, se ha hecho menos en el pasado, mientras que los mismos problemas de ontología y metafísica, y parte de la lógica también han abordado problemas epistemológicos, especialmente en las discusiones sobre los argumentos. La epistemología en la era moderna se convirtió en una disciplina independiente de la filosofía.

Sin embargo, hoy, si hablamos de filosofía islámica, no deberíamos limitarla a cuestiones ontológicas y epistemológicas, sino que todas las áreas relacionadas con el pensamiento humano y la vida de alguna manera pueden ser el tema del pensamiento filosófico. Podemos tener una visión racional sobre cualquier tema; no sólo podemos tenerlo, sino que también es necesario para nosotros tener estudios empíricos o históricos, estudios textuales y teóricos, los cuales, de hecho, explican la dimensión filosófica del tema.

www.segundopaso.es

- Inicio
- Política
- Radio
- Sociedad
- Cultura
- La vida
- Pensamiento
- Islam al Dia
- Paso plus
- Programas



Pasan los siglos y Saedi está más reconocido que nunca

Segundopaso - Eviden nombres como Malena Yalabudin Rami, Gabriel García Márquez, Miguel...

- Repasando la historia:** 2 de agosto de 2020
- Audioteca:** Una propuesta para leer
- Pasan los siglos y Saedi** está más reconocido que nunca

NOTICIAS RADIO PROGRAMAS

Lo Destacamos | El verdadero estatus de la mujer

DESTACADOS



Audioteca: Una propuesta para leer

Segundopaso - Estimados amigos de Iberoamérica Radio Segundo Paso presenta su programa Audioteca Segundo Paso Un saludo cordial a toda nuestra audiencia amante de los libros...

Política
Estados Unidos: El Achecho Permanente del Matón Internacional

Intern al Día
Programa "La Apertura"
Exposición del Sagrado Corán, Sura 31 "Luqman"

Intern al Día
Estrategia de Presentación del Programa la Apertura
Exposición del Sagrado Corán, Sura 31 "Luqman"

Cultura
Oscar Sotillo Menezes: Un Creador Visual Venezolano

Cultura
Influenciando en América Latina
Una gota del mar: Un libro en 100 tomos

Programas
Los violadores de DORN no cesan sus crímenes en plena pandemia

ÚLTIMAS

- Radio** Repasando la historia: 2 de agosto de 2020
- Radio** Audioteca: Una propuesta para leer
- Cultura** Pasan los siglos y Saedi está más reconocido que nunca
- Intern al Día** Consejo del Sagrado Corán, Sura 31 "Luqman"
- Radio** Repasando la historia: 1 de agosto de 2020
- Radio** Repasando la historia: 31 de julio de 2020
- Intern al Día** Fiesta de elbolismo y sumidío
- Radio** Chile: Un gobierno cuesta abajo en la rodada

MÁS DE SEGUNDOPASO

- Política**
- Estados Unidos: El Achecho Permanente del Matón Internacional
 - El papel de petróleo en la historia contemporánea de Venezuela
 - Escuderos en Estados Unidos: Atento al Lobo
 - Acuerdo Mediar: La Medicina Europea

- Vida y Cultura**
- Pasan los siglos y Saedi está más reconocido que nunca
 - Oscar Sotillo Menezes: Un Creador Visual Venezolano
 - Una gota del mar: Un libro en 100 tomos
 - Insistencia y esencia en logos políticos de Huelva

- Radio**
- Audioteca: Una propuesta para leer
 - Repasando la Historia: 1 de agosto de 2020
 - La prueba difícil
 - Alcorno del Líder de la Revolución Islámica sobre la peregrinación del Hajj

PENSAMIENTO

- 2020-07-11 16:38 El Canal se viste de democrata
- 2020-07-16 14:41 Estación de Pensamiento
- 2020-08-03 17:07 "Nacía el infierno"
- 2020-04-21 22:29 La Pirámide infumana y criminal del poder en el que vivimos

PALABRA CLAVE

Opinión Sin Morazan La Reciente radio segundo paso Intern al Día Repasando la historia Iberoamericana América Latina Política

Las obras de Sadr al-Dîn Shîrâzî

Amílcar Aldama Cruz

ملا صدرا
Mullâ Sadrâ



Basta una mirada a la bibliografía Mullâ Sadrâ¹ para constatar que el filósofo de Shiraz fue un escritor prolífero, pues produjo una

1. Sadr al-Dîn Shîrâzî, también conocido como Sadr al-Muta'allihîn (el más importante entre los filósofos divinos) o simplemente como Mullâ Sadrâ, nació en Shiraz alrededor de 1571 en el seno de una familia local influyente. Siendo un

niño especialmente dotado, recibió la mejor educación que el dinero podía comprar, primero en Shiraz, y luego en Isfahan, que en ese momento era la capital y el centro de la ilustración en el imperio persa. Sus dos principales maestros en Isfahan fueron, Bahâ' al-Dîn Âmelî (falleció en 1621), igualmente conocido como Sheykh-e Bahâ'î con quien estudió todas las ciencias islámicas tradicionales, y el Seyyed Muhammad Bâqir Astarâbâdhî, mejor conocido como Mîr Dâmâd (fallecido en 1631), con el que estudió las ciencias filosóficas. A través de este último, Shîrâzî llegó a comprender que no puede haber realización espiritual sin un fondo filosófico completo, mientras que una filosofía que no culmina en la realización espiritual también es una tarea vana. Esta actitud no fue ampliamente aceptada entre los eruditos islámicos tradicionales de sus días, razón por la cual se aisló del mundo por un período de tiempo. Con este propósito, se fue a vivir a la aldea de Kahak, situada a unos treinta kilómetros al sureste de Qom y donde pasó entre siete y quince años en solitaria contemplación espiritual. Es allí donde alcanzó la etapa de iluminación o ishrâq, es decir, la directa contemplación del mundo inteligible. Es allí donde también comenzó la composición de su monumental obra el Kitâb al-hikma al-muta 'âliya fi l-asfâr al-'aqliyya al-arba'a, un compendio de filosofía en el que combinó la filosofía aristotélica en la tradición de Ibn Sînâ (980-1037), la teosofía oriental de Suhrawardî (ca 1155-1191) y el misticismo de Ibn 'Arabî (1165-1240). Esto dio lugar a una nueva y original escuela de filosofía llamada al-Hikma al-muta 'âliya (filosofía suprema)(1 p.2), que se distingue de al-Hikma al-mashshâ'iyya (filosofía peripatética), y al-Hikma al-ishrâqiyya (filosofía iluminista o teosofía oriental). En la época de la regencia de Allâhwirdî Khân sobre Shiraz (ca 1595-1612), este último tenía una gran madrasa construida en esta ciudad a la cual invitó a Sadr al-Dîn Shîrâzî para que viniera y su vez enseñara. Shîrâzî aceptó la convocatoria, regresó a Shiraz y pasó el resto de su vida allí, dedicando su tiempo a la enseñanza y a la escritura. Murió en Basra en 1635(2 p.2) cuando regresaba de su séptima peregrinación a La Meca. Entre sus principales obras filosóficas se encuentran al-Hikma al-muta 'âliya fi l-asfâr al-'aqliyya al-arba'a, al-Mabda' wa-l-ma'âd, al-Shawahîd al-rubûbiyya, al-Hikma al-arshiyya, su glosa sobre la parte metafísica de la enciclopedia filosófica de Ibn Sînâ, el Kitâb al-shifâ', y en el comentario de Qutb al-Dîn Shîrâzî sobre el Hikmat al-ishrâq de Suhrawardî, Fî itihâd al-âqil wa-l-ma 'qûl, Fî ittisâf al-wâyyya wa-l-wujûd, Fî sarayân al-wujûd, Fî hudûth al-'âlam, y su Kitâb al-mashâ'ir(3 p.2).

Sadr al-Dîn Shîrâzî es posiblemente uno de los pensadores más influyentes que Irán haya engendrado. Desde que regresó a Shiraz para enseñar hasta nuestros días, su filosofía ha sido de gran influencia para muchos pensadores persas. Para el período de Safavî menciono a modo de ejemplo a Fayyâz Lâhijî (falleció en 1662), Moshin Fayz Kâshânî (falleció en 1680) y su sobrino Nûroddîn Muhammad Ibn Shâh Mortazâ Kâshânî; en el período Qajar tenemos a Mullâ Hâdî Sabzavârî (fallecido en 1873) o Mullâ Zonûzî Tabrîzî (muerto en 1889); e incluso en el período moderno encontramos eminentes pensadores como el Seyyed Muhammad Hossein Tabâtâbâ'î (falleció en 1982) y Seyyed Jalâloddîn Ashtiyânî (fallecido en 2005).

multifacética, valiosa y referencial colección de escritos filosóficos en diferentes formas, siguiendo diferentes propósitos.

Algunas de sus obras son libros de textos, apropiados para la adquisición de conocimientos preliminares o complementarios sobre filosofía y gnosis, como base de su escuela de pensamiento la *hikmat al-muta'aliya* o filosofía transcendental. Una parte de esas obras son explicaciones y demostraciones de sus teorías, en cuanto a sus otros libros tratan de la ética y la moral.

Él dedicó parte importante de sus trabajos al tafsir o interpretación del Corán, antes de su muerte no había terminado de realizar un comentario filosófico y gnóstico del Corán en su totalidad, lo que escribió sobre el tema fueron algunos análisis que llevan su trabajo a una forma singular en ese género de interpretación. Sadrâ, que fue un muhaddith (un experto en hadicez y en las tradiciones atribuidas al Profeta y a sus Descendientes), por lo que dejó un importante trabajo sobre esta materia, un comentario del famoso "*Al-kâfi*"² de Kulayni Razi. Mullâ Sadrâ comentó el capítulo que versaba de "*Usûl*", probablemente a razón de su fallecimiento la obra permaneció incompleta. También escribió dos libros sobre lógica: "*al-tanqih fi l mantiq*"³ y "*al-risâla fi l-tasawwur wa-l- tasdiq*"⁴.

Sus obras publicadas son las siguientes:

1. Kitâb al-hikma al-muta'aliya fi l-asfâr al-'aqliyya al-arba'a⁵

La obra que empieza discutiendo los temas del ser y de la esencia, para luego tratar sobre el movimiento del tiempo, la percepción, la sustancia y el accidente. Una parte de este libro es dedicada a probar la existencia de Dios, sobre la muerte y de la resurrección. La innovación presentada en esta importante obra fue la clasificación de los temas en las cuatro etapas del viaje místico y espiritual de la gnosis, considerando cada una de las etapas como un viaje específico. Así, el viaje gnóstico, en su primera etapa, representa la parte del ego que se conduce a Dios, en el segundo y el tercero está el viaje en Dios para Dios, esto es, de su Esencia para sus Atributos y actos, en el cuarto está el viaje desde Dios hasta el mundo. El libro, por lo tanto, comenzó tratando sobre los existentes, sigue con el más allá, Dios y el género humano. En su forma original se compone de cuatro volúmenes, que fueron publicados muchas veces en nueve volúmenes menores.

El libro en realidad es una enciclopedia de filosofía y una colección de importantes temas discutidos en la filosofía islámica, enriquecida por las ideas de los filósofos precedentes como Avicena, Suhrawardi, Ibn Arabi, entre otros. Contiene las respuestas fundamentadas con nuevos y sólidos argumentos. Todas estas características hizo de la obra una pieza de referencia para la enseñanza de los niveles superiores de la filosofía en centros religiosos y científicos.

Su redacción ocurrió a partir de 1015 (H) -1605 (d. C), y fue concluida veinticinco años después.

2. Al-Tafsîr al-Qur'ân al-karîm (Comentario sobre el Corán)⁶

Ocasionalmente Sadrâ interpretaba algún capítulo del Sagrado Corán. En la última década de su vida, dio inicio a una obra de Tafsîr, reuniendo todos sus comentarios organizados a partir del comienzo del Libro Sagrado.

La obra no pudo ser concluida, contando apenas los siguientes capítulos con comentarios de las suras (en orden cronológico aproximado): al- Hadîd⁷, âyat

2. Sharh Usûl al- kâfi, editado por M.Khâjavî en 6 volúmenes, Intishârât-e Bîdar, Qom, 1366 h.s.

3. Al- tanqih fi l mantiq, editado por Gh. Yasî-Pûr, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Teherán, 1378 h.s.

4. Al-Risâla fi l-Tasawwur wa-l-Tasdiq ha sido traducido y comentado al inglés por Joep Lammer (Conception and Belief in Sadr al-Dîn Shirâzi), Iranian Institute of Philosophy, Teherán, 2006.

5. Asfâr: al-Hikma al-muta'aliyya fi l-asfâr al-'aqliyya al-arba'a, vol. 9 Beirut, Dâr lhyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1990, 4ta edición.

6. Al-Tafsîr al-Qur'ân al-karîm, editado por M. Khâjavî, 2da edición, 6 volúmenes, Intishârât-e Bîdar, Qom, 1366 h.s.

7. Tafsîr sûrat al- Hadîd, Tafsîr, M. Khâjavî (e.d.), vol. VI.

al Kursî⁸, as -Sajda⁹, al-Zilzâl, al-Nûr¹⁰, Yâ Sîn¹¹, al-Târiq, al- A'lâ, al-Waqi'ah, al- Fâtiha¹², al-Jumu'a¹³ y al-Baqarah¹⁴.

En la bibliografía de Mullâ Sadrâ, en cada uno de los capítulos aparece como un trabajo independiente, más los citamos aquí bajo el título de "Comentario sobre el Corán". Él también escribió dos libros sobre el Corán, "Mafâtiḥ al-ghayb"¹⁵ y "Asrar Al- Ayat", que son considerados introductorios a la interpretación del Corán y representan la filosofía subyacente a esta tarea.

3.Sharh al-Hidâyah al-athîriyya¹⁶

Se trata de un comentario de la obra "Hidâyah" que fue realizado con base a la filosofía peripatética. El objetivo de este comentario era propiciar un conocimiento preliminar de filosofía a los estudiantes. En la actualidad raramente es utilizado.

4.Al-Mabda' wa'l-ma'âd¹⁷

También llamado como "Al-Hikmat al Mutá'alujah", este libro puede ser considerado un resumen de la segunda parte del 'Asfâr. Fue escrito a partir de las discusiones que Mullâ Sadrâ juzgaba inútiles e innecesarias. Él denominó este libro como Del comienzo y el fin, una vez que consideraba que la filosofía era el origen y el retorno al conocimiento. La obra abarca esencialmente las preguntas relacionadas a la teología y la escatología y es reconocida como una de las importantes producciones de Mullâ Sadrâ. Cuenta con la siguiente distribución:

- Sobre teodecia
- Acerca de la esencia de Dios y esa relación con sus cualidades
- Sobre sus cualidades
- Sobre su acción

Parte II.

- Sobre escatología
- Sobre la generación de productos a partir de los elementos

8. Tafsîr âyat al-Kursî, Tafsîr M. Khâjavî (e.d.), vol. IV.

9. Tafsîr sûrat al -Sajda, Tafsîr, M. Khâjavî (e.d.), vol. VI,pp.

10. Tafsîr sûrat al-Nûr, Tafsîr, M. Khâjavî (e.d.), vol. IV,pp.

11. Tafsîr sûrat Yâ Sîn, Tafsîr, M. Khâjavî (e.d.), vol. V.

12. Tafsîr sûrat al- Fâtiha, Tafsîr, M. Khâjavî (e.d.), vol. I,pp

13. Tafsîr sûrat al-Jumu'a, Tafsîr, M. Khâjavî (e.d.), Intishârât-e Mawlâ, Teherán, 1362 h.l.

14. Tafsîr sûrat al-Baqarah, Tafsîr, M. Khâjavî (e.d.), vol. I.

15. Mafâtiḥ al-ghayb, editado por M. Khâjavî, Cultural Studies and Research Institute, Teherán, 1984.

16. Sharh al-Hidâyah al-athîriyya, Litográfica, Teherán, 1313 h.l.

17. Al-Mabda' wa'l-ma'âd, editado con prólogo y notas por Seyyed Jalâl al-Dîn Âshtiyâni, Academic Imperial Iranien of Philosophy, Teherán, 1976.

- Sobre el análisis de varias visiones concernientes a la escatología
- Acerca de la escatología vista desde la perspectiva gnóstica
- Sobre la profecía

5.Al-Mazâhir al-ilâhiyya¹⁸

Obra semejante al "Al-Mabda", más en un forma más resumida. En efecto, se trata de un manual de introducción a la filosofía de Mullâ Sadrâ.

6.Risâlat Hudûth al-'âlam (Fî hudûth al-'âlam)¹⁹

La cuestión del origen del mundo es una polémica y un tema complejo para muchos filósofos. En este libro, además de mencionar las teorías filosóficas surgidas antes y después de Sócrates y las teorías de algunos filósofos musulmanes, Mullâ Sadrâ prueba su consistente teoría del movimiento transubstancial.

7.lksir al-'arîfin

Como el título indica, es una obra de gnos, con un móvil educativo.

8.Al-Hashr (fî-l-hashr)²⁰

El tema central de esta obra es la resurrección de la esencia de los existentes en Akhirah (Mullâ Sadrâ expone la teoría de la resurrección de los animales y de los objetos en el Día del Juicio).

9.Kitâb al-Mashâ'ir²¹

Se trataba de un resumido, pero rico y profundo texto sobre la existencia y los asuntos relacionados. El filósofo Henry Corbin lo tradujo al francés y escribió una introducción para su edición. Este libro también fue traducido al inglés y al español. Desde el plano investigativo en nuestra lengua es válido mencionar la obra de Carlos Segovia, Estudio y comentario del Kitâb al-Mashâ'ir²²,

18. Al-Mazâhir al-ilâhiyya, editado por J. Âshtiyâni, Châpkhâne-ye Khorasân, Mashhad, 1381 h.l.

19. Risâlat Hudûth al-'âlam, editado por M. Khâjavî, Intishârât-e Mawlâ, Teherán, 1366 h.l.

20. Al-Hashr (fî-l-hashr), editado por M. Khâjavî Intishârât-e Mawlâ, Teherán, 1363 h.l.

21. Kitâb al-Mashâ'ir, "Le livre des Pénétrations métaphysiques", editado por Henry Corbin, Tahuri, Teherán, 1982. Traducción al castellano "El libro de las penetraciones metafísicas" por Abdus Salam Loosvelt, Biblioteca islámica Ahlul Bait (P), 2004.

22. "Sadr al-Dîn Shîrâzî, la filosofía islámica y el

un profundo estudio sobre esta obra sadriana.

10. Al-Waridat al-Qalbiyyah

Mullâ Sadrâ presentó un resumido relato de las importantes preguntas filosóficas en este libro. Se asemeja a un inventario de las iluminaciones e inspiraciones divinas que él recibió en su vida.

11. Īqâz al-nâ'imîn²³

Se trata de una obra de irfân teórico y práctico, y aborda la ciencia del monoteísmo. Presenta algunas directrices y puntos de orientación para despertar la conciencia.

12. Al-Masâ'il al-Qudsiyya²⁴

Este libro trata principalmente de cuestiones tales como la existencia mental y tópicos de epistemología. En él Mullâ Sadrâ combina la epistemología y la ontología.

13. 'Arshiyah²⁵

También llamado como "Al-'Arshiyah", es otra obra de referencia sobre la filosofía de Mullâ Sadrâ. Como en "Al-Mazahir" él buscó demostrar el Inicio y el Fin de un modo conciso, pero con precisión. La obra fue traducida por el profesor James Winston Maurice al inglés, quien también preparó una introducción para su edición.

14. Al-Shawâhid al-rubûbiyya fi l-manâhij al-sulûkiyya²⁶

Esta obra filosófica fue escrita esencialmente en el estilo de la teosofía oriental, presenta las ideas de Mullâ Sadrâ durante los períodos iniciales de su pensamiento filosófico. Esta, después de Âsfar, es una de sus obras más estudiadas y comentadas en el contexto islámico.

problema del ser. Estudio y comentario del Kitâb al-Mashâ'ir", Carlos Segovia, Granada, 2005.

23. Īqâz al-nâ'imîn, editado por M. Mu'ayyadî, Cultural Studies and Research institute, Teherán, 1984.

24. Al-Masâ'il al-Qudsiyya, editado por J. Âshtiyânî en "Three Treatises", Mashhad University Press, Mashhad, 1973.

25. 'Arshiyah, editado por G. Ahani, Intishârât-e Mawlâ, Isfahán, 1962.

26. Al-Shawâhid al-rubûbiyya fi l-manâhij al-sulûkiyya, editado por J. Ashtiyânî, Mashhad University Press, Mashhad, 1967.

15. Sharh-i Kitâb al-shifâ'²⁷

Mullâ Sadrâ escribió este libro como un comentario sobre algunas cuestiones discutidas en la parte sobre teología del "Kitâb al-shifâ'" de Ibn Sînâ. También fue publicado en la forma de comentarios expresando las ideas de Mullâ Sadrâ sobre el tema.

16. Sharh-i Hikmat al-ishrâq

Este trabajo es un útil y profundo comentario en la colección de comentarios sobre el "Hikmat al-ishrâq" de Suhrawardi y el comentario de Qutb al-Dîn Shîrâzî sobre la misma obra.

17. Fî ittihâd al-âqil wa-l-ma'qûl

Este trabajo monográfico sobre la demostración de una compleja teoría filosófica: La unión del Intelecto y del Inteligible, la cual ninguno fue capaz de probar o racionalizar antes de Mullâ Sadrâ.

18. Ajwibat al-masâ'il²⁸

La obra consiste en por lo menos tres tratados, en los cuales Mullâ Sadrâ responde sobre cuestiones filosóficas presentadas por los filósofos contemporáneos.

19. Risâla fî ittisâf al-mâhiyya bi-l-wujûd²⁹

Tratado monográfico que aborda la cuestión de la existencia y su relación con las quiddidades.

20. Al-tashakhkhus

En este libro, Mullâ Sadrâ explica el problema de la individualización, esclareciendo su relación con la existencia y la condición primordial, que es uno de los principios fundamentales que él propone.

21. Al-tanqîh fi l-mantiq³⁰

Tratado sobre lógica. Tiene como propósito el estudio de los conceptos de lógica clásica. En este libro, Mullâ Sadrâ trata con precisión el tema de la lógica formal. Es un libro útil en la práctica pedagógica.

22. Fî sarayân nûr wujûd al-haqq³¹

Tratado que aborda la cualidad del descenso o difusión de la existencia a partir de la Verdadera Fuente de los existentes (esencias).

23. Khalq al-a'mal

Tratado sobre el determinismo y el libre

27. Sharh wa ta'lîgher Sadr ol-Mota'allehîn bar Ilâhiyyât-e Shifâ', edición Habîbî, 1382 H.Sh.

28. Ajwibat al-masâ'il, editado por J. Ashtiyânî, en "Three Treatise", Mashhad University Press, Mashhad, 1973.

29. Risâla fî ittisâf al-mâhiyya bi-l-wujûd, en Rasâ'il, pp. 110-119, Litográfica Teherán, 1302 h.l.

30. Al-tanqîh fi l-mantiq, editado por Gh. Yasî-Pûr, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Teherán, 1378 h.s.

31. Sarayân nûr wujûd al-haqq, en Rasâ'il, pp. 132-147, Litográfica Teherán, 1302 h.l.

albedrío.

24. Al-Qadâ wa-l qadar³²

Tratado sobre la cuestión del Decreto Divino y el destino.

25. Zâl al-Musâfir³³

Probablemente es el mismo "Zad al-Salik". Mullâ Sadrâ busca en este libro demostrar con un enfoque filosófico los fenómenos de la resurrección de los cuerpos y del akhrah.

26. Al-Shawâhid al-rubûbiyya

Este tratado no está relacionado al libro del mismo nombre de Mullâ Sadrâ. Se trata de un inventario de sus teorías y opiniones en términos filosóficos.

27. Al-Mizaj

Mullâ Sadrâ escribió este tratado sobre la realidad del temperamento humano y su relación con el cuerpo y el alma.

28. Mutashâbihât al-Qur'ân³⁴

Reúne las interpretaciones de Mullâ Sadrâ de los versículos coránicos que contienen un sentido alegórico u oculto. Es considerado un capítulo del "Mafâtiḥ al-ghayb".

29. Isâlat-i Ja'l-i wujûd

Trata de la existencia y su origen en contraposición a las esencias individuales.

30. Al-Hashriyyah

Un tratado sobre la resurrección y la presencia de las criaturas en 'Alim, aborda el tema de la recompensa en el Paraíso y el castigo en el Infierno.

31. Al-alfad al-Mufradah

Es comúnmente utilizado como un diccionario de términos coránicos.

32. Raddi-i Shabahat-i Iblis

En este texto Mullâ Sadrâ explica las siete paradojas de Iblis o Satán, y presenta las respuestas a cada uno de los temas relacionados.

33. Âsl

Este es el único libro de Mullâ Sadrâ escrito en

32. Al-Qadâ wa-l qadar, en Rasâ'il, pp. 148-237, Litográfica Teherán, 1302 h.l.

33. Zâl al-Musâfir, Iranian Academic of Philosophy, Teherán, 1981.

34. Mutashâbihât al-Qur'ân, editado por J. Ashtiyânî, en "Three Treatise", Mashhad University Press, Mashhad, 1973.

persa. Recurriendo a tres principios morales básicos, él trata los asuntos pedagógicos y éticos, relacionándolos a lo científico, y aconseja a los filósofos de su tiempo.

34. Kasr al-Asnan al-Jahiliyyah

El título de la obra significa la destrucción de los ídolos en la época de la ignorancia humana. Su intención en el texto es condenar y criticar a los sufíes.

35. Limmi'yya Ikhtisas al-Mintaqah

Tratado sobre lógica. Tiene como propósito la disertación sobre la causa de la forma particular de la esfera.

36. Al-risâla fi l-tasawwur wa-l-tasdiq³⁵

Es un tratado acerca de la lógica, que investiga la conceptualización y la verificación.

37. Diwan Shi'r (Colección de poemas)

Una colección de poemas de contenido místico compuestos en persa.

38. Una colección de notas científicas y literarias.

En su juventud Mullâ Sadrâ estudió varios libros de filosofía y gnosis. Además, debido a su vocación poética, leyó las obras de diferentes poetas. Así, algunas observaciones de su propia poesía, las afirmaciones de los filósofos y gnósticos y los temas científicos de aquel período fueron reunidas en esta preciosa obra. Los estudiosos afirman que la lectura de este libro propicia una idea de las sutilezas de la naturaleza de Mullâ Sadrâ.

39. Epistolario

Con excepción de la poca correspondencia entre Mullâ Sadrâ y su maestro, Mîr Dâmâd, nada más llegó hasta nosotros. Estas cartas fueron presentadas en el inicio del tercer volumen del libro "Mullâ Sadrâ: Vida, carácter y escuela", escrito en persa. La obra también fue traducida al inglés.

Si consideramos los 39 libros mencionados y los doce volúmenes de hermenéutica, a los cuales nos referimos como Tafsîr (en el número dos), y también el "Mafâtiḥ al-ghayb" y el "Asrar al-Ayat", citamos más de cincuenta de sus trabajos (exactamente cincuenta y tres) hasta aquí.

Otros libros también fueron atribuidos a Mullâ Sadrâ. Al-risâla fi l-tasawwur wa-l-tasdiq, edición Sharî'ati. Al-Risâla fi l-Tasawwur wa-l-Tasdiq ha sido traducido y comentado al inglés por Joep Lammer (Conception and Belief in Sadr al-Din Shirâzi), Iranian Institute of Philosophy, Teherán, 2006.



a él, sin embargo, no lo citaremos, una vez que se han discutido en trabajos más completos o su atribución a Mullâ Sadrâ fue negada por los historiadores.

Una de las cuestiones que más se discutió al respecto de los libros de Mullâ Sadrâ es en qué tiempo y lugar compuso sus obras. La mayoría de sus libros nunca fueron fechados, y para saber sobre esto tenemos que recurrir a otros documentos y evidencias. Por ejemplos, las fechas de composición de algunos de sus libros pueden ser inferidas, como es el caso de "al-Mabda' wa-l-ma'âd", de "Al-Hashr" y de las interpretaciones de las suras del Corán.

El "al-Mabda' wa-l-ma'âd", fue escrito en 1019 (H), la "Interpretación del âyatul Kursî" por el 1023 (H), "Kasr al-asnam" en 1027 (H), "Iksir al Arifin" en 1031 (H), el tratado de "Al-Hashr" en 1032 (H), el tratado del " Fî ittihâd al- âqil wa-l-ma 'qûl" alrededor de 1037 (H) y el "Mafâtiḥ al-ghayb" en 1029 (H). Las notas de sus otros libros no pueden ser precisadas.

Para conocer el lugar donde fueron escritos debemos considerar que Mullâ Sadrâ se mudó de Qom para Shiraz alrededor del 1040 (H)-1630 (d. C.) y antes del 1015 (H)-1605 (d. C.) viajó a Qom - donde residió en la zona suburbana de la ciudad -, viniendo de Shiraz, o alguna otra localidad de las inmediaciones, a menos que haya escrito durante algunos de sus largos viajes.

Âsfâr, los cuatro viajes espirituales Segundo viaje: “Viaje desde la Verdad hasta la Verdad” Mullâ Sadrâ Shîrâzî

Mullâ Sadrâ Shîrâzî

Traducción y notas Amílcar Aldama



Primer Capítulo

Estados de origen sublime y sus atributos

Primera estación

Definición de la Existencia Necesaria, y cuál existente es digno de ella, de cómo ésta es la postrera, la intensidad y la totalidad

Primera Etapa

Demostración de su existencia y la llegada al conocimiento de su esencia.

Séparse que hay múltiples caminos en dirección a Dios, porque Él es de alta superioridad, de virtud abundante y de varias dimensiones:

“وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا”

“Todos tienen una dirección adonde volverse” (Sura “La vaca”, aleya 148)¹

Pero algunas de estas dimensiones son más resistentes, superiores y de mayor luminosidad que otras, y la más fuerte y suprema dirección hacia Él es aquella que, de hecho, sin ella (en argumentación) no se considera a la Verdad como un *término medio*². De esta forma en el camino o vía para alcanzar lo pedido³, es lo pedido mismo. Aquel es el camino de las veracidades que se testifican por sí mismas a sí mismas (su superioridad) y luego testifica de su esencia en sus atributos y sus atributos en sus acciones (uno tras otro).

Fuera de este grupo encontramos los que - como los teólogos, los que profesan las ciencias naturales y otros - para llegar a la Verdad, a su conocimiento superior y sus atributos, consideran otra cosa fuera de la misma (como la posibilidad para la quiddidad⁴),

1. “En otro plano, puede entenderse (وَجْهَةٌ) como una dimensión”.

Al-Qaysari, “Sharh Fusus al Hikmat”, Tomo I, p. 124.

2. Término medio o término mediador en el silogismo (had vast-وسط). En la lógica el silogismo es la forma de razonamiento deductivo mediato en que dos juicios categóricos verdaderos ligados por el término medio se infiere necesariamente – de cumplirse las reglas – una conclusión. El término medio (M) sirve para enlazar al término mayor (P) con el término menor (S) en las premisas y no se encuentra en la conclusión.

3. Lo pedido: la meta, Dios. muq̣ṣūd - مقصود

4. Cuando se pregunta sobre la realidad de las cosas, la respuesta que se recibe es “esencia o cualidad esencial”. La definición de árbol, por ejemplo, es similar a la descripción de sus cualidades esenciales. Por lo tanto, toda cosa exterior puede ser evaluada como algo que consiste en dos partes: su existencia, una vez que está presente y que existe; y su esencia o sus cualidades esenciales, las cuales distinguen una cosa de las demás. Tales cualidades esenciales son empleadas en la definición de la cosa, cuando se responde la pregunta “¿Qué es esto?” Esta parte es llamada «quiddidad -mahiat - المهيبة» .

A pesar del hecho que toda cosa posee una esencia y una existencia sabemos que, considerando su composición externa, es sólo “una cosa” y no puede ser más de lo que eso es. Por ejemplo, podemos percibir sólo un árbol o un hombre, no la existencia y el propio árbol (sus cualidades esenciales) al mismo tiempo, o la existencia del hombre y el propio hombre al mismo tiempo. Esto ocurre porque toda cosa exterior, la que es comprendida y existente, es sólo una cosa, no dos. Por lo tanto, la comprensión de las cosas es completa, o en su quiddidad o en su existencia; y solamente una de estas dos realidades es original, mientras que la otra es sólo su sombra, la cual el intelecto humano abstraer de la otra. Este plano aparentemente simple es la respuesta dada por Mullâ Sadrâ a una compleja cuestión que había permanecido sin solución por siglos.

o el inicio(5) para la creación, o el movimiento para el cuerpo, entre otros). Aunque en estos argumentos hay razonamientos para Su esencia y testificación para Sus atributos, esta vía – la vía de la veracidad expuesta aquí – es más manejable, más estable y de mayor superioridad.

5. El tema sobre el inicio – *hudûth* الحُدُوث – es uno de los tópicos filosóficos más debatidos en el contexto islámico. Es con el gran maestro de Mullâ Sadrâ, Mir Dâmâd, donde este tópico se reviste de una gran originalidad. Desde el punto de vista del “tiempo”; Mir Dâmâd distingue tres dimensiones diferentes en la composición ontológica del mundo del ser: Sarmad (سرماد), “eterno” o la dimensión de la eternidad, Dahr (دهر), “atemporal” o la dimensión de la atemporalidad del ser, y Zamân (زمان), “tiempo” o la dimensión temporal de las cosas empíricas. Dicho esto debe admitirse de inmediato que una densa atmósfera de complejidad envuelve esta sección de su pensamiento. Como un primer paso para eliminar esta oscuridad, propondría que distinguiéramos el principio desde dos ángulos diferentes, de los cuales podríamos abordar esta misma triple división. De hecho, creo que esto es lo que Mir Dâmâd hace sin expresarlo en términos muy explícitos. Visto desde una de estas aristas, sarmad, dahr y zamân representan cada uno un dominio ontológico peculiar sólo para un cierto tipo de cosas con exclusión de todas las demás.

Sarmad, la eternidad, es la dimensión metafísica de la existencia pura (el absoluto – o, teológicamente Dios). Es un dominio ontológico reservado exclusivamente para la existencia del absoluto. Ningún otro existente puede existir en esta dimensión. Por lo tanto, todas las cosas que no sean el Absoluto, ya sea inmaterial o material, suprasensible o sensible, están sujetas a los términos de esta dimensión metafísica esencialmente inexistente. Esta inexistencia de todas las cosas además de la Existencia Pura, adam sarmadî (es decir, la inexistencia en la dimensión de sarmad) está entrelazada con la naturaleza esencial de todas las cosas. En este sentido todo, para el absoluto está “precedido por la no existencia”, y la “precedencia” del mundo se toma aquí en un sentido absolutamente no temporal.

Dahr, lo atemporal, es la dimensión metafísica de todas las cosas no materiales. Es el dominio donde las inteligencias eternamente inmutables encuentran su propia morada, llevan diferentes nombres según las escuelas de pensamiento que siguen y diversas tradiciones filosóficas tales como: las ideas platónicas, los “eternos arquetipos” (a’yân thâbitah, Ibn ‘Arabî), “señores de las especies” (rabb al-nau’), Suhrawardî y ángeles. Dahr es el tiempo atemporal, una especie de intermediario eterno entre la dimensión de atemporalidad absoluta y la dimensión del tiempo. Como tal no tiene extensión, y no permite ser dividido en diferentes unidades. Las Inteligencias o Ángeles existen en este dominio, pero el término de sarmad es inexistente. Zamân o tiempo es la dimensión física de todas las cosas temporales (zamâniyât), es decir, cosas existentes en el tiempo. Son todas las cosas mutables y cambiantes (mutaghayyirât) que siguen fluyendo (sayyâlât) a lo largo de la extensión lineal del tiempo. El dominio zamâni o temporal es el mundo tal como lo conocemos a través de nuestra propia existencia empírica, en él. Se puede decir que todas las cosas que se encuentran aquí existen en el sentido pleno del mundo sólo en términos de dahr y sarmad son esencialmente inexistentes. Con respecto a la diferencia entre zamân y dahr en particular, podemos agregar que, según Mir Dâmâd, las cosas del dominio zamâni existen “en tiempo” (fi al-zamân) mientras que las cosas pertenecientes al dominio de dahr se dicen que existen “con el tiempo” (ma’a al-zamân).

En resumen, tal es el aspecto ontológico de la triple división en términos de que cada uno de los sarmad, dahr y zamân se concibe como un lugar ontológico en particular reservado exclusivamente para la existencia de cierto tipo de seres. Pero Mir Dâmâd se aproxima a la misma triple división desde otro ángulo. Y esta vez sarmad, dahr y zamân, en lugar de representar tres dimensiones estáticas de la existencia, significan cada una, una relación dinámica diferente de las cosas entre sí.

El análisis ontológico de la relación entre Dios y el mundo revela un hecho importante respecto a la naturaleza misma de todas las cosas creadas, a saber, que no son en sí mismas ontológicamente “nada” y que su existencia se debe por entero a la actividad de su causa. Esta es una de las ideas fundamentales de la filosofía islámica, que se remonta a Avicena. Todo lo que existe en el mundo empírico, según Avicena, es adecuada y esencialmente inexistente; si existe, existe por su causa, no por sí mismo. Por cuanto, se debe decir que la no existencia de todo lo que hay en este mundo dentro de su propia naturaleza precede a su existencia, y que sólo se obtiene de la causa. La existencia de cada cosa en este sentido es “por esencia” precedida por la inexistencia. Esto es lo que se conoce como “contingencia o inicio esencial” (*hudûth dhâtî*).

Es contra esta opinión que Mir Dâmâd presenta su célebre tesis de “contingencia o inicio atemporal” (*hudûth dahrî*). Afirma, que el mundo empírico es contingente, no simplemente porque su existencia está precedida por este tipo de “inexistencia esencial” el cual es postulado por la razón humana en términos de la estructura conceptual de todas las cosas “causadas”. Pero debido a que está precedida por un tipo completamente diferente de inexistencia “inexistencia real” (*‘adam sarîh*), la existencia de todo en el mundo empírico está precedida ontológicamente por una “real” – a diferencia de lo “esencial” o meramente conceptual – inexistencia, no en la dimensión del tiempo (zamân) en la que realmente existe, sino en la de atemporal (dahr). La inexistencia aquí, en cuestión, no es “esencial” ni tampoco “temporal”; es “atemporal”.

La no existencia atemporal es la inexistencia real de una cosa en la dimensión de dahr. Dado que dahr mismo, como hemos visto anteriormente, no tiene extensión en su estructura, la inexistencia atemporal tampoco tiene extensión; no “fluye”; no obstante, es ontológicamente real en el sentido de que se encuentra en una relación contradictoria con la existencia real. Al respecto, es radicalmente diferente de la inexistencia “esencial” de una cosa que, como hemos visto anteriormente, es compatible con su existencia real. La no existencia atemporal solo se puede captar a través de la intuición suprasensible cuando la mente está en un estado de profunda contemplación, para Mir Dâmâd, la naturaleza de la conciencia empírica (es decir, no contemplativa) es tal, que es incapaz de representar algo concreto excepto a lo largo de la línea de evolución temporal. Bajo condiciones normales, es completamente imposible que nuestra conciencia capte la inexistencia sin tener absolutamente ninguna extensión temporal.

La dimensión del tiempo es el lugar apropiado de las cosas temporales, cuya existencia consiste en una serie de sucesivos prius y posterius. En esta dimensión, “existencia” es “cambio”; es decir, las cosas existen cambiando constantemente. Una cosa aparece, otra desaparece. La existencia de una cosa recién originada es necesariamente precedida por la inexistencia temporal. Pero a la luz de lo que se ha dicho anteriormente sobre el pensamiento de Mir Dâmâd, la existencia de cada una de estas cosas es antecedida también por un tipo completamente diferente de inexistencia en otra dimensión, quiere decir lo atemporal. La idea básica que subyace a esta visión inusual de la inexistencia atemporal de las cosas temporales tal vez se pueda entender mejor de la siguiente manera.

Todo lo que cambia perpetuamente por su propia esencia, lo que fluye constantemente sin un momento, no puede decirse que “existe” en el sentido más amplio de la palabra. Es, propiamente hablando, inexistente. A pesar de que no es inexistente en la dimensión del tiempo, porque realmente existe allí. No existe en una dimensión superior de la existencia, que comprende en sí misma la dimensión del tiempo mismo. Y la dimensión más alta en la cual una cosa existente en la dimensión del tiempo es inexistente, es dahr. Lo que es esencialmente inexistente en la dimensión atemporal se transforma en lo que existe, en la dimensión del tiempo. Y este proceso de creación atemporal se repite interminablemente, momento a momento. La existencia de las cosas en la dimensión temporal es en este sentido precedida por la inexistencia atemporal.

En el Libro Divino sobre este tema se señala y se dice:

”سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ“

” Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos, hasta que vean claramente que es la Verdad“ (Sura “Han sido explicadas detalladamente”, aleya 53).

Y sobre esta dirección se señala y se dice:

”أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ“

”¿ Es que no basta que tu Señor sea testificable en todas las cosas?“ (Sura “ Han sido explicadas detalladamente”, aleya 53).

Es por eso el por qué los rabbaníes(6) (hombres de la Verdad) observan la existencia, y la encuentran realizada(7) y establecida, sabiendo que ella (la existencia) es origen de todas las cosas (realidades). Después a través de contemplarla llegan a ese punto en que la existencia – de acuerdo al origen de su realidad – es la Existencia Necesaria(8). Pero la posibilidad, la necesidad, la factualidad(9) y otras, por medio de su realidad (o esencia) – en cuál está su verdad – no se unen a ella (a la Existencia Necesaria). Además se unen a ella por medio de defectos e inexistencia que están fuera de su origen o su realidad.

Después de observar lo correspondiente a lo necesario de la existencia y al ser posible, se llega a la unidad de su esencia y atributos, y por medio de sus atributos se llega a la cualidad de sus actos y sus obras. Este es el camino de los profetas, cuando se dijo:

”قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ“

”Dí: Este es mi camino. Llamo hacia Dios, con una profunda visión...“

”(Sura “José”, aleya 108).

Su explicación es la siguiente: la existencia – como se explicó anteriormente – es una realidad exterior con unidad y simpleza(10) y entre los miembros exteriores (la realidad de

6. al-rabbanīyan- الربانيين

7. muhaqqaq- محقق

8. wâyib al-wûyûd – واجب الوجود

9. ma'alûlyat- معلوليات

10. “El concepto de la existencia es evidente, y no necesita mediar condiciones. No se necesita para conocer el concepto de la existencia de otro concepto que lo introduzca y que sirva de apoyatura. Siempre el término explicativo o predicado (mu'arrif- معرّف) tiene que ser más obvio para que pueda explicar al sujeto (mu'arriaf- معرّف). No se puede encontrar un predicado en forma de definición (hadd- حد) o descripción (rasm- رسم) para definir la existencia, porque el concepto de existencia es el más obvio de los conceptos, por lo que es obligatorio que el predicado sea más claro que el sujeto. Algunas definiciones sobre la existencia o “del existente por su existencia” solo son meras explicaciones sobre su nombre. Existen definiciones erradas como la que “la existencia se encuentra por sí misma”(التاب العين), o que “la existencia es algo de la cual se puede dar una información” (الذي يمكن ان يخبر) (عنه). Dichas afirmaciones solo son explicaciones de un nombre (شرح الاسم) y no son definiciones reales. Se puede decir que la existencia carece de género (jins - جنس), de diferencia específica (fasl - فصل) o de accidente propio (arad khassah - عرض خاص) en el sentido de uno de los cinco universales (al-kulliyat al-khams (كليات خمس) pero en la definición de existencia no podemos encontrarlos. Por lo tanto la existencia no tiene definición.”

(“Bidâyat al-hikmat”, Allameh Seyyid Muhammad-Husayn Tabâtâbâi, ed. Bustane Ketab, Qom, 2011.)



la existencia¹¹), esencialmente no existe ninguna diferencia – sino a través de la perfección y la imperfección, la fortaleza y la debilidad, o la diferencia se refieran a cosas excesivas de la esencia que se encuentra en los miembros de la quiddidad típica – ; y la cima de su perfección (la perfección de la existencia) significa que: No hay algo más perfecto que ella, y del mismo modo es una existencia que no pertenece sino a ella misma y no se imagina más completa que ella. Porque cada imperfección pertenece a algo fuera de sí misma y necesita absolutamente de sí misma.

Y anteriormente se explicó que la perfección es previa a la imperfección, y el acto es previo a la potencia, y la existencia antecede a la inexistencia. También se ha explicado que la totalidad de una cosa es la misma cosa, además de lo agregado a ella; entonces la existencia: o no necesita algo exterior a sí misma esencialmente o dicho de otro modo, no necesita lo exterior en su esencia.

Primero: La Existencia Necesaria es la pura existencia (impoluta y diáfana), por lo que nada es más completa que ella. Esta existencia no está mezclada ni con la inexistencia ni con el defecto.

11. Mullâ Sadrâ, a diferencia de los filósofos que mezclaron los principios de la quiddidad con los de la existencia, por un lado, y los principios de concepto con los del referente, por el otro, hizo una distinción entre ellos y enfatizó que los conceptos son esencialmente diferentes de el uno al otro. Sin embargo, podrían tener un solo referente. En otras palabras, algunos referentes de la existencia poseen una amplitud existencial y no diferentes conceptos, aunque en contraste entre sí, podrían abstraerse de ellos. En este sentido, en su discusión sobre los Atributos Divinos, Mullâ Sadrâ dice:

“Un gran número de observadores sutiles creen que la identidad de los Atributos del Dios Exaltado y Su Esencia indica que los conceptos de estos atributos son los mismos y poseen un solo significado. Sin embargo, esta es una idea absurda e infundada ... Más bien, indica que todos estos atributos diferentes y perfectos existen a la luz de la existencia de la Esencia Única ... Respecto a esto, ningún atributo es diferente de los demás. El Dios Todopoderoso es Omnipotente y el Concedor en Su Esencia.” [Asfâr, Vol. 1, p. 145]

Aquí, Mullâ Sadrâ distingue correctamente los principios de concepto de los del referente y, a diferencia de Ibn Sinâ, no considera la unidad referencial como la causa de la unidad conceptual. Como vemos, en otro lugar y en relación con la amplitud existencial del mundo de los Nombres y Atributos Divinos, sostiene:

“El mundo Divino es verdaderamente inmenso y magnífico; es una colección de conceptos que tienen una sola verdad.” [al-Asfâr, vol. 7, p. 143]


Mullâ Sadrâ resuelve el problema de la existencia mental sobre la misma base y declara:

“La predicación de la cosa sobre la cosa y su unidad podría explicarse de dos maneras. La primera es la predicación técnica común, en la que el sujeto y el predicado son los mismos que existen solamente, y la segunda es la misma que la esencia y el concepto del predicado; sin embargo, se observa una especie de distinción entre ellos ... Según esta introducción, los conceptos racionales universales, por ser así, no pertenecen a ninguna categoría.” [al-Asfâr, Vol. 1. p. 294]

Sobre la misma base, Mullâ Sadrâ, en su discusión de la contradicción, además de las ocho unidades unidas, considera la unidad de la predicación como un requisito previo y sostiene:

“La conclusión es que distinguir los principios conceptuales de los principios existenciales o, en otras palabras, los principios mentales, externos y objetivos, que abrirán nuestros ojos a una serie de horizontes epistemológicos iluminadores”.





Segundo: Todo lo que no es el Ser Necesario – el ser contingente-, sea en hechos o en efectos, para los seres contingentes no hay conformación sino por medio del Ser Necesario¹².

12. El conocimiento de la realidad de la existencia sobre la base de la Filosofía Trascendental desempeña un papel central en la adquisición de los fundamentos de la epistemología de Mullâ Sadrâ. En su opinión, el desconocimiento que tiene del hombre de la realidad de la existencia es el resultado de su incapacidad para adquirir el conocimiento de otras cosas. Para explicar este punto dice: "Dado que el problema de la existencia es la base de los principios de juicio y de los asuntos divinos, así como un centro firme alrededor del cual gira la piedra de moler de la ciencia de la Unidad, la Resurrección, la revivificación de las almas y los cuerpos, y similares, uno de los cuales está privado del conocimiento de la existencia permanecerá inconsciente de muchos principios y enseñanzas divinos. Y su ignorancia de este problema le costará la pérdida de los aspectos secretos del conocimiento divino." [Mashâhir, p. 4] Es por eso que en sus obras filosóficas y escritos sobre temas divinos, Mullâ Sadrâ explica primero el problema de la existencia y demuestra el principio original del principio de existencia.

Por lo tanto, el problema principal en la teoría de la ontología de Mullâ Sadrâ es el principio de la existencia y la naturaleza mental de las quiddidades. En al-Asfâr, sostiene:

"La fuente del efecto y el efecto de la fuente (los Primeros Exaltados) son las únicas existentes reales y objetivas, ... más que los conceptos abstractos de la existencia, que son solo problemas mentales, o quiddidades, que son ambiguas en esencia y lejos de la realidad." [al-Asfâr, vol. 1, pp. 65-66]

La existencia es una realidad graduada. En la filosofía sadriana, la existencia es conceptualmente un término superior, pero es una realidad gradual en su realización en términos de fuerza, debilidad, perfección y defecto, y cada grado tiene sus propias características y atributos. Mullâ Sadrâ considera que la comunidad semántica es un problema evidente. Sin embargo, en la gradación de la existencia dice:

"La predicación del concepto de existencia en sus referentes se lleva a cabo en diferentes grados, es decir, se produce en algunos referentes en grados primarios y superiores, ya que la existencia de algunos existentes es necesaria por su esencia, mientras que no es el caso de otros existentes. En algunos de ellos, la existencia es más preexistente que otros, y en otros es más completa y más fuerte." [al-Asfâr, vol I, P. 36.]

Mullâ Sadrâ enfatiza el punto anterior en varios lugares en al-Asfâr, al-Shawâhid al-rubêbiyyah y sus otras obras. Aunque cree que la existencia es de varios grados diferentes, los ve a todos entre los niveles de las individuaciones de la Primera Verdad, las manifestaciones de la luz y los modos de Su Esencia, en lugar de grados independientes independientes de la Verdad.

Más aún, a juicio de Mullâ Sadrâ, aunque todas las formas del ser y de las quiddidades de los originadores son los efectos de la luz de la Primera Verdad, cada grado es la sombra de su grado superior en su viaje vertical. Con respecto al mundo material, afirma:

"Cada potencia es, de hecho, una sombra o muestra de lo que existe en el mundo trascendental, pero ha disminuido y cambiado de su forma clara y pura a una empañada e impura."

Términos de filosofía islámica comparados

'Alî Karayi

Traducción y nota: Amílcar Aldama



• Instante fluido (آن سیال) y el instante no fluido (آن غیر سیال)

El "instante" en el habla común se emplea para significar la más pequeña porción de tiempo, en otras palabras, al intervalo entre el pasado y el futuro se le llama "instante"; y es dividido en dos términos: "instante fluido" e "instante no fluido".

Mullâ Sadrâ dice: "el «instante» posee dos significados:

" El instante fluido, en el que el tiempo para aquel es resultante (مترتب) y subdividido (متفرع) de la corriente de instantes (سيلان آن) que obtiene el tiempo ininterrumpido (زمان) (مسافات متصل) por su corriente (por una corriente de puntos que se compone de una línea y la distancia). El instante se divide en dos partes: el instante donde el tiempo se realiza por él, el tiempo está compuesto de instantes, ese tipo de instante se aprecia como algo existencial (موجود). Es como un punto, una línea se compone de varios puntos, así mismo el tiempo se realiza a partir de varios instantes que son como puntos y así mismo la corriente o fluidez pertenece al movimiento de mediación, el movimiento de conclusividad se produce. El "instante" al igual que el punto y movimiento de mediación, es algo fluido del instante corriente, que se produce con el tiempo ininterrumpido y el otro, el "instante no fluido" que su existencia es subdividida a la existencia del tiempo y en este sentido es el límite y perímetro del tiempo ininterrumpido. De la misma manera que "el punto agente" no es un punto, está en los segmentos y lados y también "el movimiento de mediación" es apartado de los modos del ser "repelidos (دفعيه) y recogidos (وصلات) de aquel. De esta manera el "instante" es agente del tiempo que está aparte de un "instante" que es límite y lado del tiempo. El instante que es un instante se realiza sin considerar el instante anterior ni el siguiente, en sí mismo se constituye, este tipo de instante se realizará a través del tiempo."

Mullâ Sadrâ en otra declaración habla de la distinción de estos dos elementos:

اعلم أنّ الآن يكون له معنيان : احدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان . واما الآن بالمعني الأول فهو وحد و طرف للزمان المتصل ... و اما الآن بالمعني الآخر و هو اللذي يفعل الزمان المتصل بسييلانه ... فلا محاله يكون للزمان شئ سيال يفعل الزمان بسييلانه يقال له الآن السيلال و هو مطابق للحركة التوسطية.

"Ciertamente el instante tiene dos significados :uno es en el significado de dependencia del tiempo ,el segundo es en el que el tiempo depende de él .El instante en el primer significado será límite y un lado para el tiempo unido ...en el otro significado de instante es lo que crea al tiempo unido a través de su fluidez ...entonces necesariamente será para el tiempo algo corriente por el cual éste se realiza por su fluidez ,el cual es llamado "instante fluido "y ese sentido de instante es posible por el movimiento) intermediario (de mediación)".Asfar, tomo 3, pág. 166 y 174.)

Resumen

El tiempo subdividido es el "instante fluido", pero el "instante no fluido" es el mismo subdividido en el tiempo. "El instante fluido" es agente del tiempo pero "el instante no fluido" es el límite y lado del tiempo¹.

1. Mullâ Sadrâ define el tiempo como una abstracción de la inestabilidad y el movimiento inherente al mundo material, sin una existencia real e independiente.

En otras palabras, el concepto de tiempo es el resultado de la percepción de cambio o movimiento en el mundo. El tiempo no tiene existencia real. Lo que realmente existe es movimiento, y el cambio -movimiento es una propiedad esencial de la materia. Obviamente, los conceptos de tiempo como "pasado", "presente" y "futuro" no tienen ningún referente real en el mundo externo. Estos conceptos están arraigados en nuestra mente, es decir, cómo categorizamos mentalmente y conservamos conceptualmente el impacto duradero de un mundo en constante cambio en nuestra memoria. Por lo tanto, cuando decimos que un día pasa, en realidad significa que algunas realidades ya no existen. Son "pasados", pero el recuerdo de esa realidad pasada nos permite recordarlo en nuestra mente y categorizarlo como "ayer", "pasado" u otros adverbios o adjetivos del tiempo.

Una implicación importante de esta teoría para la filosofía de la mente es que apunta a la esencia extranatural de la mente humana . Si la mente humana no fuera inmaterial y su sustancia cambiara constantemente a través del tiempo (como las formas materiales), entonces nunca podríamos tener un concepto de tiempo, porque no se preservaría ninguna percepción de la realidad para recordarla más tarde, dándonos la sensación de hora. Esto a su vez revela que las entidades mentales a diferencia de las entidades materiales son en esencia estáticas e inmutables.

Mullâ Sadr por lo tanto, define el tiempo como la cuarta dimensión del mundo material. El plano material de la existencia se estira en tres dimensiones de espacio y una dimensión de tiempo. Las dimensiones sugieren una existencia gradual, divisiva e imperfecta de los seres materiales en oposición a la existencia estática, inclusiva e integral de seres sobrenaturales que nunca están sujetos a cambios y, por lo tanto, al tiempo.

La teoría del tiempo de Mullâ Sadrâ es parte de su gran teoría del movimiento sustancial, que es la piedra angular principal de su teoría del desarrollo corporal y espiritual humano, entre otros.

Léxico de términos filosóficos islámicos. Una breve comparación de métodos para el trabajo en este campo

Amílcar Aldama

"..el tecnicismo particular de los pensadores musulmanes no lo interpretan los diccionarios usuales"

Miguel Asín Palacios

Pitágoras de Samos daba a la palabra (ἡ λέξις) la capacidad de evidenciar tres niveles que hacen manifiesto el supra verbo del Universo. Estas tres dimensiones: expresividad, ocultamiento y signo se condensan en la unidad poética integrada a un sistema filosófico cuyo denominador es el relativismo y su categoría central, el *kairós* (lo oportuno). Según los pitagóricos el logos poético y filosófico serán llaves para la búsqueda de la intuición primordial en un cosmos total de coexistencias.

En el prólogo de la valiosa obra *"Léxico técnico de la filosofía medieval"*, su autora Silvia Magnavacca hace esta importante observación:

"La palabra – conviene recordarlo una vez más – es el ethos del hombre. Por eso, internarse en un mundo lingüístico es adentrarse en los vericuetos de la morada, sabiendo, no obstante, que la palabra siempre se detiene en el umbral del ser; no hace presa de las cosas: remite a ellas."

Siguiendo la idea anterior, cuando el contexto lingüístico reviste a un pensamiento como el islámico, tenemos la honda certeza de que nos adentramos en un paraje laberíntico, donde la palabra (en idiomas singulares como el árabe, el persa, el turco y el urdu) es el contenido en el cual se forja una cosmovisión, que gusta del juego de la trasmutación del significado, según la arista que elijamos. Un término común en árabe como *qalb* (corazón), muda de significado según el terreno donde se le emplee, ya sea en la interpretación coránica, la teología, el *'irfán*, la ética o la filosofía.

1. Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval* (Ed. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005).

En cuanto al campo específico de la filosofía islámica esta dificultad no mengua en complejidad, y ha sido un problema constante para traductores, investigadores y estudiantes de esta ciencia. A principios del siglo XX Miguel Asín Palacios exponía las dificultades que encontraría aquel que deseara ingresar en el estudio de las ideas de los filósofos islámicos:

"Ante todo, y puesto que se trata de conocer las ideas de escritores que emplearon una lengua distinta de la nuestra, la labor fundamental del especialista consistirá en traducir los textos originales arábigos. Ahora bien, para traducir, esto es, transmitir á la lengua castellana lo más directa y sencillamente que sea posible con todos sus más delicados matices de significación aquellas ideas, y tratándose además de ideas que, como las filosóficas y teológicas, son complejas, sutiles y superiores á los fenómenos ordinarios de la vida material, es decir metafísicas, hace falta, á parte de una inteligencia penetrante y rápida y de una práctica asidua en el estudio de los textos, y una bien cimentada instrucción en gramática y en el léxico y en enciclopedia musulmana. Claro es que de estas tres condiciones, la primera, como facultad natural no se ádqiere, y la segunda, la práctica, no pueden ser suplirla los maestros ni los libros. En cambio la tercera, es decir, la instrucción sólida en gramática, en léxico y en la enciclopedia del islam, permiten simplificarse y facilitarse en extremo.²"

Es por ello que es pertinente, como una de las vías metodológicas para el estudio de la compleja filosofía islámica, la familiarización con los términos técnicos (*istilâhât*) de disciplinas como la filosofía (*falsafih*), la mística (*'irfân*), la lógica (*mantiq*) y la teología (*kalâm*). A nuestro juicio sería una herramienta imprescindible para este acercamiento, como lo es el estudio de los términos técnicos del griego y el latín para la aproximación a la filosofía clásica y medieval occidental.

Como antecedentes de esta vía metodológica cabe citar a las siguientes obras escritas en lenguas occidentales:

1. "Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmana" (1903), de Miguel Asín Palacios.
2. "Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) " (1938), de A. M. Goichon.
3. "Lexique des Termes de Logique en Grec, Anglais, Francais, Persan et Arab"(1954), de Soheil M. Afnan.
4. "Philosophical Terminology in Arabic and Persian" (1964), de Soheil M. Afnan.
5. "A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic" (1968), de Soheil M. Afnan.
6. "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane" (1968), de Louis Massignon.
7. "Essai sur le Lexique de Ghazali, Contribution a l' étude de la terminologie de Ghazali Dans ses principaux ouvrages a l' exception du Tahâfut" (1970), de F. Jabre.
8. "Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans" (1970), de Paul Nwyia.

■ Ejemplo 1

Podemos evaluar el método a partir uno de estos antecedente nombrados. Se tomarán como primer ejemplo el uso de cuatro términos, con *alef* como letra inicial, tomado uno de los textos del investigador Soheil M. Afnan³ a partir de un método histórico-lógico, y el empleo del método comparativo con los términos griegos de las obras de Aristóteles y los equivalentes de los traductores del contexto islámico llevados del griego al siriano y de éste al árabe. También se usarán sus equivalentes en pahlaví, latín y persa.

2. Miguel Asín Palacios, Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmana ,p.p.4-5, Zaragoza, 1903.

3. Philosophical Terminology in Arabic and Persian -Appendix Two (Ed. E.J. Brill, Netherlands, 1964).

■ I. ÂDAB (الادب)

- Educación, cultura
- Pahlaví *frahang*

Este término feliz que no es de origen coránico parece haber encontrado su camino hacia el lenguaje filosófico en una fecha temprana. Entre los traductores tenemos: Términos en Aristóteles y su equivalencia en los traductores y lexicógrafos árabes

1. παιδεία (Retórica 1365 b 34) (مجهول) anónimo
 2. παιδεία (Metafísica 1006 a 6) (اساطات) ustâtz
 3. `απαίδευτοι (Metafísica 1043 b 24) (اساطات) ustâtz
 4. πεπαιδευσθαι (Metafísica 995 a 12) (اسحق) Ishaq –ser educado-
 5. φρόνησις (Tópicos 116 b 28) (دمشقى) Dimashqî
 6. φρονιμός (Tópicos 116 a 12) (دمشقى) Dimashqî – el hombre educado-
- Entre los primeros escribas o *kâtîbs*, que en realidad pudieron haber sido los primeros en introducir estos términos en el lenguaje, Abd al Hamîd usa (en "*Rasâ'il al –Bulaghâ*" . p. 173-210): - المؤدبون - (el educado) – التاديب ادب - (la disciplina de la educación), Ibn al Muqaffa – dice:

الادب بالمنطق - جل الادب بالعقل - (la educación pule al intelecto –y se eleva por la educación en lógica.-citado de *Kalîlah wa Dimnah*.Ed.Tâhâ Husain,Cairo 1941-). Entre los Falâsifah, la palabra casi nunca fue utilizada por Kindî. Pero Fârâbî declara:

الذي يورث العقل هو الادب. ("lo que hereda el intelecto es la educación". Citado de "Talkhîs Nawâmîs Aflâtûn".ed. Gabrieli, p. 19), y en otro texto:

التاديب هو طريق ايجال الفضائل الخلقية والصناعات العلمية

(Educar es una vía para que se realicen las virtudes espirituales y los productos del raciocinio. Citado de Tahsîl al- Sa âdah- La obtención de la felicidad. ed. Hyderabad. p. 29).

En la *Rasâ il* de los Hermanos de la Sinceridad se observa que :

النفس الجزئية... تقوى باضيات فكرها وتنير بالاداب خواطرها

("Las almas individuales se fortalecen a través de ejercitar sus pensamientos, y sus recuerdos se iluminan por la educación").

Posteriormente a estos autores, y en las obras de Avicena, particularmente *âdab* se convierte en un término establecido de la filosofía. Un desarrollo paralelo producido es el uso de este término en la literatura hasta que llegó a representar a las belles-lettres en general, junto con otras connotaciones. Hoy en día los significados son variados, ya que son numerosos.

En persa primero tuvo el sentido de aprender. En el *Qâbûs-Nâme* (ed. Levy p. 21), cuando Irán aún era bilingüe, دانش وادب (*dânesh*) se usaban como sinónimos. Más tarde llegó a significar educación y cultura en el sentido más amplio. Bâbâ Afzal afirma que :

هر قوتی که نجرد یافته شود ادب و فرهنگ خوانند ("Cada esfuerzo que el intecto obtiene se le denomina educación y cultura". Citado de Musannafât...ed. Mînowî p. 95).

■ II . AL-ÎRÂDAH (الارادة)

- Voluntad

Esta es una palabra coránica que se le dio una connotación específica en el lenguaje filosófico que no poseía en el original. Los traductores la utilizaron para el siguiente equivalente en griego:

1. βούλησις (Tópicos 146 b 6) (دمشقى) Dimashqî
2. η βούλησις (Tópicos 126 a 13) (مشيئة وو)
3. η βούλησις (Del alma 414 b 2) (اسحق) Ishaq
4. nota, η βούλησις (Del alma 433 a 23) (اسحق) Ishaq

Ya aparece en el sentido de fuerza de voluntad en las escrituras de Abd al-Hamîd (citado en *Rasâ'il al –Bulaghâ*) y Ibn al- Muqaffa' (citado de *Kalîlah wa Dimnah* .p. 178). Los traductores que generalmente estaban muy endeudados

con estos dos autores pueden haber copiado este significado especial de la palabra de ellos, aunque no hay evidencia directa a tal efecto. Entre los Falâsifah encontramos a Kindî definiéndolo así: *الإرادة قوة يقصد بها الشيء دون الشيء*: ("La voluntad es una capacidad con la cual se toma a través de ella algo en vez de otra cosa". Rasâ'il..ed. Abû Rîdah.Vol.1 p. 168).

Fârâbî amplió esa declaración:

نزوع الى ما اداك و عن ما اداك. اما بالحس و اما بالتخيل و اما باقوة الناطقة الإرادة
("La voluntad ... saca lo que se percive de lo que no se percive , a través de los sentidos o a través de la imaginación o através de la capacidad del habla" . Madînat al-Fâdilâh- La ciudad virtuosa). Avicena va más allá alegando:

الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن يحدث بحدوث علل هي الموجبات و الدواعي
("Las voluntades en total acontecen después que no tuvieron realización ...se realizan a través del inicio de una causa que trae motivos". Al- Najât. p. 300). Sin embargo Averroes es vago al decir:

الإرادة هي شوق الفاعل الى الفعل
("la voluntad es el deseo del sujeto de hacer un acto. Tahâfut al- tahâfut –La Incoherencia de la Incoherencia" p. 300), pero le gusta especificar que:

الفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباري ... و لا يثبتون له الإرادة البشرية
("las filosofías no son la negación de la voluntad del Creador, pero no afirma , como a Él, la voluntad de la humanidad"). Suhrawardî distingue entre : *الإرادة الجزئية* (la voluntad de la totalidad .. la voluntad de la parcialidad. *الكليّة...الإرادة الجزئية*. Hikmat al-Ishrâq. ed. Henry Corbin, p. 47). Mullâ Sadrâ evalúa las diferencias de opinión cuando se considera como un problema religioso-filosófico :

وقع الخلاف...في معنى الإرادة...فالشاعرة فسروا...بانها مخصصة و هي مغايرة للعلم والقدرة...المعزلة...فسسروا الإرادة باعتقاد النفع والكراهة
("El desacuerdo se produjo ... en el sentido de la voluntadLos ashâ'aritas interpretaron ... que son atributos particularizados y ella [la voluntad] esta en contra del conocimiento y la fuerza. Los mu'tazilites ... interpretaron la voluntad en creer en el bendición y el repudio". Al-Asfâr al-Arba'ah) Tanto Jîfî (capítulo 18) como Tahânawî (I.p.552 ff) dan explicaciones detalladas sobre el término.

En una forma de adjetivo existe el caso de:

- ἐκούσις (Ética de Nic. IX. 9) (مجهول) ارادى anónimo y entonces:
- βουλητόν (Metafísica 1072 a 28) (متى) Matâ المراد(متى)

Avicena da el equivalente persa como: *خواست* - khâst (Dânish-Nâme) y Nâsir Khosrow lo respalda diciendo: *ارادت...اعنى خواست* (Khân el-Ukhwân, p. 180).

■ III. ANÂ, ANÎY, ANÎYYAH, ANÂÎYYAH, ANÂNÎYYAH

(اني ، انية ، انائية ، انانية ، انا)

- El yo (el ego), perteneciente a uno mismo (ciertamente yo), egoidad, yoidad, individualidad.

Estos son un conjunto de términos místicos que a menudo se han confundido con la terminología filosófica, algo similar en la ortografía, aunque completamente diferente en el significado. Para el primer término, dice Sarrâj: *انا لا يقول الله* ("yo no digo sino Dios". Kitâb al-Luma'. p. 131).

Suhrawardî añade:

انا...شيئى ادرك ذاته ("Yo ..soy algo que percibe su esencia". Hikmat al-Ishrâq, p. 116). Este representa al yo distintivo, al ego, "le moi".

El segundo connota un estado perteneciente al yo. En su mayoría no es utilizado exclusivamente por Hallâj. En un lugar él comenta: *لا توق عنى كنت انى* (no sufra de mí, encunto en mí. Kitâb al- Tawâsîn. ed. Massignon. p. 18). En otro se dice: *انظر تخلق اسم انا فى مرتبة انى* ("observa- está creado - el nombre yo en el nivel de ciertamente yo". Al-Insân àl-Kâmil... , ed. Badawi).

- el término *la* ,“Yo” denota independencia y refiere a Dios, encuanto el término *ni* que se compone por *ان* (*inna* - ciertamente) y *ي* (*yo*), la cual se traduce “ciertamente yo” denota dependencia por lo que refiere a la creación.

Mullâ Sadrâ cita en su texto (*Al-Asfâr al-Arba'ah*) un verso conocido del mismo poeta místico:

بينى وبينك انى يبارعنى فارفع بلفك انى من البين

“(Hay entre Tú y yo un ciertamente yo que me riñe ,entonces por favor Quite ese ciertamente yo existente entre nosotros”)

El tercero es una abstracción del pronombre que se podría representar como egoidad, *l'egoité*. Nuevamente Sarrâj afirma: *الانية لله* (la egoidad de Dios. *Kitâb al-Luma'*, p.131), del cual Jîlî da explicaciones adicionales (*Al-Insân âl-Kâmil*, capítulo 27).

El equivalente persa dado por Nâsir Khosrow (*Jâmi'al- Hekmatain*, p. III) fue *manî*, en la analogía del término árabe - *من* pronombre personal para la primera persona del singular en persa es derivado en *منى* equivalente a *خودى* ,si bien en el persa hay un sustantivo homónimo que denota esperma.

El cuarto término es sólo una forma diferente de la abstracción, utilizada frecuentemente por Suhrawardî como el caso de:

مثال الانائية (ejemplo de la egoidad. *Hikmat al-Ishrâq*, p. III), y en otra del mismo texto usa: *مدرك لانائبة* (“percepción de la egoidad”, *Hikmat..* p. 403).

Bastâmî dice: *فانظرت بهويته الى انائبتى فزالت* (*Ví por Su identidad a mi individualidad, entonces se desvaneció*. *Shatahât al-Sûfiyyah*, ed. Badawi).

El quinto es otra variante de la abstracción que se encuentra comunmente en Ibn al-'Arabî y otros místicos (*Al-Insân al-Kâmil*). Bastâmî invoca a la Deidad, *ان تمحو انائبتى اسألك ان تمحو انائبتى* (“Te pido que elimines mi individualidad. *Shatahât al-Sûfiyyah*). En la literatura secular moderna tiene el sentido del egoísmo.

■ IV. ANNA, ANNÏY, ANNÏYYAH (انّ،انّي،انّية)

• El “que”(el hecho de que), existencial, queidad (esencia, cualidad, concepto del ser)

• Latín *quia* – pahlaví *bûtîh*

Estos son términos filosóficos completamente diferentes a los términos místicos. Debido a que en la ortografía el *shaddah* (ّ) es frecuentemente excluido ,los eruditos a veces son confundidos .Los traductores utilizaron el primer término para dos propósitos específicos que no deben confundirse .Uno era como el equivalente del griego *to hoti* , por lo tanto:

1.τό ότι (*Metafísica* 1027 b 32) *استاط* *ائه* *ustâtz*

2. τό ότι ο συλλογισμός (*Analíticos* P. 78 b 7) *متى* *قياس* *ائه* *Matâ*

El segundo ejemplo representa lo que Kant llamó “*assertorische*” (asertórico: proposición o juicio cuya negación o afirmación es verdadera); y Ross ha explicado de la misma manera (cita *Prior and Post. Analytics*. p.75).

El otro uso del término *anna* es lo que representa la cópula que la lengua árabe no tiene. Fue uno de los varios intentos de encontrar un equivalente para ese propósito. Así tenemos:

1.τό ειναι (*Del alma* 412 b.8) *استحق* *ائه* *ustâtz*

En lógica, lo asertórico llegó a ser conocido como (*برهان أنّ*) argumentación demostrativa entre los *Falâsifah* (*Fârâbî* en *Tahsîl al-Sa'âdah*; *Avicena* en *Ishârât*, p. 84). En metafísica connotaba el concepto de ser para el que no tenían palabra. *Avicena* dice:

الصفة الا ولى لواجب الوجود انه أنّ و موجود

“(El atributo primero para el Ser Necesario es este: existencial y existente”. *Najât*.p. 251).

Ha habido algunos desacuerdos con respecto a la vocalización de este término. Siguiendo a Lane (*Arabic Dictionary*) y Nicholson (*Kitâb al-Luma'...* p.131), leemos *anna*.

La forma adjetiva *annîy* no es de ocurrencia frecuente. Como obviamente no

tenía equivalente griego, el acuñamiento no podía atribuírsele al traductor. Sin embargo, en la versión árabe del *Liber de Causis* (ed. Bardenhewer. p. 83) encontramos: العقل في الأنية بنوع آتى ("El intelecto en la individualidad en forma demostrable"). Jurjânî dice: برهان انى ("argumento demostrativo", Ta'rifât. p. 45.), y Mullâ Sâdrâ por otro lado presenta: (causa de la individualidad. al-Âsfâr). Con mucho, el más común en los escritos filosóficos es el término *annîyyah* para expresar en forma de abstracción el concepto de ser. También connota la queidad de una cosa en contraste con el qué es (*mâhîyyah*) y el por qué es (*limmîyyah*). No es de origen coránico, se encuentra en las versiones árabes de los traductores. Y de estos Ustâth parece ser el primero en adoptarlo. En realidad, presumiblemente fue la persona que lo acuñó, ya sea de manera independiente o en asociación con Kindî, que aunque no sabía que el griego pulía las versiones de algunos de los traductores. De ahí la necesidad de hacer las distinciones adecuadas que los estudiosos no siempre han observado.

■ Ejemplo 2

El siguiente ejemplo, procede del texto Léxico de términos filosóficos islámicos (Seyyed Muhammad Reza Miryusofi y Amilcar Aldama), con el objetivo de adentrarse en el significado de términos filosóficos, en una traducción directa al español. El método en este caso será el utilizar como explicación la escritura de los propios autores desde el árabe y el persa, tomando diez términos con *alef* como letra inicia. Se emplearán en algunos casos los equivalentes en el griego aristotélico y en el latín clásico, y se recogerán términos fundamentales de las escuelas filosóficas *mashâ'î*, la *îshrâqî* y la del *hikmat al-muta'âliya*.

■ Instrumento: Parte de la causa. *al-âlat, yuz' al-îlat*

الآلة (جزء العلة)

Griego: τὰ ὄργανα / latín: *instrumentum*

El instrumento es el mediador entre el agente y lo pasivo, en la acción de influenciar sobre el otro, como por ejemplo la sierra en las manos del carpintero. (al-Sharîf al-Yuryanî, La explicación, "al-T'arîfât", p. 56)

الآلة هي الواسطة بين الفاعل و المنفعل في وصول اثره اليه كالممنشأ للنجار.
(الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٥٦)

■ Instante, momento: límite del tiempo. *al-ân, taraf al-zamân*

الآن (طرف الزمان)

Griego: τό νῦν / ὄνουν χρόνος (Metafísica 1027 b.1, Categorías 5^a 6)

Entonces, el límite del tiempo como un punto que limita una recta es una cosa inexistente, así como existe una relación entre el punto y la recta, también el límite del tiempo y lo inexistente, por lo obtenido, no tienen relación con la existencia, sino con el hecho atribuirse a otro límite existente. (A. Tabâtabâ'î, La cima de la Sabiduría, "Nihâyah al-Hikmat", p.210)

فالآن طرف الزمان كالنقطة التي هي طرف الخط، وهو امر عدمي حظه من الوجود انتسابه الى ما هو طرف له.
(الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢١٥)

■ La eternidad, post-eternidad: tiempo de la eternidad. *al-âbad*

الابد (الزمان غير المتناهي)

Griego: ἀεί / ἀίδια / ἀίδια (Metafísica 993 b.28 – 1025 a. 33 – 1026 a. 10) / latín: *aeternitas*.

La eternidad es la durabilidad de la existencia en el futuro. (Qutb al-Dîn Shirâzî, Comentario a la Teosofía Oriental, "Sharj Hikmat Ishrâq", p. 227)

الابد هو دوام الوجود في المستقبل. (قطب الدين شيرازي، شرح حكمة الاشراق، ص ٤٢٧)

■ **Lo creado: sin elemento precedente. al- ibdâ'a.**

الابداع الایجاد لا عن شیء

Latín: creatio ex tempore

Lo creado es la existencia de algo desde el inicio, sin ninguna mediación de la causa y sin otra condición. (al- Badawî, *Aristóteles y los árabes*, Ârastu, p. 64)

الابداع وجود الشیء عن المبداء وحده فقط بلا توسط سبب و شرط آخر.

البدوی، ارسطو عند العرب، ص ۶۴

Lo creado concede la existencia sin comparación y sin nada anterior a este. (Sabzavârî, *Notas al pie de página al texto de Mullâ Sadrâ "al-Rubûbîa'h"*, p. 243)

الابداع اعطاء الوجود بلامشاركة جهة القابلية «تعليقه المولى هادی السبزواری»

«صدرالدين شیرازی، الشواهد الربوبية، ص ۶۴۳»

■ **El más simple de los simples. absâtul basâ'it**

ابسط البسائط

(También: Lo indivisible de los indivisibles, término de uso exclusivo para Dios o sus atributos).

Lo indivisible de los indivisibles es aquello que no se compone con la existencia y la quiddidad, porque no tiene límite y al no tenerlo carece de quiddidad). A. Tabâtabâ'î, *El inicio de la Sabiduría, "Bidâyah al-Hikmat"*, p. 111)

ابسط البسائط ما لم يتركب من وجود و ماهية و هو الواجب عز اسمه.

الطباطبائی، بداية الحكمة، ص ۱۱۱

■ **Unidad, asociación. al-îtijâd.**

الاتحاد

Sepa que ciertamente la unidad entre las cosas, desde un punto de vista, es de múltiples cosas, y unidas desde otro punto. El propósito de las cosas con la unidad es el de poseer significados diferentes que tienen una existencia verdadera, como la unidad entre el género y la diferencia específica. (Mullâ Sadrâ)

اعلم انّ الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء متكثرة من جهة، واحدة من جهة اخرى. احق الاشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد بين الجنس و الفصل، و لهذا يحملان بالذات على شیء واحد بالعدد.

■ **La unión del intelecto con lo inteligible. întijâd 'al- âqil wa-l-ma 'qûl.**

اتحاد العاقل و المعقول

Al-lâmah Sharânî dijo " :La unión del intelecto con lo inteligible es la noción racional concebible, y objetivamente es la esencia del hombre y una parte fundamental de él, y no una impresión accidental, como una lámpara que emana luz, cada vez que se expanden las nociones del hombre lo hace también su esencia. (Hassan Zadeh Amulî, *La unión del Intelecto y del Inteligible, "Întijâd 'al- âqil wa-l-ma 'qûl"*, p. 338)

علامه شعرانی: اتحاد عاقل و معقول آن است که صورت عقلی متصور، عين ذات انسان و داخل او می شود نه مانند نقش عرضی، نظیر آنکه چراغی روشن تر شود. پس هر چه تعلقات انسان بیشتر شود بر ذات او چیزی افزوده شود.

حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل و معقول، ص ۳۳۸

■ **Cualificación. al-itsâf.**

الاتصاف

La interpretación de ellos (los filósofos) es la de haber asumido al sujeto y al predicado...donde el sujeto será cualificado por el predicado). Mutaharî, Obras Completas "Maymû'a-e Âzâr", tomo 9, p. 393)

تعبیر آنها «حکماء» این است که فرض کرده‌اند موضوعی هست و محمولی... و از ناحیه موضوع تعبیر به اتصاف می‌کنند. مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۹۳

Casual, incidental, accidental : Lo que ocurre sin causa. al-ittifâq.

السبب لامر النادر (الاتفاق)

La casualidad ,por ser casualidad ,no tendrá constancia y no será realizada mayoritariamente ,y se realiza en una condición mínima).Mullâ Sadrâ" ,*Exégesis del Noble Corán*" , tomo 3, p. 301)

الاتفاق من حيث هو اتفاق لا يكون دائما ولا كثيرا بل يقع على سبيل النادرة.
«صدرالدين شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۳۰۱»

■ **Casualidad: Acción imprevista. al-ittifâq.**

لاتفاق (العمل غیر المترقب)

"Una acción realizada de forma imprevista por un agente ,no carece de imposibilidad) "Mizbâh lazî" ,*Lecciones de filosofía*" , tomo 2, p.119)

فعلى که بر خلاف انتظار از فاعلی سر زده باشد. چنین اتفاقی محال نیست.
«مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۱۹»

■ **Conclusión**

Es preciso decir que la mera utilización de léxicos filosóficos no cubre todo el espectro de una comprensión total de un texto filosófico, pues, como dijimos, el significado de un término puede ir cambiando en distintas páginas de un mismo libro. Pero aun así es necesario su uso, ya que como dijera el maestro Asín Palacios: "Imagínese ahora si los libros de filosofía, escrito con tan abigarrado y peregrino tecnicismo, no necesitarían de un léxico en que se consignara y explicaran los vocablos nuevamente creados y las aceptaciones técnicas convencionalmente dadas..."⁴

Es por ello que el léxico es una herramienta metodológica eficiente en los primeros estadios del análisis textual, por lo cual se hace pertinente el trabajo en esta área para una mayor comprensión del pensamiento filosófico y místico islámico.

4. Miguel Asín Palacios, Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmana.p. 7 ,Zaragoza, 1903.

“Al-Futûhât al-Makkîyah”

(*The Openings in Makkah, Volume 1 , books 1 and 2*), Ibn ‘Arabî

Editorial The Pir Press, Nueva York,

2019, Traductor Eric Winkel

■ Reseña de Karen Martínez García

Hemos recibido con gran beneplácito la noticia de la publicación íntegra del magno texto de Ibn ‘Arabî “*al-Futûhât al-Makkîyah*” (*Las iluminaciones de La Meca*) en idioma inglés, siendo la primera traducción completa a una lengua occidental. Dicha traducción, que está siendo lanzada por el sello editorial The Pir Press, tiene un programa de publicación que llevará varios años debido a lo extenso del texto en varios volúmenes y a su ya archiconocida complejidad de redacción. El lanzamiento del primer volumen, que cuenta con el Libro 1 y el Libro 2 (de treinta y siete libros), se realizó en el mes de marzo del presente año, previéndose la publicación de toda la traducción del *Futûhât* para 2022 en diecinueve volúmenes.

La titánica traducción ha sido realizada por el Dr. Eric Winkel, profesor estadounidense que ha estudiado la summa enciclopedia mística por veinticinco años. Winkel estudió su licenciatura en Haverford College, su maestría en la Universidad de Pennsylvania, completando su doctorado en la Universidad de Carolina del Sur. En su multifacético curriculum de estudio se encuentran las ciencias de las religiones (enfocados en tópicos de espiritualidad), ciencias políticas, ciencias exactas y el estudio de varios idiomas orientales, donde cuentan el árabe, tamil, sánscrito y copto, herramientas que le han posibilitado el acercamiento a los textos espirituales. El Dr. Winkel ha ejercido docencia en la Universidad Islámica Internacional, en Kuala Lumpur, Malasia, y fue becario de Fulbright en Islamabad, Pakistán.

Mientras fue el investigador principal del Instituto de Estudios Islámicos Avanzados en Malasia, el Dr. Winkel exploró las conexiones entre la visión de Ibn ‘Arabî en *al-Futûhât al-Makkîyah* con las matemáticas

y la física desarrolladas después del siglo XIX. El místico y extraño mundo que Ibn ‘Arabî describe, puede leerse como también el extraño reino de la física cuántica y en el campo de las topografías. El Dr. Eric Winkel, autor de libros y monografías sobre Ibn ‘Arabî, jurisprudencia islámica y ciencias exactas, además de artículos que examinan la visión de Ibn ‘Arabî a la luz de la física y la matemática contemporánea, tiene una posición única para conectar estos universos.

El gran mérito de la publicación, como se dijo con anterioridad, es el ser la primera traducción completa, más precisa y contemporánea a una lengua occidental. Existen traducciones completas al urdu y al persa (traducción del Dr. Muhammad Jawâyûî, 17 volúmenes de la Editorial Entezârât Mûllâ, Teherán), pero se carecía hasta este momento de una íntegra traducción a uno de nuestros idiomas. En español tan sólo contamos con la brevísima traducción del Dr. Víctor Pallejà de Bustinza (“*Las iluminaciones de La Meca*”, Ediciones Siruelas, Madrid, 1996), la cual únicamente recoge, en 34 páginas, el prefacio al libro, la introducción al libro de “*Las ciencias y los artículos de fe*”, así como el primer capítulo de *Encuentro con el joven caballero de la Ka’ba*.

En árabe la primera edición crítica de “*al-Futûhât al-Makkîyah*” se completó en el 2010 por el Dr. ‘Abd al-‘Azîz Sultan al-Mansûb después de once años de estudio de los manuscritos originales escritos por Ibn ‘Arabî. Para la recién traducción inglesa el Dr. Winkel ha utilizado tanto la edición crítica antes señalada como la copia de doce volúmenes enviados por el mismo Dr. Mansûb desde Sana’a en Yemén al traductor, en aras de poder comprender, plasmar fielmente y transmitir la visión del *Shaykh al-akbar*. Desde 2012, el Dr. Winkel ha estado trabajando exclusivamente en

esta traducción. Ya a partir de marzo de 2016, él comenzó a emitir su traducción en una edición de preimpresión. Lo cual dice al respecto:

"La idea de los preimpresos provino de mi experiencia con arXiv.org, un sitio donde científicos y matemáticos ponen sus hallazgos en borrador, en forma aproximada, obteniendo comentarios de sus compañeros. Me beneficié enormemente de las respuestas en todo el mundo y establecí muchas conexiones a través de estas preimpresiones ..."

A mediados de 2017, la traducción llegó casi a la mitad del *Futûḥât*, y la edición preimpresa llegó al Libro 18. En este punto se detuvo para volver a revisar los dos primeros libros, con el fin de llevar a la inicial traducción todo aquello que había aprendido en el curso del trabajo. Dicho volumen que hoy se publica ha sido expuesto a múltiples cambios y un minucioso análisis en búsqueda de una transmisión fiel del contenido y el estilo del autor. El mismo traductor nos dice sobre la complejidad de la obra:

"El Futûḥât al-Makkîyah no es un texto religioso o filosófico convencional; es sui generis. Aunque el trabajo ha sido descrito como una vasta colección de "metafísica, cosmología, antropología espiritual, psicología y jurisprudencia", es primero una descripción integral de una visión. Para representar lo que vio, Ibn 'Arabî recurre a diferentes tipos de lenguaje: legal y poético, geométrico y teológico. Debido a que estos términos son difíciles, los académicos tienden a enfatizar la dificultad, incluso la imposibilidad de la traducción, o de la transmisión de este texto. Por lo tanto, las presentaciones académicas se limitan a extractos y selecciones. El traductor se ha beneficiado de algunos de los mejores expertos en lengua árabe, incluidos Hany Ibrahim, Karim Crow, Pablo Beneito y Atif

Khalil. El editor crítico Dr. Mansûb ha sido generoso con su orientación e instrucción. Soy el único responsable de los errores, y la publicación de este proyecto en curso como preimpresión es para alentar a los lectores a que me ayuden a mejorar el trabajo."

En otro momento nos dice sobre el mismo asunto:

"El Futûḥât al-Makkîyah no es como otras obras, y no es como los otros escritos de Ibn 'Arabî. Es una visión mostrada en su juventud, escrita entre sus amigos con sus notas y atestados marginales. Fueron ellos su primera audiencia. Ibn 'Arabî les dice, y nos dice, que se está abreviando y condensando tanto como puede, y cuando cita elementos de simbología numérica (como las 413 escaleras del arrepentimiento), le refiere a su audiencia que no puede detenerse para explicarles. Hay muchos números y misterios que sólo menciona, antes de pasar inexorablemente a la siguiente maifa. Este traductor percibió algunos de estos números solamente después de dos años de estar con ellos, en términos de Ibn 'Arabî, "deteniéndose para aprender". Su consejo para con su audiencia fue aprender lo que pudieran, y si algo los eludía, continuar. Debemos trabajar y verificar por nosotros mismos estas verdades."

Sin duda la tarea ha sido difícil, pero pensamos que es ejemplar, teniendo en cuenta que aún existen múltiples obras del pensamiento islámico no traducidas a lenguas occidentales. Este es el caso de otra gigantesca obra de la mística y la filosofía, hablamos del al-Asfâr de Mullâ Sadrâ. Esperamos que podamos contar con prontitud de una completa traducción al español de estas dos magníficas obras de la literatura filosófica islámica y mundial.

“Teología Islámica. Restauración del pensamiento metafísico”, Sheij Alí Al-Husainí (Ricardo Carlos Hesain)

Editorial Dunken, Buenos Aires, 2017,

472p. ISBN 978-987-02-9866-3

■ Reseña de Amílcar Aldama Cruz

En los últimos siglos se perfiló en la filosofía occidental la nominada crisis de la metafísica contemporánea, puerta abierta en su totalidad por el positivismo en el siglo XIX y por la cual cursaron por todo el siglo XX las corrientes de la filosofía anglosajona y las diversas escuelas de la filosofía continental, llegando a nuestro siglo con corrientes como el realismo especulativo, que amparada en un cierto realismo metafísico se lanza a una crítica al correlacionismo y a las filosofías del acceso, pero gravitando aún en cierto modo alrededor de elementos kantianos.

La metafísica tiene su preámbulo en la inconformidad con los datos sobre la verdad que brindan muchas de estas corrientes filosóficas, y el problema de éstas se encuentran en sus límites, aunque algunos de sus métodos no sean del todo erróneos. Por lo tanto, las corrientes no metafísicas no son un espejo de la realidad, estando limitadas al no reflejar la totalidad de la misma. El pensamiento metafísico tiene su vector hacia lo verdaderamente real y no a la realidad que percibimos, que es sólo una imagen. El mundo de la existencia está más allá.

“Teología islámica. Restauración del pensamiento metafísico” es un texto que desde la contemporaneidad, y sin pretensiones académicas, se impulsa al rescate de la Filosofía Primera a partir de la visión islámica, siguiendo su profunda tradición metafísica y dando aceptados aportes.

En la Introducción el autor expone:

“ Esta obra replantea la metafísica de oriente y occidente, que en ella confluyen, y presenta una nueva metafísica universal, con conceptos renovados de extraordinaria influencia en la ciencia especulativa y en la mente de sus cultivadores, hasta el punto que podemos asegurar que cambia la existencia de las personas que se empeñen en comprenderla. Además, no es una teoría asépticamente abstracta, que responde a la concepción personal de un individuo, ni es una continuación estricta de la filosofía anterior, ni se basa en las teorías en esta expuestas.”

Sheij Alí Al-Husainí (Ricardo Carlos Hesain) es argentino de ascendencia árabe (sirio-libanés) y funge como Profesor de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Posee un extenso curriculum del cual podemos sintetizar el haber sido Secretario General del Centro Islámico de la República Argentina (1974 a 1979), ser fundador del Centro de Altos Estudios Islámicos acreditado ante las organizaciones islámicas internacionales (como la Liga del Mundo Islámico en Meca y la Organización Islámica para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en Rabat, Marruecos) y fue Presidente de la Academia del Medio Oriente de Buenos Aires. Además, es miembro fundador del Congreso Islam y Occidente (Ginebra,

Suiza), del Instituto Americano de Estudios Coránicos, con sede en San Antonio, Texas y consultor de la Academia de Difusión Islámica (Dawah Academy) de la Universidad Internacional Islámica de Islamabad, Pakistán.

El libro en cuestión tiene el gran mérito de ser el primer tratado de metafísica islámica concebido en lengua española. Si bien, al leerlo no podemos evitar disfrutar un cierto sabor del estilo de aquellos tratados metafísicos del *Doctor Eximius* traducidos del latín al castellano, o de las traducciones de Asín Palacios a tratados filosóficos y místicos islámicos, pensamos que el recurso de estilo utilizado no resta actualidad al texto, pues su asunto no se limita a un contexto temporal específico.

En la misma Introducción el autor recalca :

“No carece de importancia la lengua en que se expone desde el principio esta obra, porque no es la traducción de ningún otro idioma más que el español o castellano, una lengua de origen latina que por primera vez inaugura el pensamiento islámico profundo. Su trasfondo puede ser el árabe, como algunas veces se sospecha por las construcciones de las frases del texto principal, pero desde el inicio fue expresado en castellano.”

Conviene al lector juzgar sobre este punto, mas si puede vencer algún prejuicio con respecto al estilo, a lo complejo que puede tornarse el texto en algunos momentos, o a las reglas típicas de la literatura islámica (el uso constante de fórmulas o jaculatorias piadosas), entonces podrá deleitarse de una obra de gran autenticidad y potencializadora de hondas reflexiones.

El texto está dividido en cuatro libros o capítulos :

- Libro I Tauhíd: Nombres y Atributos Divinos
- Libro II La Manifestación
- Libro III Del vínculo
- Libro VI La creación

El texto cierra con un grupo de anexos que grafican las explicaciones ontológicas de los cuatro libros a través de diagramas, que

nos hacen recordar la tradición pedagógica y mnemotécnica de este recurso en el sufismo y el 'irfân, sobre todo en figuras como Qaysarî y Haydar Âmolî.

Aunque el título de la obra y la estructuración de capítulos refieren a un contenido clásico de kalâm o teología islámica, el texto se dirige constantemente a una lectura de 'irfân nazarî o gnosis teórica. Laten constantemente en las explicaciones la impronta de Ibn 'Arabî y Mullâ Sadrâ, junto a profundos comentarios coránicos y de hadices. El primer libro se aboca hacia la ontología de la Unidad, los Nombres y los Atributos Divinos, donde se discurre en la explicación de las categorías de los Atributos del en Sí Mismo como Principio y los Atributos de la Acción, la Contemplación y la Creación, así como las de lo Oculto, lo Manifestado, lo automanifestado y la Efusión, todo ello sobre el riguroso comentario de la aleya 1 No se exhibe (قل هو الله أحد). de la sura Al-Ijlas una terminología filosófica como la que en este tópico se emplea, véase el texto de Christian Bonaud (recientemente fallecido) “La Existencia” (Capítulo “En Presencia de los Nombres” I y II, traducción Manuel Loosveldt, Risalat Az-Zaqalain, n. 9 y 10, Qom, 1997), pero se hace un excelente uso de la terminología 'irfanî y kalâmî, y de su contenido en español. En los libros II, III y VI se adentra en la explicación de lo que en la corriente de hikmat al-muta'âliya se denomina los tres mundos manifiestos: del (العالم المثالي) intermedio, (العالم العقلي) intelecto Existe en el (العالم الحسي). de los sentidos último libro una exhortación a la praxis espiritual y al autoconocimiento (m'araf nafs), de igual modo hay una aproximación a la sabiduría profética y a la tesis sadriana del ciclo gnosiológico en los tres mundos “Teología islámica.

Restauración del pensamiento metafísico es una obra que nos insta a la reflexión metafísica, así también da una gran oportunidad para adentrarse en los terrenos de la espiritualidad islámica.



La Filosofía Transcendente de Mulla Sadra

Un resumido pasaje por el pensamiento de uno de los más grandes filósofos de la historia del Islam y la humanidad. La filosofía "transcendente" (Muta'aliah) de Mulla Sadra, casi completamente desconocida en occidente, logra aunar las filosofías peripatética de Aristóteles y el "Líder de los Sheijs" Avicena, junto a la filosofía "iluminativa" (Ishraqia), neo-platónica y mística de Sohrawardi, conformando así uno de los sistemas filosóficos más completos, profundos y vigentes, de gran influencia en la filosofía contemporánea islámica.