

HUMANISMO ISLÁMICO

Una antropología de las Epístolas
de los Hermanos de la Pureza.

ÍNDICE GENERAL

Presentación

Exposición oral de la tesis

Prólogo

1. **Introducción: Estado de la investigación sobre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza***
 - 1.1. **Las *Rasâ'il Ijwân al-Şafâ'***
 - 1.1.1. El nombre
 - 1.1.2. La intención
 - 1.2. **Estudios sobre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza***
 - 1.3. **Autoría**
 - 1.4. **Fecha**
 - 1.5. **Conexiones**
 - 1.5.1. Deudas
 - 1.5.2. ¿Son ismâ'ílies las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*?
 - 1.5.3. Deudores
 - 1.6. **Valoraciones**
2. **El problema de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza***
3. **Las antropologías atribuidas a las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza***
 - 3.1. **Visión general**
 - 3.2. **Visiones particulares**
 - 3.2.1. Dieterici
 - 3.2.2. Plessner
 - 3.2.3. Hamdânî
 - 3.2.4. Yusufji
 - 3.2.5. Grunebaum
 - 3.2.6. Fârûqî
 - 3.2.7. Widengren
 - 3.2.8. Badawî
 - 3.2.9. Nanji
 - 3.2.10. Schäder
 - 3.2.11. Tibawi
 - 3.2.12. Netton
 - 3.2.13. Corbin
 - 3.2.14. Stern
 - 3.2.15. Walbridge
 - 3.2.16. Ahmad
 - 3.2.17. Daftary
 - 3.2.18. Kraemer
 - 3.2.19. Marquet
 - 3.2.20. Nasr
 - 3.2.21. Diwald
 - 3.2.22. Bausani
 - 3.2.23. Takeshita
 - 3.2.24. Baffioni
4. **Nuestra visión de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza***
 - 4.1. **Consideraciones**
 - 4.1.1. Sobre nuestra visión
 - 4.1.2. Sobre nuestro trabajo

4.1.3. Sobre el entorno intelectual de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*

4.2. Visión general

4.2.1. Cuestiones definitorias: posibilidades y límites, centralidad y moralidad, arquetipo y materialidad - praxis, temporalidad y civilización.

4.2.2. El carácter compuesto del ser humano

4.2.2.1. Los componentes

4.2.2.2. El cuerpo

a) ¿Qué es el cuerpo?

b) Equilibrio y armonía del cuerpo

b.1) Composición del cuerpo

b.2) Armonía de las partes

c) Correspondencias entre cuerpo y mundo

d) Camino y meta del cuerpo

4.2.2.3. El alma

a) Preliminares

b) ¿Qué es el alma?

c) El Alma Universal y las almas particulares

d) Las potencias del alma

e) Las pasiones del alma

f) Las acciones del alma

g) Las etapas y el destino del alma

4.2.2.4. Las relaciones entre cuerpo y alma

a) Preliminares

b) Paralelismos entre cuerpo y alma

c) El cuerpo frente al alma

d) Vida y muerte

4.2.2.5. ¿Dualismo o monismo?

4.2.3. Diversidad humana y el ideal de perfección

4.2.3.1. El hecho de la diversidad

4.2.3.2. Tipos humanos

4.2.3.3. Clases y jerarquías

4.2.3.4. Perfección absoluta y perfección relativa

4.2.3.5. El camino hacia la perfección

4.2.3.6. ¿Qué diversidad? ¿Qué perfección?

4.3. Dimensiones destacadas del hombre en sí

4.3.1. Dimensiones cognitivas

4.3.1.1. El conocimiento

a) Definición y características generales

a.1) Definición del conocimiento

a.2) Características generales

b) Elementos constitutivos del conocimiento

b.1) El sujeto y sus requisitos

b.2) El objeto y sus tipos

c) Origen y vías del conocimiento

c.1) La cuestión del innatismo

c.2) Fuentes y adquisición del saber

c.3) La enseñanza y la educación

d) Grados del saber

d.1) El hecho de la gradación y sus causas

- d.2) Entre la ignorancia absoluta...
- d.3) ... y el conocimiento pleno
- d.4) El realismo gnoseológico y el problema de las apariencias
- e) Etapas en la vía del conocimiento
- f) La máxima délfica: conócete a ti mismo
- g) El sentido del conocimiento: finalidad, efectos e importancia
- 4.3.1.2. La racionalidad
- 4.3.1.3. El lenguaje
- 4.3.1.4. La dimensión cognitiva humana en el centro del mundo
- 4.3.2. Dimensiones pragmáticas
 - 4.3.2.1. Definición de la acción humana
 - 4.3.2.2. Ámbitos y tipos de acción
 - 4.3.2.3. El problema de la libertad
 - 4.3.2.4. La acción moral
- 4.3.3. Dimensiones sociales
 - 4.3.3.1. La familia
 - 4.3.3.2. El amor
 - 4.3.3.3. La amistad
 - 4.3.3.4. La ayuda mutua
 - 4.3.3.5. El gobierno de la sociedad
 - 4.3.3.6. El gobernante
 - 4.3.3.7. La ciudad virtuosa
- 4.3.4. Dimensiones espirituales
 - 4.3.4.1. La religión: definición y elementos constitutivos
 - 4.3.4.2. Profecía y revelación
 - a) Los profetas
 - b) Las enseñanzas de los profetas
 - c) Los discípulos de los profetas
 - 4.3.4.3. Actitudes ante la revelación
 - a) Actitudes fideístas
 - b) Actitudes exegéticas: literalismo y simbolismo
 - c) Actitudes vitales
 - 4.3.4.4. El círculo de la religión
 - a) Dios y el mal
 - b) Creencia e increencia
 - c) La inercia religiosa
 - d) Las guerras de religión
- 4.4. El hombre y el mundo**
 - 4.4.1. El hombre como microcosmos y la cuestión de la astrología
 - 4.4.1.1. Las correspondencias entre el hombre y el mundo
 - a) El individuo y el mundo
 - b) El individuo y la sociedad
 - c) La sociedad y el mundo
 - 4.4.1.2. La astrología como vía de conocimiento
 - a) ¿Qué es la astrología?
 - b) Naturaleza de la relación astrológica: la cuestión del determinismo
 - c) El conocimiento astrológico: contenidos y utilidad

- 4.4.2. El hombre en la cadena del ser: el puesto del hombre en el cosmos
 - 4.4.2.1. Origen y estructura del mundo
 - 4.4.2.2. Los seres que pueblan el mundo
 - 4.4.2.3. Dios, Intelecto y Alma
 - 4.4.2.4. El mundo sublunar
 - 4.4.2.5. El hombre en el mundo
- 4.4.3. El hombre y los animales
 - 4.4.3.1. Los animales y el animal humano: juntos y en contraste
 - 4.4.3.2. Diferencias pragmáticas: el señor de las bestias
 - 4.4.3.3. Diferencias cognitivas: el logos humano
 - 4.4.3.4. La gran diferencia: la dignidad humana

5. Conclusiones

6. Coda

Apéndice I: Lista de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*

Apéndice II: Entorno sociocultural de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*

Bibliografía

Notas

PRESENTACIÓN

Este libro nació como una tesis doctoral que fue calificada sobresaliente cum laude, por unanimidad, el año 2004 en la Universidad Complutense de Madrid. A pesar de los condicionamientos propios de un trabajo académico, que han llevado a realizar afirmaciones que están bien lejos de corresponder a una realidad aceptada (o aceptable) por todos, hay quien ha considerado que el contenido de este trabajo sería de interés para un público más amplio. Por eso aparece ahora en forma de libro, con la esperanza de que, efectivamente, llegue a manos de quien pueda encontrar en él la belleza y la utilidad a la que se ha aspirado durante su redacción.

El libro aparece incrementado en dos añadidos que no aparecían en el texto original de la tesis misma: por un lado, va precedido por el texto de la exposición oral con la que comenzó la defensa de la tesis ante el tribunal presidido por Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid) y compuesto además por Don Miguel Cruz Hernández (Universidad Autónoma de Madrid), Mikel de Epalza (Universidad de Alicante), Joaquín Lomba (Universidad de Zaragoza) y Josep Puig (Universidad Complutense de Madrid); por otro lado, se ha añadido un capítulo, que fue excluido de la versión definitiva de la tesis, sobre el contexto sociohistórico, capítulo que fue abandonado en el estado embrionario en el que ahora ve la luz. Ambos añadidos pueden contribuir a dar una idea más fiel de la tarea realizada y del resultado conseguido.

Por lo demás, el texto se ofrece sin más cambios que la corrección de las erratas con las que fue presentado para su calificación. Se sigue en ello el consejo de algún miembro del tribunal, que vio en este trabajo un puente tendido entre el pensamiento islámico y el pensamiento occidental no estrictamente islámico, un ejercicio de verdadero diálogo que él consideraba dotado de una profundidad que a menudo echaba de menos en otros intentos de este tipo. Con independencia del fallo o el acierto de dicho juicio, es de desear que este libro sirva para fomentar la convivencia en un mundo que rara vez se detiene a considerar los beneficios de un verdadero diálogo que no traicione a ninguno de los que pretendan participar en él. Si en algo hemos contribuido a este fin, esperamos no ser los últimos que intentemos hacer verdadero el bellissimo nombre del Ḥayy, el Viviente.

Un cambio menor que sí se ha realizado se refiere al asunto, siempre espinoso, de las transcripciones de la escritura árabe a la escritura latina. La línea horizontal sobre las vocales largas aparece ahora como un acento circunflejo: â, î, û. Y algunas consonantes que la Real Academia Española de la Lengua transcribe con marcas diacríticas aparecen ahora con dígrafos: th (interdental fricativa sorda), dh (interdental fricativa sonora), sh (palata fricativa sorda). Así mismo, el título de la obra aparece traducido al castellano, salvo en alguna ocasión en que el contexto justifique conservarlo en árabe, y su frecuente reducción a un mero *Epístolas*. Todo ello, naturalmente, en el cuerpo de la obra; en las notas y referencias textuales hemos respetado la ortografía y la lengua originales siempre que ha sido posible.

Y, sin nada más que añadir, queda en manos del lector esta obrita con el deseo de que estimule su capacidad de reflexionar.

EXPOSICIÓN ORAL DE LA TESIS

La tesis con la que me presento ante este Tribunal expone mi visión de la antropología que puede encontrarse en la obra anónima cuyo título he traducido del árabe como *Epístolas de los compañeros puros y amigos fieles*, y cuya redacción he perfilado alrededor de mediados del siglo IV H. / X d.C., en un entorno de secretarios o *kuttâb*, de una visión ecuménica del mundo ilustrada con erudición enciclopédica, que me ha hecho recordar el humanismo integral de al-Fârâbî, para el cual había, igual que para el autor o autores de las *Epístolas* que he estudiado, una sola escuela, la de la verdad, que es la que todos debemos seguir.

Esta obra es una colección de cincuenta y dos epístolas o tratados sobre buen número de ciencias de su época, sin ánimo de exhaustividad, aunque ilustrativas del sentido espiritual de cada una de ellas.

Su **interés** reside principalmente en su ubicación dentro de la época formativa del pensamiento islámico y en su consiguiente utilidad como término de comparación para valorar las diferentes vías de dicho pensamiento en diversas épocas y lugares.

Cuando trabé conocimiento con el *textus receptus* de la obra pude observar que su carácter enciclopédico admitía una pluralidad de enfoques que ya reflejaba la literatura que se le había venido dedicando durante más de siglo y medio. La elección de la antropología como aspecto a estudiar tuvo que ver precisamente con el título de uno de los libros dedicados a las *Epístolas* por uno de los pioneros de su estudio, Friedrich Dieterici, en 1871: *La antropología de los árabes en el siglo X d.C.* En mi caso, aunque esta tesis lleva por título *La antropología de los Ijwân al-Safâ'*, tratándose de mi visión de la misma hubiera sido más propio hablar de *Una antropología de los Ijwân al-Safâ'*. Sin embargo he conservado la forma indicada como homenaje a Dieterici y, en él, indirectamente, a todos los pioneros en cualquier campo del saber. Así mismo, también recayó la elección en el tema de la antropología por ser un aspecto que nadie había tratado de modo monográfico y apegado al texto, a pesar de su importancia: en efecto, el enfoque antropológico refleja de un modo central y vivo la mentalidad que hay detrás de un pensamiento, de todo pensamiento.

Entiendo que este trabajo era necesario también para hacer hablar al texto sin hacer concesiones, al menos conscientes, a lecturas interesadas, labor hartamente complicada por el injerto que se hizo de la obra dentro de la tradición intelectual ismâ'îlî al cabo de pocas generaciones, a lo más tardar, después de su composición.

Mi **intención** ha sido no limitarme a una mera comprensión primaria del texto de acuerdo con los principios de la filología formal, sino que he intentado comprender su sentido completo y de la forma más perfecta posible con fidelidad a la práctica de la filología real. He querido, así, proporcionar a los historiadores del pensamiento, sin ánimo de suplantarlos, unos materiales que expresen mi visión de dicha antropología dentro de la cosmovisión que despliegan las *Epístolas*, trabajo, a mi entender, necesario y útil para la historia de las ideas en este aspecto. Y es tarea con la cual no he querido hacer filosofía, sino exponer en un lenguaje de la mayor accesibilidad posible las ideas filosóficas del texto en torno al ser humano. En este empeño no he querido pecar precipitándome en un mar de conclusiones fáciles y rápidas; antes bien, he preferido actuar con todo el detenimiento que los temas de pensamiento exigen para la comprensión cabal de ideas propias de otras coordenadas geográficas, históricas y, lo más importante, culturales que las nuestras.

Cuando me puse **manos a la obra** me encontré, en primer lugar, con que no existía ninguna edición crítica que me acercara en lo posible al texto autógrafa. Sin embargo, ya que

mi objetivo consistía en explicitar el sentido del texto que nos ha llegado como totalidad, pude superar ese obstáculo basándome en el pulso que creo haberles tomado a las *Epístolas* en su conjunto y no en la letra de algún pasaje en particular: siempre he intentado tener en cuenta el contexto de las citas y referencias con la mayor amplitud que me ha sido posible.

Dentro del trabajo preliminar de cualquier investigación es imprescindible conocer y dialogar con la producción científica que haya tratado de nuestro objeto de estudio. También ahí me encontré con una dificultad que amenazaba con poner en entredicho la validez de la tarea que emprendía. Si la edición crítica no era estrictamente necesaria para el estudio transversal de un tema tan amplio como la antropología a todo lo largo de casi dos mil páginas (cuya edición crítica, por sí sola, habría excedido en mucho los límites habituales de una tesis doctoral), por lo que se refiere a los demás estudiosos de estas *Epístolas* he tenido que prescindir en gran medida del resultado de sus investigaciones. No en cuestiones generales, en las cuales me han sido de gran ayuda para contextualizar mi investigación, y aprovecho este momento para rendir tributo a la profundidad con la que muchos de ellos han tocado las *Epístolas*, profundidad que, a pesar de mi afán de aprender de ellos, quizás no he reflejado como se merecen, impaciente como estaba por llegar a la parte expositiva de mi propio estudio; sino que he tenido que prescindir de muchos de sus materiales en el tema particular de mi tesis, donde las prioridades de tan dignos especialistas no coincidían con las mías, aunque ahora, a posteriori, sí sería interesante poner unos resultados junto a otros para apreciarlos de un modo contrastivo. Pero eso sería tema, si no para otra tesis, al menos sí para una ocasión adicional.

Por ilustrar lo que digo, es significativo el caso de la obra de Yves Marquet. En lo que podría llamarse su visión de la antropología de los *Ijwân al-Safâ'* presenta sus elementos míticos, entreverados con el imaginario ismâ'îlî, y lo hace acentuando la trama de la fabulación y dejando en un segundo plano la lectura conceptual, lógica, de ese mito. En ese sentido nos ofrece más una 'antropogonía' que una 'antropología', si se me permite comparar aquí su obra con la elaboración, no por prefilosófica menos importante e interesante, de Hesíodo en su *Teogonía*, que no llega a ser una teología.

Por lo que se refiere a las materias que me encontré durante la lectura de las *Epístolas*, es tal su variedad - toda una enciclopedia - que no tenía sentido hacer referencias a otros autores clásicos que hubieran tratado antes o de nuevo esos temas, pues, como digo, esta tarea habría consistido, por sí sola, en otra tesis entera.

Por irme a un asunto muy determinado, como lo es el de las fuentes griegas de muchos de los contenidos, la profesora Carmela Baffioni ya ha emprendido su identificación con una gran precisión para intentar emular la cual debería adquirir una doble formación adicional como filósofo y como helenista. Ahora bien, mi exposición sí puede, según entiendo, facilitar a otros investigadores una labor de rastreo de este tipo.

En cualquier caso, y creo que es lo importante, sí paso revista a todo lo que he encontrado que se haya dicho específica y concretamente sobre las *Epístolas*.

Al buscar el sentido del texto he sacrificado, por lo tanto, la exposición de las relaciones con otras obras y pensamientos, por mucho que saltaran a la vista o se produjera un contraste digno de nota, salvo excepcionalmente. En esta obra enciclopédica era posible limitarse a investigar una parte del texto, buscando también fuentes (como hace Baffioni) y reflejos posteriores, tarea a la que me sumaría gustosamente; o bien era posible estudiar el texto completo, pero haciendo entonces hincapié en abordar su sentido más que sus fuentes y reflejos. Y es esto lo que decidí en su momento. Quedaba así pospuesto *sine die*, por ejemplo, el succulento tema de la vía turmediana de la influencia posterior de las *Epístolas*, o la caracterización del neoplatonismo ijwâniano frente a otros neoplatonismos islámicos.

Más doloroso me resultó el sacrificio de la contextualización sociohistórica, al cual me vi forzado cuando observé que el capítulo correspondiente tomaba por sí solo las proporciones de otra tesis.

Algún otro tema, como el de las ciencias que no aparecen tratadas en las *Epístolas*, quedó excluido por su carácter especulativo y su fundamentación meramente negativa en el texto estudiado.

Lo que me **encontré** durante la lectura, a pesar del título engañosamente explícito de cada una de las cincuenta y dos epístolas, no fue un pensamiento sistemático, ordenado y con una terminología unívoca, ni tampoco un pensamiento crítico, cuyas ideas se contrapusieran a las de ningún sistema determinado. Lo que recorrieron mis ojos fue una obra de relativa divulgación en la que las ideas y términos filosóficos se subordinaban a esa finalidad divulgativa de una actitud más que de unos contenidos.

Eso me obligó, en cada encrucijada interpretativa, a escoger entre una visión de las *Epístolas* como texto carente de sentido unitario debido a sus aparentes contradicciones, y la hipótesis de que los enfoques diversos se complementarían parcialmente los unos a los otros, opción por la que me decidí porque el simple sinsentido no aportaba nada hermenéuticamente hablando.

La propia estructura de las *Epístolas*, que vuelven una y otra vez sobre los mismos objetos de estudio, pero desde perspectivas cada vez menos materiales y más espirituales, me llevó a realizar un tratamiento en espiral, con el cual he ido matizando los conceptos centrales que encontraba volviendo una y otra vez a ellos desde distintos puntos de vista, en aparentes repeticiones, como recurso para abarcar los diversos enfoques con los que el texto aborda cada cuestión en sus diferentes aspectos.

A la hora de disponer los **resultados** de mi investigación, después de realizar su presentación general en el correspondiente Prólogo, afronté un primer capítulo de Introducción en torno al Estado de la investigación sobre las Rasâ'il Ijwân al-Safâ', donde, además de dar a conocer lo que hoy día se acepta como tarjeta de presentación e identificación de las *Epístolas*, hablé de sus conexiones, centrándome en sus precedentes neoplatónicos, la polémica de sus relaciones con el ismâ'îlismo y algo de la amplitud de su influencia posterior, y terminé valorando la obra dentro de su contexto islámico. Después pasé a plantear El problema de la antropología de las Rasâ'il Ijwân al-Safâ' en un corto capítulo segundo y me extendí en el tercero por las principales respuestas que había encontrado a dicho problema, con las salvedades y limitaciones que he indicado más arriba. El cuarto capítulo es el núcleo de la tesis y en él expuse el recorrido que había podido hacer por la antropología de las Rasâ'il Ijwân al-Safâ'. En ese itinerario dispuse los materiales según los enfoques y jerarquías que las propias *Epístolas* me imponían.

Empecé por una visión general, seguí por las dimensiones humanas que destacan las *Epístolas* mismas y terminé por el hombre y el mundo.

En cuanto a la **visión general**, el material se me distribuyó, casi por sí solo, entre cuestiones definitorias, el carácter compuesto del ser humano, y su diversidad, incluyendo la cuestión de su perfección; en todo lo cual he mostrado lo inadecuado de efectuar una distinción ingenua entre cuerpo y alma, distinción que hay que transponer entendiéndola desde una perspectiva desde la que uno y otro término reflejen meros aspectos de una realidad unitaria que no se deje deformar por reduccionismos en los que uno cualquiera de los términos anule al otro. El hombre es un ser unitario, pero su realidad es multidimensional, y su diversidad es una verdadera necesidad, dentro de una jerarquía cuyos escalones superiores están ocupados por aquellos seres en cuya constitución se refleja con mayor

plenitud esa multidimensionalidad del conjunto de la existencia.

Por lo que se refería a sus **dimensiones**, distinguí entre cognitivas, pragmáticas, sociales y espirituales.

Y en lo tocante al hombre y el **mundo**, los focos fueron el hombre como reflejo del cosmos o, lo que es lo mismo, el cosmos como reflejo del hombre en la plenitud de todas sus dimensiones; en segundo lugar, su puesto estáticamente central en el mundo y dinámicamente axial en el mismo; y, por último, sus relaciones de superioridad con los animales, que por serlo conllevan una responsabilidad hacia ellos, como por lo demás también hacia cada uno de los seres de la creación.

Con el quinto capítulo, de Conclusiones, pude presentar a un ser humano que, a resultas de las vicisitudes del capítulo anterior, terminó apareciendo como foco central del universo. Desde un punto de vista cognitivo, es el vehículo por el que las formas arquetípicas del intelecto se reintegran en éste a partir de la materia inerte a través de la fuerza que constituye al alma. Desde un punto de vista pragmático, el hombre es también vehículo de dichas formas del intelecto, pero ahora en la vía descendente y creativa que se desborda del intelecto al alma y termina plasmándose en la materia. En lo social, su centralidad puede resumirse en el hecho de encabezar y asumir el retorno de la emanación hipostática en la que consiste la creación hacia su Origen Divino, en un ámbito que es empíricamente interpersonal y espiritualmente suprapersonal. Mientras que en lo religioso su importancia y transcendencia reside en que sólo él puede, mediante sus esfuerzos directos, convertir en una realidad consciente y práctica el vínculo que une a Creador y criatura, esfuerzos que suelen recibir el nombre de religión.

El hombre es, pues, una especie de 'mesocosmos' intermedio e intermediario entre los diversos planos de la existencia, agente y cognoscente a un tiempo, por lo cual me he considerado autorizado a enmarcar la antropología de los Ijwân al-Safâ' dentro de las antropologías humanistas por cuanto representa una dignificación del ser humano. Esta dignidad es el principal factor que puede despertar el interés del hombre actual por estas *Epístolas* y por el mensaje que puedan transmitirle hoy día, amén de ilustrar el estadio en el que se encontraran los diferentes campos del saber en su época de composición.

Al final, quizás sólo haya alcanzado a mostrar una sombra sensible de aquella tesis ideal que había intuido y a la que pretendía acercarme saliendo de la cueva de mi escritorio, con la sola ayuda de la lámpara del empeño con que buscaba al *ánthropos* ijwâniano y cuyo perfil he intentado fijar con un cálamo cuya tinta aún está fresca, como corresponde al *homo fraternus*, de arcilla siempre húmeda, a medio camino entre la solidez de la tierra y la fluidez del agua, antes de que el calor del fuego solar, ahora que sale a la luz del día, nos lo convierta en estatua inmóvil, sin embargo siempre con la esperanza del hálito de vida que le infunda el espíritu al que lo he visto predispuesto en la imagen con la que se me ha dejado retratar.

Reconozco que la **bibliografía** que recojo es muy desigual en los méritos de obras y autores, pero he querido rendir tributo a las principales fuentes de las que he bebido, incluso a las más humildes, para escanciar las copas de los distintos capítulos, secciones y apartados de este trabajo y que espero que rieguen las viandas más suculentas de este *symposion* al que invito a sus lectores.

En el capítulo de **agradecimientos** tendría que decir tantos nombres que, si tuviera que darle a cada uno las palabras que le corresponden, apenas quedaría ninguna para mí. Si escribiera todos esos nombres en la portada, no quedaría sitio para el título. Gran parte de mi agradecimiento va hacia los profesores que me han formado, de cerca o de lejos, muchos sin saberlo ellos. Unos, por ser referencia obligada como pioneros y grandes sabios; otros, como

modelos, no por posteriores menos ejemplares; algunos más, como ejemplos de atención a cuestiones aparentemente marginales, aunque necesarias para tener una imagen completa de cualquier cuestión; incluso hay, en fin, quien me ha enseñado además, y no por ser más preciso piense nadie que se trata de un detalle menor en la tesis, a primar el contenido semántico por encima de los aspectos formales en la traslación del sentido de los textos y sus términos.

Otra parte importante de mi agradecimiento va a todos los que me han animado, los que me han ayudado y los que me han leído y corregido el trabajo con verdadero interés, entre quienes destaca, como no podía ser menos, el director de esta tesis, el doctor Emilio Tornero Poveda, que además ha demostrado una paciencia digna de Job para con mis circunstancias y limitaciones personales durante largos años de labor cuasi benedictina. Si les devolviese todas sus aportaciones y sugerencias, no quedaría una coma en su sitio.

Hay también dos pares de manos muy pequeñas con las que estoy en deuda, pues si les diese una palabra por cada hora que no les he dedicado, no me llegarían y, además, luego no habría quien las ordenase de nuevo.

Y todavía hay alguien a quien debo tanto que no tendría palabras suficientes, así que tendría que dedicarle tal vez lo más valioso: los espacios en blanco que hay en la tesis; pues todo lo que en ésta haya de sencillez y silencio se lo debo a ella.

Pero ante todo, y en primer lugar, esta tesis se la debo a aquellos que, en un acto de generosidad impagable, me dieron de su vida para engendrar mi vida: sin mis padres nada podría haberse hecho de cuanto yo haya hecho.

Así, pues, me he quedado sin palabras y sin silencio. Pero aún me queda algo, y es lo único de lo que estoy seguro: esta tesis está hecha con toda la ilusión. Sólo espero que tanto trabajo y tanta ilusión sirvan para algo.

Ahora quedo a la disposición de este Tribunal en espera de sus observaciones. Gracias.

PRÓLOGO

A todo lo largo de la historia de la humanidad el hombre ha venido reflexionando sobre su propio ser y existencia; reflexión que ha seguido derroteros tan diversos y variados como las circunstancias en las que ha vivido el ser humano. Esta reflexión responde a la pregunta que recibiera en el Profesor de Königsberg su formulación clásica. Pero Immanuel Kant, al plantearse *¿qué es el hombre?*, no se lanza a una simple reflexión unidireccional; su interrogante engloba toda una serie de investigaciones interrelacionadas que responden a *¿qué puedo conocer?*, *¿qué debo hacer?* y *¿qué me cabe esperar?* Con lo cual la antropología kantiana viene a incluir una visión de la metafísica, de la moral y de la religión, para fundamentar las cuales exige que el alma sea inmortal, que la voluntad sea libre y que Dios exista. Este atisbo de la antropología kantiana, axial en la visión del mundo que tiene el hombre moderno, va a servirnos como punto de partida para nuestra investigación sobre la antropología que descubramos en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

Tradicionalmente se han separado los ámbitos de la Cristiandad Latina, la Cristiandad Griega y el Mundo del Islam como si de tres campos de estudio independientes se tratara¹. Como herederos en los que se ha refractado parte del legado de la Antigüedad, entendida en su doble vertiente del mundo greco-latino y del Oriente Próximo, cabe, sin embargo, buscar rasgos compartidos a pesar de los desarrollos particulares de cada ámbito.

Centrándonos en la herencia común del helenismo podemos hacer un seguimiento de la pervivencia que ha tenido y de las épocas en las que renace y florece con mayor vigor. Pues bien, uno de los focos de atención de la cultura helénica es el hombre como portador de valores absolutos. Y la tesis que defiende esta forma de enfoque y valoración de la existencia humana recibe el nombre de humanismo (aunque este término haya sido y siga siendo aplicado también a otras maneras de fijar la atención en el ser humano).

Épocas de renacimiento humanista las tenemos en los tres ámbitos culturales mencionados. Por lo que se refiere al Mundo del Islam, la época que mayor atención ha recibido y que pueda caracterizarse como culturalmente humanista es, sin duda, la que se extiende entre los siglos III H / IX d. C. y IV H / X d. C., época de esplendor del califato ‘abbâsí. Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, verosíblemente compuestas en esta época, han solido ser adscritas a sectores sociales marginales con pretensiones y aspiraciones a la Verdad y al Poder. Su reconocido carácter enciclopédico y la orientación de su contenido han sido interpretados y subrayados como una nota heterodoxa y discordante frente al Islam de la corte ‘abbâsí. Su presunto ismâ‘ilismo o su evidente neoplatonismo son enfoques que nos pueden guiar hacia su instrumentalidad político-confesional coyuntural o a su engarce en la tradición erudita helenística. Lo que no se ha hecho, y es lo que aquí emprendemos, es presentar su concepción del hombre liberándola de los ropajes que se les han ido añadiendo por parte de varias generaciones de investigadores, los cuales se habían sumado a varios siglos de prescindir de su lectura desde una presunción ingenua, a veces condenatoria, de conocer sus contenidos.

Nosotros intentamos presentar nuestra visión de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* reconstruyéndola en un lenguaje actual mostrando su razonabilidad y sus vinculaciones internas, sin por ello evitar una lectura crítica que señale, donde sea conveniente, aciertos y errores, lagunas, incongruencias y posibilidades de desarrollo, aunque sí hemos dejado a un lado la mayor parte de las comparaciones posibles con otros pensadores, tanto antiguos como medievales o modernos, salvo cuando su interés nos ha parecido suficiente como para romper esa regla. De hecho, una comparación de ese tipo constituiría por sí sola una investigación paralela a este trabajo, pero externa a los objetivos expositivos e interpretativos que nos hemos propuesto, y que en nada contribuiría a esclarecer el sentido del texto, que es el objeto de estudio constitutivo de nuestra tarea. Esta

exposición irá mencionando en nota los textos que fundamentan nuestra presentación continuada y sistemática, preocupándonos más a menudo por mostrar que las soluciones diferentes encontradas a los mismos problemas son facetas complementarias o, al menos, no contradictorias de una misma solución de conjunto que por mostrar que sean simples antinomias sin resolver. Lo que no ha sido posible, a causa de las características estilísticas de las *Epístolas*, es seguir el desarrollo de un concepto dado dentro de un sistema que nunca llega a exponerse como tal. Hemos intentado restaurar la semántica originaria, con independencia de lo que haya sido percibido históricamente, resistiéndonos en ello a seguir los juicios apresurados de quienes, a la vista de una semejanza, sentencian de un modo perentorio acerca de la influencia de Fulano sobre Mengano. Hemos huido del resumen y de la amplificación gratuita, conscientes en todo momento del peligro de proyectar nuestras propias opiniones faltándoles el respeto a los datos, y del peligro de proyectar sobre nuestro objeto de estudio características que no le pertenezcan legítima y documentalmente. Hemos huido, igualmente, de quienes se han interesado en las *Epístolas* no por lo que nos dice su propio texto sino por el usufructo que unos y otros han hecho del mismo con posterioridad. Y hemos reelaborado los datos que hemos encontrado en una lectura interna de la obra buscándoles un sentido unitario mediante un tratamiento en espiral donde las afirmaciones centrales del sistema van cobrando un sentido cada vez más preciso conforme otros conceptos, relativamente marginales, los van matizando. Nuestro interés ha sido el de explicitar los presupuestos básicos, junto con sus implicaciones teóricas y prácticas, expresándolos en un lenguaje que sea significativo para el hombre actual, y respetando la estructura temática que concuerda con la lógica interna de las *Epístolas*, dentro del principio general de dejar hablar a los textos. Parte de esa lógica interna abarca el campo terminológico, que presenta ciertas particularidades² e imprecisiones, de las que no hemos podido sino hacernos partícipes en nuestro afán de no traicionar la letra ni el espíritu del texto. Creemos que nuestra mayor licencia ha sido la de traducir todas las citas al castellano, única lengua cuyo conocimiento damos aquí por supuesto.

Este trabajo nos ha parecido necesario porque, aunque hay quien ha expuesto, con mayor o menor amplitud, el contenido de las *Epístolas*, sin embargo no se ha realizado hasta el presente una interpretación de un campo concreto como la que ahora abordamos. Una obra tan ingente y que tanta transcendencia e influencia ha tenido en el interior de la cultura islámica, y que incluso ha dejado sus huellas fuera de su ámbito cultural, merece sin duda estudios monográficos que desbrocen el terreno para posteriores síntesis capaces de colaborar a arrojar luz sobre el sentido de la obra y sobre el panorama cultural de su época. Decimos que no existen interpretaciones exhaustivas de lo que representa el ser humano en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, pero es que incluso los estudios de conjunto existentes son insatisfactorios por diversos motivos. La obra de Bausani³ es un mero resumen del texto, cuyo principal valor es el de servir de rápida guía orientativa para quien busque algún material determinado en el mismo. Lo más destacado de la obra de Diwald es su traducción y comentario de la sección dedicada al alma y el intelecto, con la que aborda la prácticamente ignorada cuestión de la fijación del texto. Netton realiza un ensayo de interpretación introduciendo el pensamiento de las *Epístolas* en torno al eje del neoplatonismo. Nasr se limita a exponer la concepción que tienen de la naturaleza y los métodos adecuados para estudiarla. Y Marquet hace un estudio general de su filosofía acopiando datos en epígrafes y mostrándolos a la luz de una interpretación teñida por el interés confesional ismâ'îlî, asumido inexplicablemente por él mismo, de presentar la obra como si fuera de autoría también ismâ'îlî. Todo ello junto a una verdadera constelación de breves artículos con estudios puntuales y traducciones muy parciales del texto de las *Epístolas* a manos de muchos autores, en demasiadas ocasiones como incursiones ocasionales en territorio desconocido.

Al abordar el estudio de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* queremos rendir homenaje a Dieterici como pionero de los estudios sobre esta obra cuando habla de *La antropología de los árabes*. De hecho, nuestro estudio, al tratar de la antropología, se ve obligado a retomar globalmente el pensamiento de la obra para dar una interpretación que la dote de un sentido de conjunto. En cualquier caso, la conexión que terminó estableciéndose entre las *Epístolas* y las grandes revoluciones políticas en el Mundo del Islam de su época (y estamos pensando sobre todo en la instrumentalización que hicieran los ismâ‘íles del texto en cuestión) es un estímulo suficiente para investigar las ideas expuestas en dicha obra. Estando en el corazón de la época, promete ser un momento clave en el desarrollo del pensamiento racional islámico, que en su caso se presenta a caballo entre el pensamiento racional de corte helenístico y las soteriologías expresadas mediante los conceptos heredados de ese mismo origen. Si no por otro motivo, su interés se justifica por ser, probablemente, la compilación enciclopédica más rica y con afán más sistemático de las ciencias antiguas en el Islam.

Nosotros hemos encontrado en esta obra, en honor a la verdad y sin ánimo de entrar en polémicas, un “venero” humanista islámico cuya importancia no habría que menospreciar como contrapeso de otras tendencias que han hecho sus propias lecturas de las potencialidades de la cultura islámica menos generosas con la esencia del hombre. Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se presentan a sí mismas como mera explicitación del sufismo en un lenguaje de conceptos explícitos y no en un lenguaje alusivo, como es lo habitual en los escritos que asumen ese enfoque. Al menos, ésa es su intención declarada. Ya veremos hasta qué punto lo consiguen o no. De momento lo que nos interesa es hacer notar su posicionamiento claro dentro de una concepción liberadora del hombre frente a las concepciones esclavizadoras con las que comparte el ámbito cultural.

Por nuestra parte intentaremos huir de una concepción de la historia de las ideas como historia de los errores y afinar la sensibilidad a cuanto podamos percibir en las *Epístolas* que podamos trasladar al lenguaje de hoy. Para ello nos hemos encontrado con las correspondientes dificultades, la primera de las cuales ha consistido en el acceso al texto mismo de la obra. Existen tres versiones impresas de la obra: en Bombay, El Cairo y Beirut. Debido a que sólo ésta última circula comercialmente en los tiempos más recientes, ha terminado imponiéndose como edición de referencia. Lamentablemente, ni ésta ni las otras son ediciones críticas, por lo que todo lo que se dice sobre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se refiere al *textus receptus* y en ningún momento a recensiones anteriores de la obra ni a un supuesto texto original. Así, a pesar de que el texto está, a todas luces, corrupto en más de una ocasión, sobre todo si se trata de cifras o de nombres propios⁴, lo cual haría muy conveniente emprender la ambiciosa tarea de una edición crítica, nos encontramos con que el valor de cualquier discurso sobre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* es hipotético. Imprecisión que viene aumentada por una ambigüedad, reconocida por todos los lectores de la obra, que llega hasta los límites de la imprecisión conceptual.

Sin embargo, estimamos que hemos podido superar estos obstáculos dentro de los objetivos que nos hemos fijado. Dado que nuestra reconstrucción no se basa en la letra de un pasaje en particular, sino en el pulso que creemos haberle tomado al conjunto de la obra, entendemos que un carácter más crítico de la edición modificaría en poco o en nada las grandes líneas que descubrimos en un *corpus* que se acerca a las dos mil páginas de escritura apretada; hasta el punto de que nos ha sido posible restituir en numerosas ocasiones el texto que probablemente haya estado en la base del actualmente impreso. Corrupto o no, el texto de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* es, para el lector de hoy, el texto disponible. Y la lectura de lo que éste pueda significar dentro de la cultura islámica ha de referirse, necesariamente, a ese texto real. Esperamos haber aportado una lectura que refleje su carácter vivo como respuesta a una pregunta sobre el ser humano que prefigura un humanismo de

corte moderno y, por lo tanto, de interés para el hombre de hoy.

Por lo demás, el plan de nuestro trabajo seguirá un esquema superficial que consta de una introducción a las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y al estado de la investigación sobre las mismas, seguida por un planteamiento del problema de la antropología de las *Epístolas*, un repaso de las posibles soluciones propuestas para el problema, nuestra visión de la cuestión y las conclusiones a las que llegamos. Pero nuestro trabajo tiene también una estructura profunda más compleja cuando abordamos nuestra visión de la antropología de las *Epístolas*, momento en el cual dejamos que las referencias a los pasajes relevantes del texto nos vayan conformando una imagen del ser humano desde todos los ángulos que la propia obra enfoca. Y es ahí donde lo más específico y original de nuestro trabajo encuentra su despliegue.

Por último, dado que el texto objeto de nuestro estudio está redactado en lengua árabe (salvo cuatro breves fragmentos poéticos en persa: dos en la epístola tercera, que trata de la astronomía, y los otros dos en la epístola quinta, dedicada a la música), citamos términos árabes, para lo cual el sistema de transcripción que se ha seguido es el adoptado generalmente por la escuela de arabistas españoles y oficial en las revistas *Al-Andalus* y *Al-Qanṭara*.

1. INTRODUCCIÓN: ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LAS *EPÍSTOLAS DE LOS HERMANOS DE LA PUREZA*

1.1. *Las Rasâ'il Ijwân al-Şafâ'*

Este nombre, que ha sido traducido como *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, hace referencia a un conjunto de cincuenta y dos tratados en forma de epístolas, ordenados en cuatro grupos o secciones. Los catorce primeros tratan sobre las ciencias propedéuticas, necesarias para la comprensión y asimilación de las siguientes. A continuación vienen otros diecisiete, que exponen el conjunto de las ciencias físico-naturales. Siguen otros diez sobre las ciencias psíquico-intelectuales, mientras que los once últimos se consagran a las ciencias metafísicas o reveladas (damos en apéndice una lista de las *Epístolas*). Los tratados vienen ordenados jerárquicamente, y cada grupo de epístolas presupone el anterior. Los mismos objetos van siendo tratados a lo largo de las *Epístolas* desde el punto de vista de las distintas ciencias a la manera de una espiral, cada vez en un nivel más espiritual, menos material, dentro de un plan pedagógico que confiesa querer llevar al lector desde las profundidades del mundo de la materia hasta la altura sublime del espíritu. Tal es el caso, por ejemplo, del tema del ser humano, en el que vamos a centrar nuestra atención.

Mucho se ha dicho sobre el valor del número diecisiete (como el de epístolas sobre las ciencias físico-naturales) y su múltiplo cincuenta y uno (en el cuerpo de las *Epístolas* a veces se afirma que son cincuenta y una las epístolas), pero el único autor que hemos encontrado que señale la coincidencia entre el número de cincuenta y dos epístolas que de hecho componen el *textus receptus* y el número de semanas del año solar es Tibawi⁵.

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* han despertado interés tanto por su carácter enciclopédico como por su discutida relación con el ismâ'îlismo, envuelta en un halo de misterio a causa de su insólito anonimato. Tampoco ha sido establecida definitivamente su fecha de composición, aunque suele admitirse el siglo X d.C. como marco cronológico más probable, y en cualquier caso el ámbito cronológico y espacial del califato 'abbâsî o sus alrededores⁶. También las relaciones con sus fuentes y con sus epígonos han sido objeto de estudio; no tanto las relaciones con sus contemporáneos (salvo los ismâ'îlîes). Sobre estas cuestiones pasaremos con menor detenimiento al no ser constitutivas del núcleo de interés de nuestro estudio.

1.1.1. *El nombre*

De entre los estudios realizados sobre el sentido en el que deberíamos tomar el título de la obra, un acierto de Marquet es el planteamiento que hace proponiendo tres posibilidades⁷:

1) las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* tienen por autores a los *Hermanos de la Pureza*;

2) las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* expresan la doctrina de todos los *Hermanos de la Pureza*;

3) las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se dirigen a los *Hermanos de la Pureza*.

Nadie ha respondido de un modo concluyente a esta cuestión, y en el estado actual de la investigación nos vemos obligados a suspender el juicio con Marquet, ya que “este título tiene quizás los tres sentidos simultáneamente.”⁸

Sólo Diwald advierte, entendemos que concediéndole a la cuestión una importancia marginal, sobre la posible inexactitud del título, ya que la mayor parte de los manuscritos llevarían expresamente el título de *Kitâb (Libro) de los Hermanos de la Pureza* y no el de *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*⁹.

Pero sea *Libro* o sean *Epístolas*, la cuestión que ha despertado más interés es la del sentido de la expresión *ijwân al-ṣafâ' wa-jullân al-wafâ'*, que forma parte del título completo de la obra.

Ya desde los tiempos de Goldziher¹⁰ se ha convertido en habitual hacer referencia, a este respecto, a la historia de la paloma collarada en el *Kalila wa-Dimna* de Ibn al-Muqaffa', donde unos animales se salvan de ser cazados mediante la ayuda mutua y sincera, como *ijwân al-ṣafâ'* (camaradas sinceros). Si fuera este el origen real de la expresión, y ateniéndonos al contexto original, podríamos concluir que se trataría de *camaradas sinceros*. Sin embargo, basándonos en el propio texto de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, hemos de reconocer con Tibawi¹¹, Marquet¹², Diwald¹³, Netton¹⁴ o Corbin¹⁵ que *ṣafâ'* parece referirse aquí a la pureza del alma y el corazón, por mucho que *jullân al-wafâ'* vuelva a llevarnos al campo de la sinceridad con su sentido inequívoco de *amigos fieles*. De modo y manera que cabría intentar una traducción del título más amplio como *Epístolas de los compañeros puros y amigos fieles*.

Naturalmente, siempre podrían enumerarse casos marginales, como el de Carra de Vaux¹⁶ que, en 1923, pretendía hablar de “*los cofrades de la sabiduría*.”

1.1.2. *La intención*

La intención con la que se escribieron las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, sin perjuicio de lo que diremos más adelante, en el capítulo sobre la concepción del hombre que informa a las mismas¹⁷, ha sido interpretada de modo diverso desde los días de Dieterici, que entendía que las *Epístolas* ensamblaban en un todo los objetos del saber por materias para así obtener un arma contra la ortodoxia¹⁸, aunque limita el interés del autor o autores de las *Epístolas* por cada ciencia a identificar en cada una los rasgos científicos generales y fundamentales de todo el sistema¹⁹.

Goldziher, en cambio, en lugar de considerarlos unos sistematizadores revolucionarios, insiste en que se da una aspiración al perfeccionamiento y la espiritualización mediante una disciplina teórico-ascética²⁰. Ciertamente equilibrio entre aquella intención teórico-social y ésta teórico-subjetiva lo presenta Schäder en 1924 al entender que las *Epístolas* presentan una interpretación lógica y racional frente a una creencia ciega²¹, aunque hay que esperar a Nanji para recoger las preocupaciones subjetiva y social a un tiempo, cuando considera que las *Epístolas* se escribieron para educar al público con la intención de crear una sociedad feliz en lo material y en lo espiritual²². Ya Levonian había retomado la postura de Goldziher, acercándose a la posterior de Nanji, al afirmar que de lo que se trata es de salvar a las almas mediante un conocimiento purificador y la asistencia mutua²³; mientras que, más modernamente, Carmela Baffioni vuelve a limitar el objetivo al conocimiento de Dios y a alcanzar la máxima felicidad²⁴.

La línea de Schäder, que subraya las relaciones entre revelación y razón, es seguida por investigadores tan dispares como Marquet, Stern o Pellat. El primero, después de haber señalado la intención que encuentra en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* de racionalizar, clasificar y reconducir todo a la unidad²⁵, declara con una mayor precisión que el fin de las mismas es hacer la revelación aceptable a la razón²⁶. Más tarde declarará que los *Hermanos de la Pureza* quieren ser los primeros árabes que expongan la verdadera filosofía²⁷. Stern, por su parte, afirma que las *Epístolas* pretenden propagar ideas sobre la reconciliación de la verdad filosófica y la religiosa²⁸, mientras que Pellat es más preciso al recoger que el objetivo es combinar armoniosamente filosofía griega y *sharí'a* lavando con la primera la ignorancia que ensucia a la segunda²⁹.

Fuera de estas tomas de postura permanecen Anawati y Gardet, que se limitan a señalar fines a la vez religiosos, filosóficos y políticos, sin mayores precisiones³⁰.

Incluso la seriedad sistemática con la que trabaja Susanne Diwald no le impide a esta

investigadora modélica aventurar que el fin es capacitar a los *murídûn* para penetrar los misterios de la sabiduría³¹ o, más adelante, el de abarcar todos los saberes de la época en lo posible³².

Madelung se aparta de cuantos se han aventurado por este terreno cuando lanza la posibilidad de que se tratara de un intento de reunir a los ismâ'ílíes no fâṭimíes en torno a una base doctrinal común, opuesta a la ofensiva ideológica fâṭimí, con criterios más pragmáticos que ideológicos³³.

Nos resulta llamativo que Alessandro Bausani no se haya pronunciado sobre esta cuestión, y nos parece congruente con la sobriedad de Netton que éste se haya expresado en términos muy comedidos cuando escribe que parece bastante seguro que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* hayan sido el producto de sesiones (*mayâlis*) cuyo propósito habría sido discutir filosóficamente³⁴, aunque seguimos sin conocer la intención de esas “discusiones filosóficas”.

Nosotros, por nuestra parte, no nos basamos en la presunción de una intención unitaria dentro de estos materiales tan diversos, aunque intentaremos desgranar una finalidad al hilo de nuestra investigación, a lo largo de la cual no dejaremos de prestar atención a la hipótesis unitaria.

1.2. *Estudios sobre las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*

Si partimos del artículo en el que Tibawi pasaba revista al siglo y medio anterior de investigaciones en torno a las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, podemos repasar con él sus conclusiones:

- 1.- El nombre habría sido escogido como protesta contra la falta de cohesión social y como imitación de la tendencia sufi a asociarse con el concepto de “pureza”³⁵.
- 2.- Las fechas entre las que se compondría el texto básico estaría en el arco que va desde el 338 H/950 al 373 H/984³⁶.
- 3.- Parece haber un redactor final, haya sido el recopilador de los materiales o no, y hay indicios externos a la obra de que se tratara de al-Maqdisi³⁷, aunque la cuestión de la autoría sigue abierta³⁸.
- 4.- El texto no deja totalmente claro si, en su origen, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* eran cincuenta y una o cincuenta y dos³⁹.

Si estas conclusiones nos parecen demasiado pobres podemos quedarnos con el más imaginativo 'Awwa, el cual, tras hacer un repaso de las cuestiones del nombre, la autoría y la fecha, y tras resumir las *Epístolas*, trata brevemente sobre los objetivos, creencias y organización de los supuestos autores, añadiendo unas notas sobre las influencias de las *Epístolas* en pensadores contemporáneos y posteriores. Las constantes peticiones de principio sobre las que se basa 'Awwa nos llevan a no tomarlo en consideración en nuestro estudio, salvo en su valiente denuncia de falsificación de manuscritos⁴⁰.

Entre las sugerencias que hacía Tibawi estaban:

- 1.- Establecer la exactitud del texto, dada la inexistencia de una edición crítica satisfactoria⁴¹.
- 2.- Estudiar la naturaleza, fecha y propósito de la relación con el ismâ'ílismo⁴².
- 3.- En posible conexión con lo anterior, estudiar la cuestión de la autoría⁴³.
- 4.- Determinar las varias fuentes del material de las *Epístolas*⁴⁴.
- 5.- Estudiar detalladamente la influencia de las *Epístolas* en el pensamiento musulmán y en la literatura medieval europea y judía⁴⁵.
- 6.- Estudiar el lugar de las *Epístolas* en la reflexión y la práctica educativas del mundo islámico⁴⁶.

Un instrumento preliminar para la primera de estas tareas es la tabla comparativa de las ediciones de Bombay, El Cairo y Beirut publicada por Blumenthal en 1974⁴⁷. El trabajo

de Diwald también empezó teniendo en cuenta el problema no resuelto del texto de las *Epístolas*, concretamente recogiendo variantes textuales manuscritas⁴⁸.

La cuestión de las relaciones entre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y el ismâ'ílismo ha atraído más estudios que ninguna otra, aunque es de lamentar que normalmente se trate de contribuciones con tal lastre proismâ'ílí que su valor científico queda empañado por la falta de objetividad que las caracteriza. Tal es el caso de Stern, Marquet, Hamdani o Nasr. Tampoco la cuestión de la autoría ha avanzado más allá de barruntos y peticiones de principio.

Por lo que se refiere a las fuentes de las *Epístolas*, nos consta la seriedad de los estudios de Diwald⁴⁹ y la intensidad con la que ha afrontado la cuestión Carmela Baffioni⁵⁰, sin olvidar la contribución de Bausani en este campo⁵¹.

La influencia de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* sobre pensadores contemporáneos y posteriores no ha sido objeto de estudio con la frecuencia que se podría pensar a priori, quizás por la falta de exposiciones imparciales del pensamiento de las *Epístolas*. Tenemos, no obstante, algún estudio parcial, como los de Marquet sobre el marabutismo⁵² o sobre la alquimia de Yâbir⁵³, el de Takeshita sobre Ibn 'Arabî⁵⁴ o el de Dadoyan sobre la Armenia del siglo XIII⁵⁵.

En cuanto al campo de la educación, aparte de las contribuciones del mismo Tibawi⁵⁶ apenas hay algún apunte, como el de Nanji⁵⁷.

Fuera de estas seis direcciones sugeridas por Tibawi se llevan la palma los estudios que tratan de la relación de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* con el pensamiento islámico en general, como la serie publicada por Marquet en 1964 sobre los sabeos, el Corán y la creación, y la revelación y la visión verídica⁵⁸. Otros estudios de carácter general son el de Pellat⁵⁹ y el de Plessner⁶⁰, ambos sobre el enciclopedismo; el de Widengren sobre la estructura filosófica del sistema de las *Epístolas*⁶¹; o el de Diwald sobre su significado y sentido⁶².

Aspectos éticos han sido tocados por Fârûqî⁶³. La música, por Shiloah⁶⁴. Las relaciones con el gnosticismo, el cristianismo y el neoplatonismo respectivamente por Widengren⁶⁵, Marquet⁶⁶ y Netton⁶⁷. Y siempre es de agradecer un repaso del estado de la cuestión, como hizo Bausani en 1978⁶⁸.

1.3. Autoría

Como bien dice Diwald⁶⁹, a la fama literaria de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* ha colaborado una circunstancia que no ha tenido que ver con su contenido: el anonimato de la obra. En toda la literatura árabe esta circunstancia presenta un carácter singular. En cuanto a las hipótesis sobre su autoría, éstas van desde las suposiciones más prudentes hasta las especulaciones más aventuradas⁷⁰. Después de una revisión pormenorizada de la cuestión, esta investigadora concluye que, siendo lo que sabemos bastante insignificante, tenemos que confesar abiertamente la falta de claridad de la cuestión, aunque concede que el estilo unitario parece ser indicio de un único autor, con independencia de si se tratara de un escritor original, un redactor de materiales previos o un revisor de una obra ya redactada⁷¹.

Pues bien, a pesar de lo que estas prudentes consideraciones nos podrían hacer pensar, los investigadores han solido prejuzgar con bastante ligereza al respecto, con honrosas excepciones como Bausani, que reconoce su ignorancia en términos generales⁷², o Netton, que no llega a decidirse entre la posibilidad de un solo autor o lo que llama una empresa compartida entre varios⁷³.

Por lo demás, en general se prefiere la versión de una autoría colectiva y, por ende, de la existencia de un grupo que correspondiera a la denominación de *Hermanos de la Pureza*, con la posible excepción de Dunlop, que recoge la atribución de las *Epístolas* a Abû

Sulaymân al-Maqdisî por parte de Abû Sulaymân al-Mantiqî en el *Muntajab siwân al-ḥikma*⁷⁴. Más tarde, Kraemer seguirá recogiendo que quizás al-Maqdisî fuera “un miembro destacado de los Hermanos Sinceros.”⁷⁵

Ya Dieterici hablaba de la escuela filosófica de los hermanos puros⁷⁶, y la misma línea sigue Goldziher cuando habla de una liga religioso-filosófica⁷⁷ y de un círculo literario totalmente determinado⁷⁸. Y lo mismo podríamos decir sobre la opinión de Madelung al llamarlos “un grupo de secretarios y de eruditos”⁷⁹.

Más concreto es Tibawi al afirmar que la obra era la suma de las deliberaciones de un grupo erudito que sigue el plan general de un solo escritor, que podría haber sido al-Maqdisî⁸⁰.

Un difícil equilibrio entre lo general y lo particular parece ser el que quiere mantener Nasr cuando entiende que los autores son “un grupo shî‘í con tendencias sufíes.”⁸¹

Desde el repaso a la cuestión de la autoría que hiciera Ḥusayn Hamdânî, donde, prescindiendo de las atribuciones más fantásticas, hablaba de un metafísico mu‘tazilî, del *imâm* ʿAlî b. Abî Ḥamza al-Ḥadîdî, de Abû l-Qâsim Maslama al-Maʿrûfî, y del grupo de eruditos de Bagdad o Baṣra mencionado en el *Kitâb al-imtâ‘ wa-l-mu‘ânsa* de Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî⁸², mención ésta que difundió Brockelmann ampliamente⁸³, la atención ha permanecido encadenada a dicho grupo. Es cierto que el mismo Hamdânî no dejaba de mencionar también la pretensión ismâ‘ilî de que uno de los imâmes clandestinos, Aḥmad b. ‘Abd Allâh b. Muḥammad b. Ismâ‘îl, abuelo de al-Mahdî bi-llâh y contemporáneo de al-Ma‘mûn, habría recopilado las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*⁸⁴; pero para él se trata de una sociedad revolucionaria⁸⁵ de carácter ismâ‘ilî⁸⁶. Levonian sigue la misma línea con su asociación religiosa de opiniones ismâ‘ilîes y sede central en Baṣra⁸⁷, y la misma postura se perfila en principio en Stern, que tan pronto habla de ismâ‘ilîes⁸⁸, como precisa que se trata de “un grupo peculiar y extraoficial de ismâ‘ilîes”⁸⁹. Stern mismo nos da más detalles basándose en el *Kitâb al-imtâ‘ wa-l-mu‘ânsa* de al-Tawḥîdî; nos propone como autores a Abû Sulaymân al-Maqdisî, al-Zanʿânî, al-Mihraʿânî y (confundiéndolo entonces con éste) al-‘Awfî, pero en este caso hace la llamativa observación de que al-Tawḥîdî, tan bien informado como parece estar, no conecta a los *Hermanos de la Pureza* con los ismâ‘ilîes en modo alguno⁹⁰. Brockelmann había usado la forma al-Rayḥânî para referirse a al-Zanʿânî (formas que sólo difieren entre sí en árabe por la puntuación diacrítica de un mismo *ductus* consonántico), y había añadido la posibilidad de incluir a Zayd b. Rifâ‘a en este grupo⁹¹. En su introducción a la edición que hemos utilizado de las *Epístolas*, Buṭrus al-Bustânî afirma sin mayor apoyo documental la autoría de al-Maqdisî, al-Zanʿânî, al-Mihraʿânî, al-‘Awfî y Zayd b. Rifâ‘a⁹², pero Stern insiste en prescindir de este último, mientras transforma al-Mihraʿânî en al-Nahraʿûrî, aun a pesar de reconocer que la obra misma no ofrece ninguna clave que desvele su autoría⁹³; lo que sí hace es darnos una lista más exhaustiva que la de Ḥusayn Hamdânî⁹⁴ sobre las versiones especulativas de la autoría, añadiendo las candidaturas de ‘Alî b. Abî Ṭâlib, al-Ḥallâʿ, al-Gazzâlî y ʿĀbir b. Ḥayyân⁹⁵.

El otras veces tan imaginativo Marquet se limita a este respecto, al menos en un principio y como punto de partida, a recoger la versión ismâ‘ilî de la autoría del *imâm* clandestino Aḥmad b. ‘Abd Allâh, junto a la versión sunnî que consideraría a las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* una obra colectiva⁹⁶.

Por último, Abbas Hamdani parece dejar entrar un poco de aire fresco cuando primero⁹⁷ critica la aceptación ciega de las afirmaciones de al-Tawḥîdî por Flügel, Dieterici, Lane-Poole, de Boer y Aḥmad Zakî, vueltas a la vida por Stern después de la crítica realizada por Ḥusayn Hamdânî (que, a nuestro entender, contribuye más a mantener vivas las palabras de al-Tawḥîdî que a olvidarlas). Sin embargo más tarde se dedica a sumar afirmaciones sin fundamento explícito y pasa a prestar oídos a la posibilidad de que algunos propagandistas del *imâm* clandestino Aḥmad b. ‘Abd Allâh escribieran las *Epístolas de los Hermanos de la*

*Pureza*⁹⁸.

Por nuestra parte, y ante la falta de datos concluyentes, apenas nos atrevemos a expresar nuestra impresión de que probablemente las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se originaron en el entorno de los secretarios (*kuttâb*), acostumbrados a desplegar una erudición enciclopédica pero temerosos de las consecuencias de ser identificados con alguna corriente condenable, aunque sin renunciar a difundir su visión ecuménica del mundo y los contenidos enciclopédicos que la apoyaran y sustentaran. Más que un grupo o una secta determinados esta postura nos hace recordar el humanismo integral de al-Fârâbî, para quien no hay más que una escuela, la de la única verdad, tras de la cual debemos ir todos⁹⁹.

1.4. *Fecha*

Casi todos los investigadores coinciden en situar la fecha de composición de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* en algún momento del siglo cuarto de la Hégira (décimo de la era cristiana), concentrándose la mayoría de ellos en las décadas inmediatamente posteriores a la mitad del siglo. Para los fines de nuestro estudio consideramos que es de importancia secundaria precisar con más detalle la época en que fueron redactadas, ya que son las características generales de la cultura contemporánea lo que centra nuestra atención. En cualquier caso, parece ser que la redacción fue una tarea prolongada durante décadas, y que ésta pudo verse sometida a versiones sucesivas antes de adoptar la forma que nos ha sido transmitida.

1.5. *Conexiones*

En el capítulo de las conexiones que podamos distinguir entre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y el pensamiento de otras épocas o lugares, vamos a tocar someramente la cuestión de las deudas que podamos reconocerle a nuestro texto, después nos centraremos en el controvertido tema de su supuesto ismâ'îlismo, y finalmente repasaremos a vuelapluma el panorama de sus deudores intelectuales.

1.5.1. *Deudas*

Desde que Algazel dijo que los *Hermanos de la Pureza* eran seguidores de Pitágoras¹⁰⁰ hasta la afirmación de Takeshita de que, en el mundo islámico, el primero que desarrolla el motivo del macrocosmos y el microcosmos es al-Kindî¹⁰¹, son numerosísimas las identificaciones que se han intentado de los diversos elementos constitutivos del pensamiento de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

En su trabajo pionero, Dieterici¹⁰² señalaba algunas líneas maestras de la continuidad entre el legado helenístico y las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, enmarcando la propedéutica (*epístolas* 1-6) en el neoplatonismo, la lógica y la psicología (*epístolas* 7-13) en el aristotelismo, las ciencias naturales (*epístolas* 14-21) en la física de Aristóteles, salvo la astronomía, heredera de Ptolomeo, y la anatomía (*epístola* 22) y las cuestiones relacionadas con la percepción sensorial (*epístola* 23) en el galenismo¹⁰³. En otro lugar añadirá que el sistema de ordenación de las ciencias en general sigue un modelo griego¹⁰⁴.

Muchos investigadores posteriores se han mostrado menos precisos, con enfoques simplificados en exceso. Por ejemplo, Brockelmann habla de elementos tomados de la ilustración helenística, el dualismo gnóstico, el hermetismo y la ideología iraní de la misericordia divina, sin mayores precisiones¹⁰⁵. O Levonian, cuando habla de una amalgama de especulaciones neoplatónicas, ciencias naturales aristotélicas y teología ultrashî'î¹⁰⁶. Sin detenernos más en enfoques tan limitados y arbitrarios, prestemos por último atención a Anawati y Gardet, que explican su primera valoración de las *Epístolas* como un gnosticismo ecléctico afirmando que en ellas encuentran elementos iránicos, cristianos, hebraicos, siríacos, hindúes, árabes y griegos, con lo cual han dicho bien poco; admiten que es patente cierto

conocimiento de Aristóteles, pero sobre todo del pitagorismo y del platonismo, aunque en general les reconocen una menor familiaridad con la filosofía griega que a al-Kindî o a al-Fârâbî; sin embargo tienen que admitir que la clasificación aristotélica de las ciencias que encuentran en las *Epístolas* es más elaborada que en al-Fârâbî¹⁰⁷.

En la misma época Rosenthal empieza a ser más explícito y justifica sus afirmaciones con una precisión mayor. Por un lado reconoce que en las *Epístolas* el legado griego es, además de conservado, también cultivado¹⁰⁸, lo cual no es de extrañar en su moderna actitud de interlocutores activos mediante una reflexión que brota de su realidad vital e intelectual. Sin embargo tenemos que saber que en las *Epístolas* el legado griego queda modificado por versiones que hoy consideramos apócrifas¹⁰⁹. Dentro de la pervivencia de elementos particulares, Rosenthal nos señala la concepción del amor como una locura divina, coincidente con el *Fedro* de Platón¹¹⁰, y el paralelo consciente que trazan las *Epístolas* entre la sumisión de Sócrates a las Leyes en el *Critón* y la de Abel o Jesús ante la muerte en el Corán¹¹¹.

En este tema de las deudas a sus predecesores el otras veces prolijo Marquet no suele prodigarse con mucha intensidad. Pinta las *Epístolas* como deudoras de los griegos a través de los hermetistas de Ḥarrân¹¹² y afirma la base aristotélica del sistema en física, metafísica y dialéctica¹¹³. Más tarde entroncará su alquimia con la de Yâbir ibn Ḥayyân¹¹⁴, pero en general parece más interesado simplemente en entretejer las ideas de las *Epístolas* con el ismâ'îlismo.

En general se ha insistido bastante en el neoplatonismo de las *Epístolas*. Widengren lo considera la estructura general de su sistema filosófico¹¹⁵, y más tarde concretará que se refería a la idea dominante de emanación¹¹⁶. También Badawî subraya esta idea de la creación como emanación¹¹⁷. Y mientras Diwald afirma genéricamente que el neoplatonismo es el principal componente de las *Epístolas*¹¹⁸, Netton enumera una serie de elementos que confirman este aserto: el cuerpo como prisión del alma y obstáculo para la perfección espiritual¹¹⁹, los conceptos de emanación y jerarquía¹²⁰, y en general los principios elaborados a lo largo de las secciones tercera y cuarta de las *Epístolas* que tratan, respectivamente, de las ciencias psíquico-intelectuales y de las ciencias metafísicas o reveladas. Por último Fakhry se revela como un defensor a ultranza del neoplatonismo de las *Epístolas*. Según este autor, la *Teología* atribuida a Aristóteles y el *Liber de causis* contendrían, para empezar, en germen casi todos los elementos del neoplatonismo islámico:

- Dios es trascendente.
- Todas las cosas emanan de Dios.
- La Materia es el último escalón de la creación.
- El Alma es el “horizonte” entre el mundo inteligible y el sensible.
- La Razón es un instrumento con el que Dios crea; también es el lugar de las formas de las cosas; y es la fuente que ilumina a la mente humana¹²¹.

La presencia de todos estos elementos en las *Epístolas* autoriza a Fakhry a adscribir las sin más discusión a este campo del neoplatonismo islámico, de este modo entroncando con el neoplatonismo clásico¹²².

Este neoplatonismo no es óbice para que se reconozca asimismo una vena neopitagórica en las *Epístolas*, como hace Widengren al mencionar los cálculos numéricos¹²³ o, con más claridad, Badawî, que menciona cómo se utilizan los razonamientos matemáticos para apoyar distintas ideas¹²⁴. También Nasr viene a considerarlos como herederos del “pitagorismo oriental”¹²⁵, y Diwald habla de las doctrinas y especulaciones sobre los números¹²⁶. Pero es en Netton donde encontramos formulado con claridad el principio de que todo el universo se estructura numéricamente¹²⁷.

Otras muestras de la identificación de la huella griega van desde Diwald, cuando nos recuerda que la “evidencia” de la concordancia entre Platón y Aristóteles es una herencia de la Antigüedad tardía¹²⁸ y observa que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* colaboran

en la transmisión del legado intelectual griego¹²⁹; hasta la afirmación general de Madelung de que la cosmología de las *Epístolas* es neoplatónica¹³⁰. En el mismo capítulo podríamos incluir las manifestaciones de Bausani cuando afirma que los ricos materiales de las *Epístolas* tienen un denominador común neoplatónico, a pesar de que “desmitifican” el pensamiento antiguo infundiéndole el monoteísmo islámico en una síntesis expresada en un estilo divulgativo¹³¹. Como es habitual, Netton se muestra más preciso y nos habla del respeto mostrado hacia Sócrates y lo que representaba, así como de la presencia de la terminología, los conceptos y las ciencias naturales de corte aristotélico: substancia y accidente, materia y forma, potencia y acto, y las cuatro causas¹³².

En cuanto al gnosticismo, Widengren afirma que en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* hay una fuerte tendencia gnóstica¹³³ que se concreta en la doctrina del alma: su origen celestial, su caída en el mundo material, el intento de recordar su hogar de origen, y su vuelta a casa¹³⁴. Sin embargo nosotros no encontramos sino con matizaciones las notas clásicas del gnosticismo, que cifra la salvación en el autoconocimiento, niega toda analogía entre el hombre y Dios, concibe al hombre como conocimiento esencialmente y distingue tajantemente entre la bondad del espíritu y la maldad de la materia, el cuerpo y el mundo, con lo que el presunto gnosticismo de las *Epístolas* quedaría cuando menos en entredicho, sobre todo si subrayamos la importancia de la cuestión de la analogía o no entre Dios y el hombre.

Podríamos seguir a Diwald cuando va detrás de huellas herméticas, maniqueas, mandeas, indias, persas, cristianas y judías¹³⁵, o cuando establece paralelismos entre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y el sufismo por su común base neoplatónica y monoteísta, el uso de numerosos términos técnicos de la primera época del sufismo, anterior a la codificación posterior¹³⁶, o el uso de la interpretación alegórica¹³⁷; pero quizás sea más constructiva la visión de Nasr que entiende que las fuentes antiguas no sirven en las *Epístolas* para presentar una exposición sino para construir una ciudadela unificada y guiar al lector a la Verdad única que subyace a las fuentes tan diversas en origen e inspiración¹³⁸.

1.5.2. ¿Son ismâ'ílies las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*?

Acabamos de recoger las ideas de Diwald según las cuales se da un gran paralelismo entre las primeras manifestaciones escritas del sufismo y el texto de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*¹³⁹. Estas ideas cobran mayor sentido a la luz de un debate que viene recorriendo las discusiones sobre la autoría e ideología de las *Epístolas*: ¿estamos ante una obra ismâ'ílí?

Goldziher afirmó en su día que existía una conexión entre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y movimientos de inspiración ismâ'ílí¹⁴⁰. Y también Casanova habló de una *liaison* estrecha entre los *Hermanos de la Pureza* y el ismâ'ílismo¹⁴¹, llegando a afirmar su afiliación al fâtimismo¹⁴². Con la misma ligereza afirma Brockelmann la existencia de una conexión probada con el ismâ'ílismo¹⁴³.

Quizás el mayor defensor del ismâ'ílismo de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* haya sido Yves Marquet. Ya en 1961 las consideraba un estado particularmente antiguo de la doctrina ismâ'ílí¹⁴⁴, que incluía una crítica de la espera duodecimana del *imâm*¹⁴⁵. Más adelante, en 1973, precisa más y las llama la primera exposición de conjunto de la doctrina ismâ'ílí, después de haber señalado que ésta consiste en una amalgama de neoplatonismo imâmí y de hermetismo pitagórico¹⁴⁶. En 1977, consciente ya de que el ismâ'ílismo de las *Epístolas* es una petición de principio denunciada ampliamente, intenta hacerla verosímil¹⁴⁷ y, ante las contradicciones entre los autores ismâ'ílies antiguos y las *Epístolas*, niega la autoridad de aquéllos, y atribuye las diferencias a una oposición entre la inspiración del momento de esos autores y el rigor filosófico de las *Epístolas*¹⁴⁸. Cuando no encuentra coincidencias entre el ismâ'ílismo y las *Epístolas* justifica este extremo arguyendo que las *Epístolas* hablan para no ser comprendidas salvo por quien tenga la clave¹⁴⁹. Cuando

hay diferencias de detalle argumenta que el ismâ'ílismo de las *Epístolas* no es explícito sino que hay que deducirlo a partir de otros datos¹⁵⁰. Sin embargo concluye, con cierta consciencia de estar haciéndoles decir a las *Epístolas* lo que no dicen, confesando que quizás haya sistematizado demasiado, desatendiendo los datos¹⁵¹. En 1981 ya sólo puede huir hacia adelante y llega a escribir que hay más parecidos que diferencias entre las *Epístolas* y los tratados ismâ'ílíes antiguos¹⁵² y que éstos están más cerca de las *Epístolas* que de autores ismâ'ílíes posteriores; de hecho, habla de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* como del mejor representante de la doctrina fâtimí original, y el no ser mencionadas por autores ismâ'ílíes relativamente tardíos podría haberse debido a que aún estuvieran dispersas¹⁵³. En 1982 vemos unas tesis expuestas sin apoyo argumental, donde todo lo que coincide o se parece a algo ismâ'ílí ha de ser de origen ismâ'ílí, y presenta las cofradías sufíes como herederas de la *da'wa* ismâ'ílí¹⁵⁴. Desde 1985 los materiales que nos presenta Marquet no aportan nada nuevo a la discusión, sino que vuelve a exponer una recopilación de sus afirmaciones proismâ'ílíes mientras deja de lado las pruebas reunidas por otros investigadores sobre la incompatibilidad de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* con el ismâ'ílismo¹⁵⁵.

Una actitud parecida muestra Ivanow que, después de haber reconocido que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* no se mencionan en la literatura ismâ'ílí antes de la época del sexto califa fâtimí, al-Hâkim (386-411 H/996-1021)¹⁵⁶, termina diciendo que las *Epístolas* presentan una forma temprana del sistema ismâ'ílí de la filosofía y la ciencia, coordinado con la religión en el sentido de que es la revelación de su contenido interior, que prueba el origen divino del imato y la legitimidad exclusiva de los fâtimíes¹⁵⁷.

No deja de sorprendernos que un autor como Bausani, que parece haber manejado directamente el texto de las *Epístolas*, hable sin matizaciones de tendencias ismâ'ílíes de los autores¹⁵⁸, aunque sí intenta matizar cuando precisa que se trataría de una *shî'a* no duodecimana con tendencias septenarias que no se identificaría con ninguna corriente ismâ'ílí conocida, una especie de “masonería” de tendencias ismâ'ílíes¹⁵⁹.

Echamos de menos una mayor capacidad crítica, entre los defensores de unas *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* ismâ'ílíes, en el francés Corbin, el cual, tras recoger la tradición ismâ'ílí de que el *imâm* Ahmad habría patrocinado la redacción de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y que sería él mismo el autor de la *Risâla al-yâmi'a* (la *Epístola comprensiva*), donde habría sintetizado y recapitulado el contenido de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* desde el punto de vista del esoterismo ismâ'ílí¹⁶⁰, afirma, creemos que con demasiada ligereza, que no hay duda sobre las conexiones ismâ'ílíes de las *Epístolas*¹⁶¹.

Podemos entender los prejuicios que pudiera tener Nasr para decir que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, sin ser exactamente ismâ'ílíes, proceden en principio de una medio shî'í, y que más tarde serían asociadas estrechamente con el ismâ'ílismo¹⁶². Pero no compartimos algunos entusiasmos que juzgamos, cuando menos, precipitados. Así el caso de Widengren, que considera las *Epístolas* como una expresión del verdadero espíritu cármata, e incluso la *summa* de las ideas religiosas, científicas y pseudocientíficas de los intelectuales cármatas¹⁶³, terminando por postular una “fraternidad” dentro de la facción cármata de la *shî'a*¹⁶⁴. La misma línea procármata viene representada por Madelung, que las considera redactadas en un ambiente cármata y, por lo tanto, rechazarían las pretensiones fâtimíes al califato intentando agrupar a los ismâ'ílíes no fâtimíes mediante el compromiso de dejar a un lado los temas más controvertidos¹⁶⁵.

En el capítulo de las afirmaciones interesadas podemos dejar las de Abbas Hamdani cuando se atreve a escribir que el carácter fâtimí de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* no lo disputa nadie¹⁶⁶.

Dependiendo de estos enfoques podemos entender posturas como la de Cruz

Hernández (las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* expondrían la doctrina imâmí típica de la *shî'a* ismâ'îlî¹⁶⁷, o bien serían el resultado de una ordenación y sistematización neoplatónica del ismâ'îlismo, con un tono moderado¹⁶⁸), Kraus (las *Epístolas* serían una enciclopedia ismâ'îlî¹⁶⁹), o Kraemer (se trataría muy probablemente de ismâ'îlîes o simpatizantes de tipo cármata, antifâtimî, cuyo objetivo, como el del ismâ'îlismo en general, sería el de subvertir la estructura política, social y religiosa del Estado islámico¹⁷⁰).

Consideración aparte merece la cuestión de la deuda ismâ'îlî para con las *Epístolas*, y el mismo Hamdânî nos recogerá más abajo parte de la misma¹⁷¹. Schäder ejemplificaba en 1924 con el caso de Nâsir-i Jusraw (m. 481 H/1088), cuyo libro principal, *Zâd al-musâfirîn*, vendría a ser en su contenido un resumen de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*¹⁷². Dadoyan nos vuelve a hablar en general cuando entiende que los ismâ'îlîes adoptaron incondicionalmente el programa intelectual y político de las *Epístolas*¹⁷³, invirtiendo así la relación que suele postularse entre ambos fenómenos. Incluso autores tan proismâ'îlîes como Stern y Daftary tienen que reconocer cierta distancia entre las *Epístolas* y el ismâ'îlismo. El primero reconoce que en el siglo V H/XI no hay todavía huellas de ninguna influencia de las *Epístolas* sobre los autores ismâ'îlîes¹⁷⁴, siendo sólo en el siglo VI H/XII cuando las *Epístolas* empiezan a gozar de autoridad entre los ismâ'îlîes del Yemen¹⁷⁵. Y en el mismo sentido, sólo que con mayor acopio de datos, nos cuenta Daftary que en la época fâtimî no se distingue que las *Epístolas* hayan tenido ningún impacto en el pensamietno ismâ'îlî, por mucho que el objetivo de armonizar religión y filosofía fuera compartido por aquéllas y por los *du'â* (misioneros) cármatas en tierras iranîes¹⁷⁶; en el siglo VI H/XII es cuando las *Epístolas* se introducen en la literatura de la *da'wa* ismâ'îlî *ṭayyibî musta'îlî* del Yemen por obra de Ibrâhîm al-Ḥâmidî (m. 557 H/1162), segundo *dâ'î muṭlaq* de la misma¹⁷⁷, siendo luego comentadas por los sucesivos *du'â ṭayyibîes*¹⁷⁸. Pero de aquí a considerar las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* una obra ismâ'îlî media un abismo.

A veces hace falta toda la valentía de un 'Âdil 'Awwa para denunciar incluso la falsificación de manuscritos por parte de quienes quieren forzar el ismâ'îlismo de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*¹⁷⁹. Quizás peque de ingenuo Halm cuando considera absurdo considerarlas como doctrina oficial ismâ'îlî porque no hayan desempeñado ningún papel en la tradición ismâ'îlî hasta finales de la época fâtimî¹⁸⁰, pero es digno de elogio el intento de mantener la objetividad que manifiesta Tibawi cuando, tras recoger el hecho cierto de que posteriores misioneros ismâ'îlîes las leyeron, copiaron y resumieron, pone los puntos sobre las íes subrayando varios aspectos en los que se oponen diametralmente el ismâ'îlismo y el texto de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, como, por ejemplo, el hecho de que, en éstas, el imamato no sea necesariamente hereditario ni individual, sino que lo que importa es que las cualidades deseables se den en el dirigente o dirigentes; o que, para ellas, la creencia en un *imâm* oculto sea dañina para quien la mantenga; o que el número siete no sea especialmente significativo¹⁸¹.

Fârûqî va más allá y, en primer lugar, recoge toda una serie de expresiones cuyo sentido hay que distorsionar para poder aceptar una interpretación proshî'î de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*¹⁸² (indicamos primero el sentido habitual de las expresiones, y a continuación la distorsión a que son sometidas):

ma'ânî: sentidos / misterios.

al-salâm 'alâ 'ibâdihî alladhîn iṣṭafâ: frase coránica (27:59) / alusión a los imames.

ṣâhib al-nâmûs al-akbar: Dios / el *imâm*.

ṣâhib al-sharî'a: el Profeta / 'Alî.

al-Ṣiddîq: Abû Bakr / Ḥusayn

al-Fârûq: 'Umar ibn al-Jaṭṭâb / Ḥasan

Dhû l-Nûrayn: 'Uthmân ibn 'Affân / 'Alî

Por otro lado, el mismo Fârûqî nos ofrece una lista de puntos en los que el

desencuentro entre la *shî'a* y las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se hace patente¹⁸³. En las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*:

la creencia en un *imâm* oculto es falsa y dañina;
la razón, completada por la *sharî'a*, no necesita de un *imâm*;
si nadie reúne las cualidades de un *imâm*, puede ser válidamente substituido por un colectivo;

se invita a la *shî'a* a unirse a los *Hermanos de la Pureza*;

se advierte contra la pertenencia a la *shî'a*;

se manifiesta un universalismo que se enfrenta al sectarismo *shî'î*.

La misma independencia intelectual manifiesta Diwald cuando avisa que no estamos entendiendo las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* si las interpretamos a partir de desarrollos posteriores, por ejemplo de signo *ismâ'îlî*; el hecho de que, por ejemplo, el *dâ'î fâtimî* y pensador *bâtinî* Nâsir-i Jusraw se haya servido de las *Epístolas* para presentar sus ideas no significa que sean una obra *bâtinî*. Características presuntamente *ismâ'îlîes* como la interpretación alegórica del Corán y de los hadices se dan también en círculos ortodoxos y sufíes contemporáneos. Lo que es más, el rechazo del *taqlîd* (seguir una escuela en particular) y de la tradición y la defensa del *qiyâs* (razonamiento analógico) en ausencia de un maestro adecuado son características que se salen plenamente del *ismâ'îlismo*¹⁸⁴. Más tarde Diwald pasará de la polémica a la exposición, informándonos de que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se consideran a sí mismas el “*kalâm* del sufismo”, es decir, que aplican el método del *kalâm* en el marco conceptual del sufismo¹⁸⁵; y concluye considerando que la polémica sobre si las *Epístolas* han influido en la literatura *ismâ'îlî* o si han pertenecido a ese ámbito es una mera controversia propagandista *ismâ'îlî*¹⁸⁶.

También Netton se muestra celoso de su independencia y se mantiene fiel a lo que encuentra en el texto de las *Epístolas*. Una y otra vez admite la posibilidad de que algunos elementos sean, efectivamente, influjos *ismâ'îlîes*¹⁸⁷, pero nos recuerda constantemente que la doctrina del *imamato*, tan esencial en el *ismâ'îlismo*, ocupa un papel subordinado en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*¹⁸⁸. Netton nos recuerda también las reservas de las *Epístolas* frente a quienes conceden un papel importante al número siete¹⁸⁹. Pero sobre todo no deja pasar por alto que la valoración positiva del *îytihâd* (esfuerzo de interpretación y discernimiento personal) que comparten las *Epístolas* y la *sunna* temprana nunca se dio en la *shî'a*, que no se entiende sin el *taqlîd*¹⁹⁰.

Así, pues, aunque se conceda que es aún demasiado pronto para responder imparcialmente a la pregunta que formulábamos arriba, sin embargo sí hay que reconocer que las incompatibilidades entre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y la *shî'a* todavía no han recibido una interpretación convincente que las reconcilie conceptualmente. En cualquier caso, parece evidente que la vida cultural y religiosa de la época no ha sido suficientemente estudiada.

1.5.3. *Deudores*

Si hemos de creer las palabras de Brockelmann, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* gozaron de gran éxito literario en su época y en épocas posteriores¹⁹¹. Más concreta se muestra Diwald al considerarlas la base indispensable para el posterior desarrollo de las disciplinas científicas¹⁹² y, con mayor precisión, el fundamento mismo de la mineralogía árabe¹⁹³. Puig vuelve a ilustrarnos la insospechada influencia de las *Epístolas* al recordarnos que el *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis* era una traducción muy literal del capítulo de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* sobre los *Analytica priora*, con el típico *scias*, correspondiente al árabe *i'lam*, encabezando cada párrafo¹⁹⁴. Y la propia Diwald seguía haciendo referencia a los temas y contenidos de la filosofía religiosa judía medieval como un campo de influencia de las *Epístolas*¹⁹⁵. El hecho de ser quemadas en Bagdad junto

con los escritos de Avicena el 545 H/1150 hace pensar que, efectivamente, su difusión fue amplia en aquella época¹⁹⁶.

Aunque ya hemos hablado sobre las relaciones entre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y el ismâ'îlismo en el apartado anterior, no está fuera de lugar el resumen que hace Ḥusayn Hamdânî de los términos mínimos con los que cabe formular esa relación¹⁹⁷: sin haber sido mencionadas por los fâ'imîes¹⁹⁸, son consideradas por la *da'wa* yemení como el “Corán de los imames”, y son objeto de comentarios y elaboraciones desde el siglo VI H/XII como referencia continua para construir su sistema, con un abundante uso de su terminología¹⁹⁹.

De la introducción de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* en al-Andalus por Maslama al-Ma'yritî nos habla Pareja²⁰⁰, mientras que Stern concede este honor a al-Kirmânî²⁰¹. También García Gómez había partido de la labor de al-Kirmânî como dato cierto²⁰², pero, basándose en la autoridad de Asín²⁰³, reconocía la posibilidad de que Maslama se le hubiera adelantado²⁰⁴. En cualquier caso encontramos préstamos muy extensos en el *Picatrix*, o *Kitâb gâyat al-ḥakîm*, atribuido a al-Ma'yritî²⁰⁵. Vernet afirma la relación entre las *Epístolas* e Ibn Masarra, por un lado, y el poeta sevillano Ibn Hâni', por otro²⁰⁶. Quizás el caso más conocido de deuda textual sea el de la disputa de los animales contra el hombre, adaptada por Turmeda²⁰⁷. Dice Diwald que el tratamiento que hace Ibn Ḥazm del tema del amor es deudor de las *Epístolas*, y que algunas exposiciones que hace Averroes (como la discusión sobre el carácter activo o pasivo del intelecto) suenan fuertemente a los planteamientos de las *Epístolas*²⁰⁸. Al hablar de Ibn Ṭufayl sólo señala su fuerte familiaridad con las *Epístolas*²⁰⁹, pero ya Marquet había señalado que el motivo del alma como espejo en las *Epístolas* podría estar relacionado con el símil de los espejos sucesivos que evocan la pureza decreciente de las esferas en Ibn Ṭufayl²¹⁰.

La influencia de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* en Ibn al-Sîd al-Baṭalyawsî (444-521 H/1052-1127) de la que habla Badawî²¹¹ la recoge Corbin como una resonancia neopitagórica de su emanantismo en el *Libro de los cercos*²¹².

La palma de los estudios se la lleva Ibn 'Arabî, deudor de la doctrina del macrocosmos según Takeshita²¹³, y de la interpretación cósmica del descenso y el ascenso en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* para su filosofía y mística panteísta, según Diwald²¹⁴. Más extenso se muestra Marquet cuando entiende que Ibn 'Arabî desarrolla algunas ideas de las *Epístolas*: la concepción plotiniana de la creación, el Alma Universal, la relación entre el profeta Muḥammad y los otros profetas, las características de la perfección humana...²¹⁵. También recoge diversas imágenes compartidas: la miel aludiendo al conocimiento, el segundo nacimiento como algo necesario para alcanzar la perfección, el maestro espiritual como médico del alma...²¹⁶. Y termina concluyendo que la influencia de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* es innegable en todas las corrientes del Islam²¹⁷.

Parte de la verdad que pueda haber en ese aserto la podemos intuir a partir del hecho de que autores como al-Idrîsî o al-Qazwînî hayan copiado casi literalmente extensos pasajes de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*²¹⁸. El mismo Marquet nos recuerda que la teoría de las tres generaciones (juventud, madurez y vejez) de los imperios, más una cuarta generación (de disolución), tan famosa en Ibn Jaldûn, está tomada de las *Epístolas*²¹⁹.

Podríamos citar datos anecdóticos, como hace Kraemer al contarnos que 'Abd al-Qâdir al-ÿîlânî (m. 561 H/1166), el fundador ḥanbalí de la *ṭarîqa* qâdirî, tenía en su *madrassa* las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*²²⁰. Tampoco nos sirven noticias como la calificación que hace al-Gazzâlî de las *Epístolas* como mentiras²²¹ y falsedades²²². Más sentido les encontramos a los datos de Diwald cuando nos informa de que al-Gazzâlî les debe a las *Epístolas* su concepción de las ciencias, su tratamiento de la música, su idea de los profetas como médicos del corazón o la de la naturaleza de la amistad²²³. O incluso Takeshita es digno de atención cuando muestra la influencia de la doctrina del macrocosmos en al-

Gazzâlî²²⁴. Y aunque Diwald no está exenta de datos anecdóticos (como el estudio y examen de las *Epístolas* por parte de Avicena y su padre) también proporciona datos útiles (como la dependencia de Avicena en el tratamiento del tema del amor²²⁵). Fakhry se limita a señalar las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, junto con al-Fârâbî, como influencias formativas en el pensamiento de Avicena²²⁶, y Baffioni entiende que las *Epístolas* son precursoras de la filosofía “oriental” que culmina en Avicena y los “iluminacionistas”²²⁷.

Pero más allá de lo que pudiéramos decir y recopilar sobre las conexiones entre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y el pensamiento anterior o posterior, lo que en esta tesis nos va a interesar más principalmente será determinar un marco conceptual en el que cobre sentido el pensamiento de las *Epístolas* y no fijar la filiación y descendencia de los conceptos correspondientes.

1.6. Valoraciones

Cuando hacemos un repaso de las distintas valoraciones que se han hecho de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, nos encontramos con que la inmensa mayoría de los investigadores han hecho hincapié en su aspecto intelectual, mientras que sólo un puñado de ellos ha destacado su papel, real o presunto, proyectado en la sociedad.

Así, ya Goldziher hablaba de un movimiento religioso-político²²⁸, afirmando que ponían su filosofía al servicio de la política gnóstica representada por el ismâ‘ilismo²²⁹. Mucho más tarde Stern seguía en la órbita del mismo enfoque al considerar que los *Hermanos de la Pureza* eran un movimiento ismâ‘ilí utópico, empapado en el espíritu de la ilustración filosófica, que perseguía la salvación de las almas a través de las creencias expuestas en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*²³⁰. También Pellat piensa básicamente en términos de movimiento social cuando establece que estamos ante una sociedad secreta con fines políticos revolucionarios²³¹ que presenta una doctrina ecléctica, casi sincrética²³², del más alto nivel cultural²³³.

Por otro lado, desde Dieterici ha venido siendo habitual destacar el aspecto meramente intelectual de las *Epístolas*, ya sea desde la severidad con que éste sentencia que también aquí resulta de aplicación el juicio de que la historia de las ciencias es una historia de los errores²³⁴, hasta el más reciente y benigno de Baffioni, para la que son ante todo filósofos²³⁵, que nos ofrecen un camino hacia el conocimiento²³⁶, y que ella valora como uno de los intentos más antiguos de efectuar una relectura del pensamiento clásico a la luz del Islam²³⁷.

Entre uno y otro extremo, ambos interesados en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* fundamentalmente como la exposición de un pensamiento, contamos desde afirmaciones prácticamente vacías en boca de divulgadores como De Boer o Pareja pasando por las más matizadas de Peters, que nos habla de una enciclopedia “gnóstica” de base hermética y neoplatónica²³⁸, de Plessner, que piensa en una religión ilustrada para la salvación de las almas²³⁹, de Dadoyan, que se limita a caracterizar las *Epístolas* como una enciclopedia islámica de tipo esotérico²⁴⁰, o de Gutas, con su mención de los *Hermanos de la Pureza* como un grupo de intelectuales religiosos que habrían compilado una inmensa enciclopedia de las ciencias necesarias para salvarse²⁴¹; hasta las posturas más fundamentadas y detalladas, como en al-Mallâh, que recoge las valoraciones de Ṭâhâ Ḥusayn en la introducción de éste a la edición cairota de las *Epístolas*²⁴², según el cual estamos junto a unos pensadores independientes que intentan teñir de Islam el saber de naciones anteriores²⁴³, y ante una enciclopedia filosófica para el lector culto de su época²⁴⁴.

Menos generoso se muestra Badawî, para quien los *Hermanos de la Pureza* son gnósticos que raramente apelan a la razón²⁴⁵, mitad sabios, mitad filósofos, mitad místicos, con una amalgama caótica de ideas gnósticas, plotinianas, pitagóricas y pseudocientíficas²⁴⁶. Marquet despacha la cuestión en dos líneas, cuando primero asegura que la operación de

sincretismo de los *Hermanos de la Pureza* sólo sería la continuación del sincretismo hermético helenístico²⁴⁷, y después considera que las *Epístolas* son la exposición de conjunto más antigua de la doctrina ismâ‘ilí²⁴⁸. Diwald, en cambio, con un rigor intelectual y una precisión que echamos de menos en la mayoría de los investigadores, pasa de un primer enfoque que nos habla de una cosmovisión unitaria neoplatónica de todas las ciencias²⁴⁹ a una valoración en extenso, según la cual las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* son una cima indiscutible en la tarea de adoptar, elaborar y transmitir gran parte del saber y del pensamiento de su época²⁵⁰, así como un intento sin igual en el Islam de llevar al hombre hacia Dios a través de la razón²⁵¹. En comparación, la valoración que hace Bausani nos sabe a poco cuando nos dice que las *Epístolas* son una pequeña *summa* de la cultura medieval musulmana, teñida de “herejía”, que influyó en la cultura islámica posterior²⁵².

Tampoco Netton es muy preciso en su primera valoración, según la cual los *Hermanos de la Pureza* son una especie de veneradores del conocimiento dondequiera que esté²⁵³; más tarde se extenderá considerando las *Epístolas* como la exposición de una doctrina neoplatónica de purificación a través del ascetismo y la recta conducta (lo cual incluye tolerancia doctrinal, solidaridad práctica y eclecticismo textual, pero crítico), que permite librarse de la materia y la corrupción y llegar al Paraíso islámico - es decir, una doctrina influida por el ismâ‘ilismo, documentada enciclopédicamente y con un substrato coránico, que está cimentada sobre un concepto universal de pureza²⁵⁴.

Pero sólo en Watt encontramos la prudencia necesaria en las afirmaciones sobre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Lo citamos en extenso por lo que consideramos su objetividad ejemplar, que pone en su lugar muchas pretensiones que se han tenido sobre las *Epístolas*:

Han sido llamados neoplatónicos, pero no fueron exactamente filósofos neoplatónicos. Han sido llamados ismâ‘ilíes, pero, aunque en su origen pudieron haber tenido algún contacto con el ismâ‘ilismo, no compartieron las inquietudes políticas de los ismâ‘ilíes que conocemos.

Parecen haber sido una sociedad secreta embarcada en una búsqueda mística de la purificación del alma con el fin de alcanzar la felicidad en la vida eterna. Los eruditos modernos han intentado descubrir su identidad, pero ninguno de ellos ha dado con una solución convincente al problema. Lo que tenemos es una colección de cincuenta y dos epístolas que tratan de matemáticas, ciencias naturales, disciplinas filosóficas y teología. Los eruditos europeos del siglo diecinueve quedaron muy impresionados por las epístolas y las consideraron una especie de enciclopedia de las ciencias de entonces (tal y como se conocían en Basora en el siglo décimo o undécimo); pero el estudio posterior ha mostrado que su erudición es superficial, que hay muchas contradicciones y que sus materiales heterogéneos no han entrado en el molde de un sistema unitario.

Aunque uno o dos escritores posteriores citan textos de las epístolas no puede decirse que hayan ejercido una influencia formativa importante en el pensamiento islámico

²⁵⁵

Por nuestra parte entendemos que, en su afán divulgativo, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* sacrifican la profundidad en aras de una ejemplificación extensa de las tesis básicas que sostienen, unas tesis procedentes de la síntesis helenística, expresada en lenguaje islámico, sin mayores preocupaciones por el carácter sistemático o no del marco general en el que se sitúan los datos heterogéneos que recogen, si bien es cierto que ciertas líneas unificadoras recorren la totalidad de la obra. En pocas palabras podríamos decir que se trata de una recopilación enciclopédica, más extensa que profunda, aunque con más alusiones que explicitaciones, que transmite datos de carácter general, que ya eran conocidos, y lo hace dentro de un marco conceptual que cabría calificar como neoplatonismo islámico, con algún campo del conocimiento totalmente dominado por el aristotelismo²⁵⁶.

2. EL PROBLEMA DE LA ANTROPOLOGÍA DE LAS *EPÍSTOLAS DE LOS HERMANOS DE LA PUREZA*

No cabe duda de que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* han sido, y siguen siendo, objeto de una gran atención que, a decir verdad, suele limitarse a enfocar las cuestiones que acabamos de abordar en nuestra introducción. Son, pues, estudios fragmentarios que quedan estrictamente fuera del centro de interés que ahora nos ocupa.

Y aunque es cierto que podemos encontrarnos estudios dedicados a aquellas cuestiones parciales, o incluso intentos de comprensión de conjunto, observamos que todos ellos se caracterizan por un tratamiento superficial y falta de sistematicidad de la cuestión que nosotros abordamos. Sí que se exponen en dichos estudios visiones, aunque sean fragmentarias, de una antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, a veces ilustradas con datos procedentes del *corpus* de la obra. Pero en ningún caso hemos encontrado interpretaciones exhaustivas de lo que representa el ser humano en las mismas. Todo lo más nos encontramos con un uso interesado de ellas en el que son forzadas a ilustrar concepciones ajenas.

No obstante, antes de exponer nuestra visión de la antropología de las *Epístolas*, en la que intentaremos intuir con un lenguaje actual el fondo del que se nutren, consideramos conveniente pasar revista a los casos que nos han parecido más relevantes en los que se han presentado elementos que podrían ser constitutivos de visiones antropológicas aunque no hayan llegado a desarrollarse en extenso a partir del mero texto de las *Epístolas*.

Todos estos estudios anteriores han partido de los mismos datos (el *corpus* de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*) y, sin embargo, cuando han abordado la cuestión de la antropología, lo expuesto no ha traspasado los límites de los lugares comunes sino para contradecirse unos a otros.

En esta tesitura, esperamos que volver a pensar la antropología de las *Epístolas* desde la perspectiva que nos dan los mil años transcurridos desde su composición pueda esclarecer los puntos que siguen sembrando la “discordia” intelectual en las filas de los estudiosos de las mismas.

Entendemos que la concepción del hombre que nos transmitan las *Epístolas* determinará muy directamente el sentido de conjunto que tenga toda la obra en sí y terminará iluminándonos a la hora de valorar la importancia de las cuestiones hasta ahora estudiadas.

Realmente la cuestión es problemática, y abordamos nuestra tarea con el ánimo de arrojar alguna luz sobre la misma, intentando comprender nuestro texto sin proyectar nuestras opiniones sobre éste, sin suprimir ninguno de los datos, y sin proyectar las características propias de otros fenómenos sobre nuestro tema de interés; piedras todas ellas con las que vemos tropezar una investigación tras otra.

Cuando utilicemos herramientas conceptuales ajenas a nuestro texto de base no será para hacerle decir lo que no dice, sino para “amplificar el volumen” de ideas que, en otro caso, quedarían “ahogadas” en el ruido de otras ideas que nos pudieran resultar más estridentes o más familiares. Para resolver el problema propuesto tendremos que exhumar los presupuestos básicos implícitos que nos hagan entender lo mismo (en la medida de lo alcanzable) que el autor o los autores de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* pudieron tener en mente cuando se referían al *insân* (el ser humano). Aunque al ser nuestro mundo de referencias conceptuales, naturalmente, diferente de aquél, no podremos evitar que la explicitación de aquellos presupuestos básicos venga acompañada por precisiones que amplifiquen o que dejen en un segundo plano distintos aspectos del pensamiento que subyacen en nuestra obra, “sacrificio” necesario en aras de hacer comprensibles tanto sus ideas básicas como sus implicaciones teóricas y prácticas.

El hombre es un problema para el hombre. A lo largo de toda la historia vemos

desfilear diversas concepciones, al hilo de las cuales las respectivas sociedades han erigido sus ideales y han confeccionado sus modelos de vida, enmarcándolas con sus normas y esperanzados en sus expectativas. En el caso de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, como en toda obra fruto del ingenio humano, la concepción que sus autores tuvieron del hombre ha tenido que permear sus percepciones de la realidad, sus valoraciones de los hechos y sus decisiones prácticas. En lo que sigue, y tras asomarnos a las ideas que otros han encontrado en las *Epístolas* sobre el hombre, intentaremos aguzar el oído y prestar atención a nuestra obra de modo que podamos descubrir la visión del hombre subyacente en las *Epístolas* y recuperar su sentido en la medida en que nos resulte significativo.

Dejamos para el momento en que exponamos nuestra visión de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* la imbricación de nuestras reflexiones dentro de un marco conceptual más amplio después de estas consideraciones preliminares.

En este momento sólo adelantamos que nuestro planteamiento será hijo del texto mismo que estudiamos ahora. La selección de temas y subtemas se atenderá a los focos de interés que las propias *Epístolas* señalan y que se organizan en torno a aspectos generales del hombre, cuestiones constitutivas del mismo y sus relaciones con el mundo. Dentro de los aspectos generales incluiremos las cuestiones definitorias, para pasar inmediatamente a discernir de qué se compone el hombre en general y en su diversidad, prestando una atención especial al concepto de perfección humana. El hombre se nos aparecerá como un ámbito constituido por varias dimensiones (cognitivas, pragmáticas, sociales y espirituales) que iremos repasando mientras seguimos conociéndolo. Conocimiento que sería incompleto si no abordáramos la cuestión del puesto del hombre en el cosmos, tanto por lo que se refiere a su concepción como microcosmos, en conexión con la cual estudiamos la presencia de la astrología en las *Epístolas*, como por lo tocante al rango que le corresponde entre todas las criaturas, particularmente en comparación con los animales.

No hemos encontrado ningún estudio que refleje esta estructura de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Antes bien, hemos tenido que pasar los ojos en más de una ocasión por una imâmología supuestamente extraída de nuestro texto, pero que nosotros no hemos conseguido entrever en el mismo, y tanto menos cuanto más minuciosa era nuestra lectura. Imâmología que, a nuestro entender, desvirtúa y deforma lo que el texto mismo nos dice sobre el ser humano. Lo cual nos ha animado a leerlo con un rigor que respetara la letra, libre de servidumbres interesadas a favor o en contra de las ideas que encontráramos. Esperamos haberlo conseguido en alguna medida y así haber contribuido a un mejor conocimiento de la etapa formativa de la cultura islámica en general, y de su pensamiento en particular, mediante esta cala en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* con la que intentamos poner en claro el concepto del hombre que en ellas hallamos.

Valga como preámbulo una selección de las antropologías que se han atribuido a estas *Epístolas*. A nosotros nos han parecido insuficientes o insatisfactorias, según los casos. Y de ahí hemos extraído un estímulo adicional para nuestro trabajo.

3. LAS ANTROPOLOGÍAS ATRIBUIDAS A LAS *EPÍSTOLAS DE LOS HERMANOS DE LA PUREZA*

3.1. *Visión general*

Propiamente no podemos decir que exista una tipología de las antropologías atribuidas a las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, ya queramos limitarnos a las más elaboradas, ya abordemos también las más fragmentarias. Por eso nuestro repaso de unas y otras se detendrá en aquellas afirmaciones que puedan referirse con mayor facilidad a la concepción del hombre que en cada caso se haya entendido, o supuesto, que corresponda a las *Epístolas*, pero sin agruparlas entre sí por ningún criterio interno.

En casi todos los casos se aprecian intentos de recuperar lo que significaron nuestras *Epístolas* en su época de composición o la visión del hombre correspondiente, pero en ningún caso apreciamos ningún intento de aproximación a lo que podría significar esta concepción del hombre para nosotros, hoy día, expresando los contenidos y posturas de las *Epístolas* mediante conceptos que nos resulten significativos dentro de las cosmovisiones en vigor para el hombre contemporáneo, ya sean estructuralistas, fenomenológicas, materialistas, personalistas o de cualquier otro tipo.

Seguiremos un criterio aproximadamente cronológico en la exposición de estos retazos de antropologías.

3.2. *Visiones particulares*

3.2.1. *Dieterici*

Este gran pionero de los estudios sobre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, desde las profundidades del siglo XIX no nos da una interpretación de conjunto sino que nos ofrece un agregado de elementos cuyos fundamentos generales son los siguientes²⁵⁷:

- 1.- En anatomía, las *Epístolas* no presentarían sino un galenismo sistematizado.
- 2.- La percepción sensorial se concebiría como el establecimiento de una relación y correspondencia entre los órganos corporales y los objetos del conocimiento, entre lo corporal y lo espiritual o intelectual.
- 3.- El ser humano sería un microcosmos, es decir, un marco para todos los objetos de nuestro conocimiento, un punto medio entre los seres creados, un punto medio entre el universo espiritual y el corporal (ya que es la forma que abarca todos los rasgos propios de la vida espiritual y corporal); de lo cual se seguiría que la esencia del hombre fuera apropiada para resolver los enigmas del universo.
- 4.- La embriología y la astrología de las *Epístolas* quedan aquí reducidas a un emanantismo mecanicista que implica el influjo de los astros sobre el desarrollo de los seres sublunares.
- 5.- Por lo que se refiere a las almas particulares, Dieterici entiende que el alma se desarrolla con el saber para nacer en el mundo espiritual, mientras que la sensibilidad impediría el desarrollo y el ascenso a ese mundo espiritual.
- 6.- Sin embargo, el saber humano tiene límites: sólo conoce directamente lo intermedio; la solución de otras cuestiones exige la inspiración profética.
- 7.- La vida es la unión de cuerpo y alma, y la muerte es la separación del alma abandonando el cuerpo para una nueva vida espiritual. Esta alma particular tiene distintas potencias, cada una con su propio efecto en el cuerpo. El temor a la muerte se debe a que ésta va acompañada de dolor, o bien a la inclinación por la inmortalidad, ya que el alma procede del Eterno.
- 8.- El dolor sería un dispositivo para temer a la muerte y, así, poder conservar la especie. Y el deseo serviría para poder explicar filosóficamente la felicidad del Paraíso.
- 9.- El lenguaje tendría un origen místico. Sonido corporal y significado espiritual se

conjugan en la palabra. Y el árabe estaría a la cabeza de todas las lenguas por ser portadora de la revelación divina.

Tampoco cuando habla de las potencialidades del ser humano elabora su pensamiento más allá de generalidades del tipo que hemos visto:

*el hombre malo y sensible muchas veces se hunde por debajo del animal, mientras que el hombre noble y espiritual se alza muy por encima del mismo*²⁵⁸.

En resumen, lo corporal no se entiende sin lo espiritual, que lo determina y le da sentido.

3.2.2. Plessner

En su artículo en la *First Encyclopaedia of Islam* viene a decir que, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, hay un reino espiritual que también abarca el cuerpo²⁵⁹.

Al hilo del tema del *nâmûs* va desplegando toda una serie de elementos de lo que podría entenderse que es una antropología de las *Epístolas*²⁶⁰. Parte de la idea de que el *nâmûs* es un reino espiritual que, en el alma humana, sólo es superado por lo malakí, lo angélico, que comunica el *nâmûs* al hombre. En éste, lo *nâmûs* se despliega a los cuarenta años, y es característico del gobernante. Este reino espiritual, establecido por Dios, es la patria original de Adán y Eva, y reside en la más elevada de las esferas. Corresponde al tipo más elevado de alma pero abarca también el cuerpo. Los ángeles se lo comunican a los profetas, y podemos participar en él siguiendo las indicaciones de éstos.

3.2.3. Hamdânî

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* hacen hincapié en la libertad individual; señalan que las instituciones antiguas son fundamentalmente caducas; y consideran a los jóvenes libres de prejuicios²⁶¹. La obra, con sus tendencias revolucionarias e incendiarias, sería una amenaza para cualquier autoridad establecida²⁶².

Es decir, por un lado considera que las *Epístolas* son portadoras de una ideología revolucionaria, y por otro concibe la juventud como depósito de los valores positivos de la apertura mental y la adaptación a la realidad.

3.2.4. Yusuffi

Al afirmar que la naturaleza humana es la base de todo conocimiento según las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*²⁶³, lo que le entendemos es que el conocimiento es algo connatural al hombre, que queda así caracterizado básicamente por su dimensión cognitiva.

3.2.5. Grunebaum

Se limita a recoger elementos que no elabora en una visión interpretativa. Así, expone el ideal humano de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* citándolas de este modo:

*el hombre ideal, y moralmente perfecto, debe proceder de Persia oriental, ser árabe en la fe, de educación 'irâqí, e.d. babilónica, hebreo en astucia, discípulo de Cristo en conducta, tan religioso como un monje sirio, griego en las ciencias particulares, indio en la interpretación de todos los misterios, pero por último y especialmente, un sufi en toda su vida espiritual*²⁶⁴.

También las cita al mencionar una gnoseología tal que posibilita que una doctrina abarque todas las demás doctrinas, superando sus contradicciones por aparentes:

*nuestra opinión y nuestra doctrina abarcan todas las doctrinas y resumen todo conocimiento*²⁶⁵.

Concibe al hombre de las *Epístolas* como un escalón evolutivo en el ascenso gradual de la vida desde el mineral a la planta, desde la planta al animal, y desde el animal al hombre

. La acción humana la observa desde la perspectiva del trabajo, distinguiendo las ocupaciones por su virtud desde cinco ángulos: el material sobre el que actúan, el producto que ofrecen, la urgencia con que se necesitan, su utilidad para el común de la gente, y consideradas como habilidades en sí²⁶⁷. La recomendación de que la profesión se transmita de padre a hijo²⁶⁸ también se incardina en una concepción de la acción humana desde la misma perspectiva del trabajo.

Por último, hablando del fenómeno específicamente humano del amor, recoge la deficiencia dada por Platón en el *Fedro* como una especie de locura divina (244A).

3.2.6. *Fârûqî*

Encuentra en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* que el hombre es un ser libre y creativo cuyos aspectos espirituales son más importantes que los corporales y en el que la dimensión social es irrenunciable porque la perfección humana sólo se da en comunidad.

Como principio interpretativo general considera que los autores de las *Epístolas* se proponen como objetivo que el individualismo recupere su significado ético islámico original, y que la *sharî'a* convenza de sus imperativos al intelecto racionalmente²⁶⁹. Dicho con otras palabras, lo esencial de las *Epístolas* para Fârûqî sería su intento de armonizar individuo y sociedad por un lado, y revelación y razón por otro lado.

En este marco hay que entender al hombre y su razón de ser como lugarteniente de Dios en este mundo para llenarlo con su creatividad²⁷⁰, es decir, para emular a Dios, empezando por Su libertad²⁷¹. En esta tarea el hombre cuenta con propensiones naturales, que sirven al cuerpo, y propensiones racionales, que sirven al alma. La naturaleza humana consiste en vivir en tensión continua entre ambas propensiones: su cuerpo mundano desea la eternidad en el mundo sublunar, y su alma celestial desea volver a la esfera del cielo, a su origen. Ahora bien, el ser humano no es ni el cuerpo ni el alma por separado, sino ambos integrados en una sola entidad, la cual debe atender a las necesidades de sus dos naturalezas: debe alimentar su cuerpo con la comida apropiada, y su alma con el conocimiento²⁷². Este conocimiento lo recogen los sentidos y lo organiza la razón. Así se mantiene la salud del alma para que pueda desear y alcanzar el bien al que aspira su naturaleza. Y dado que el alma es más importante que el cuerpo toda actividad humana sirve para que el alma se enriquezca con el conocimiento²⁷³.

El conocimiento es identificado con la virtud, y la ignorancia lo es con el mal²⁷⁴. El conocimiento que no va acompañado por la virtud es mera ilusión²⁷⁵. La acción moral, que se atribuye al alma racional, es resultado del conocimiento verdadero que posee esa alma; y el conocimiento verdadero es el resultado del *iÿtihâd* y la deliberación. Por lo tanto la educación es el único negocio de la sociedad, y el amor al prójimo consiste en educarlo, ya que difundir el conocimiento es la esencia misma de todo bien²⁷⁶.

Esta enseñanza debe realizarse gradualmente, al ritmo de la capacidad de asimilación del alumno, con amabilidad y simpatía, teniendo en cuenta que los jóvenes están ansiosos por ganarse el Paraíso, mientras que los mayores se aferran ciegamente a su secta, con una confianza arrogante y llenos de prejuicios²⁷⁷.

El conocimiento no puede ser fragmentario, sino que sus partes mantienen una relación necesaria entre sí²⁷⁸, y su estructura unificadora tiene un carácter ético: el valor del conocimiento es instrumental para el bien. Y así las ciencias se clasifican de acuerdo con su significado ético, ocupando la cima aquélla que le da a conocer al hombre el reino divino, y siendo la última la que le enseña sobre los objetos de este mundo²⁷⁹.

Otro criterio de clasificación de las ciencias tiene que ver con las vías de su adquisición. Así, las ciencias empíricas tienen que ver con los datos de los sentidos; las discursivas, con el pensamiento puro, como la lógica y las matemáticas; las racionales se

refieren al conocimiento de los valores morales; y las iluminativas, cuyo objeto son la naturaleza divina y los misterios cósmicos, consisten en un conocimiento otorgado directamente por Dios. Y ya que este conocimiento iluminativo es privativo de los profetas, las energías humanas deberían dirigirse a alcanzar el conocimiento más elevado posible: la ciencia racional de lo que es moralmente bueno²⁸⁰.

Dios ha dotado al hombre con la facultad de la razón para que, aplicándola, pueda alcanzar la salvación y la felicidad. El bien, por lo tanto, ha de ser consciente y deliberado para tener algún valor moral. Sin embargo, el ejercicio particular de la razón puede arrastrar fallos dependiendo de la capacidad individual de ejercitar esta facultad; y para complementar esta actividad perfectible de una determinada persona o colectividad revela Dios el *Nâmûs*, no porque la actividad sea defectuosa en sí²⁸¹.

El primer requisito de la voluntad moral es la libertad consciente de sí misma, que así podrá ser determinada desde fuera por un compromiso de buscar el valor moral²⁸².

Los bienes naturales reciben una valoración positiva. La naturaleza humana ha de ser domada, pero no es condenada; sólo sus excesos. Los bienes naturales son un anticipo del Paraíso, presentado de la forma que es posible en esta vida²⁸³. De hecho, el único camino que conduce hasta el Cielo es este mundo. Sin embargo, puesto que nuestro universo está construido a partir de la contradicción y la tensión entre sus partes constitutivas, entonces la conducta moral exige la violación de algunas propensiones naturales, exige el autodomínio ascético del ser humano²⁸⁴. El ascetismo es el camino del bien. Para alcanzar ese bien superior hay que renunciar a muchos bienes inferiores, y este camino medio está indicado por el *Nâmûs*, por las bendiciones que Dios envía al ser humano. La contradicción inherente en la aspiración al bien superior y la renuncia a los bienes inferiores no ha de ser resuelta, sino vivida con plena consciencia²⁸⁵. El mundo es imperfecto, y por lo tanto la búsqueda del bien ha de ser consciente y libre. Cuando esta búsqueda se realiza con premeditación y convicción racional su valor es superior a la que se basa sólo en la fe. El *Nâmûs* y la razón son inseparables: la voluntad moral se basa primero en la razón, y sólo después en el *Nâmûs*, si bien el valor del *Nâmûs* es superior al de la razón²⁸⁶.

Pero la mera intención o voluntad moral no es suficiente para establecer el valor moral ya que, por ser el hombre un ser social, el valor moral presupone un “otro” para alcanzar el cual el hombre debe trascender su ego mediante la acción. Siendo el alma humana una parte de un reino de almas que no es, a su vez, sino una emanación procedente de Dios, el deseo del alma de volver a su origen sólo puede realizarse concertadamente con las otras almas, y por eso el ayudar a las demás personas a prepararse para el retorno es un requisito indispensable para el mismo²⁸⁷.

El sabio instruye al ignorante, y el poderoso y el rico ayudan al débil y al pobre, porque están convencidos individualmente de que es un deber exigido por su carácter de miembro de la *umma* (comunidad material y espiritual)²⁸⁸.

Las almas se distinguen en clases siguiendo un criterio exclusivamente ético, y esto se aplica a toda la humanidad: todos tienen un alma igualmente digna y valiosa²⁸⁹. Una primera clase sería la de aquellos que reflexionan racionalmente, y eligen y actúan libremente, no determinándose más que por fines racionales. La segunda clase la constituyen los fieles por elección, no por circunstancias. Los de la tercera buscan desvelar los sentidos y principios de los mandatos divinos. Los de la cuarta clase cumplen los mandatos divinos hasta el extremo que alcanzan a comprender²⁹⁰. Éstos renuncian a todo deseo y preocupación personal, dedicados por entero a la contemplación del Reino de Dios; éste es el máximo parecido con Dios que el hombre puede alcanzar. Una sexta clase, caracterizada por el mayor grado en lo intelectual y en la acción, sólo es alcanzable con la ayuda de Dios, y el único ejemplo es la persona de un solo profeta²⁹¹. Sin embargo, esta combinación de intelecto supremo y acción suprema, que es el ideal del Islam, y que no puede realizarse de forma individual, sí que

puede realizarse colectivamente; de aquí la necesidad de la sociedad, de los otros, en el Islam²⁹². El pacto fundacional de la república de los *Hermanos* es, por lo tanto, la complementariedad recíproca de cada uno respecto de todos los demás en su movilización ordenada, cooperativa y holística para buscar la perfección²⁹³.

3.2.7. *Widengren*

Presenta al hombre como un compuesto de cuerpo y alma donde el cuerpo no tiene ningún valor para el alma más que el de morada o ropaje²⁹⁴. El alma, que es eterna, está destinada a migrar²⁹⁵ de un estado a otro²⁹⁶. En el mundo material (la “Prisión de la Naturaleza”) el alma está dormida e ignorante, pero ambiciona liberarse y volver a su origen enriquecida, despertándose²⁹⁷. Ese retorno es un ascenso al Reino de los Cielos, un peligroso camino hacia la felicidad del Otro Mundo²⁹⁸. El retorno exige una preparación²⁹⁹, exige adquirir el conocimiento sobre la esencia del alma, sobre su origen y su mundo espiritual³⁰⁰. El gnóstico inicia, así, el retorno de su exilio, mientras que el ignorante olvida volver a su hogar³⁰¹. En este empeño, el cuerpo es en sí un mal como obstáculo para el retorno³⁰². Guías en este retorno son los filósofos y sabios en pie de igualdad con los profetas³⁰³, que son los médicos de las almas³⁰⁴.

En 1979 añade la nota de que el alma humana es un ser celestial que emana, al igual que los ángeles espirituales³⁰⁵, del Alma Universal, la cual es un aspecto inferior del Intelecto³⁰⁶. También señala que todos los cuerpos están impregnados y dirigidos por el proceso activo en el que consiste la Naturaleza³⁰⁷.

3.2.8. *Badawî*

El hombre representa el apogeo de la creación porque reúne en sí el resumen de todo lo que existe en el mundo; por eso el hombre recibe el nombre de microcosmos. La ciencia humana sigue un camino circular (matemáticas - física - metafísica - Dios)³⁰⁸. El término final de la ciencia humana es el mismo término final de la esencia del hombre³⁰⁹.

3.2.9. *Nanji*

El alcance del conocimiento es demasiado amplio para la brevedad de la vida humana. Pero como el hombre resume todo el universo en su interior, puede llegar a conocer el universo conociéndose a sí mismo. La relación entre el microcosmos y el macrocosmos es racional³¹⁰.

El cuerpo es comparable a una ciudad en su organización, e incluso al universo entero. También la sociedad humana se puede concebir de una manera análoga al conjunto de la creación³¹¹. Ese cuerpo es el lugar donde el alma se perfecciona; la vida es una etapa de preparación para alcanzar la presencia de Dios tras la muerte³¹². Éste es el objetivo, que sólo hay que descubrir³¹³.

El conocimiento tiene tres niveles: los cuerpos celestes, el mundo de la generación y la corrupción, y el ser humano (en sus aspectos físico, cultural y religioso)³¹⁴. El objetivo inmediato de todo conocimiento es satisfacer las necesidades prácticas, mientras que su objetivo último es la preparación para la muerte³¹⁵.

El concepto de sabiduría integra filosofía y *sharî'a*³¹⁶, pero la religión es más valiosa que la filosofía porque es mejor remedio para las enfermedades del alma. En cualquier caso, pensamiento racional y doctrina tradicional no son fines, sino meros instrumentos para el objetivo último de alcanzar la presencia divina³¹⁷.

3.2.10. *Schäder*

Basa la cosmovisión de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* en dos grandes ideas: la emanación a partir del Uno a través de ocho grados descendentes de existencia, y el

retorno ascendente del alma humana hacia la perfección. Esta alma humana es un microcosmos a imagen del macrocosmos, y un punto intermedio de la existencia en el mundo. El ser humano puede liberarse del “océano de la materia, la esclavitud de la naturaleza y las tinieblas del cuerpo” conociéndose a sí mismo, conocimiento que consta de cuatro aspectos: el vínculo entre el cuerpo material y el alma espiritual, el motivo y la finalidad de ese vínculo, el estado del alma antes de establecerse el vínculo, y su morada después de disolverse el mismo³¹⁸.

3.2.11. Tibawi

Al tratar de la perfección humana recoge su aspecto lingüístico: el árabe; y su aspecto religioso: el Islam³¹⁹.

El punto en el que más se detiene es el de la enseñanza, con sus implicaciones para la concepción del hombre. En un primer momento³²⁰ empieza por describir el proceso de la educación. Hasta los cuatro años el niño (*tifl*) aprende de sus padres con los sentidos (*hawâss*) y el instinto (*garîza*). Entre los cuatro y los quince años el muchacho (*şabî*) aprende del maestro (*mu'allim*), en la escuela (*maktab*), a leer, escribir, calcular, el Corán, hadices (*ajbâr*), poesía, gramática, etc. Después, el joven (*shâbb*), aprende, en el *maylis ahl al-'ilm* (el círculo de la gente del saber) como *tilmîdh* (discípulo) del *ustâdh* (profesor), las diversas ramas del conocimiento, entre otras las ciencias proféticas y las filosóficas³²¹. Mientras el muchacho memoriza (*imlâ', talqîn*), el joven razona (*'aql*), argumenta (*burhân*), discute (*bahth*), delibera (*mudhâkara*), recibe inspiración (*ilhâm*); como amante de la sabiduría (*muhibb al-ḥikma*) aprende de un sabio (*ḥakîm*)³²².

Al igual que el médico se ocupa de la salud del cuerpo, el maestro se encarga de la salud del alma³²³; sin cobrar, sino sólo movido por la idea de la ayuda mutua³²⁴. Ya que el alumno es una *tabula rasa*, el maestro ha de concentrarse en la educación del joven³²⁵ con el objetivo de refinar, purificar, completar y perfeccionar el alma para la otra vida³²⁶. La naturaleza del aprendizaje es el recuerdo de lo divino, de donde se procede por emanación³²⁷.

Más tarde añadirá algunas pinceladas a este cuadro³²⁸. La enseñanza (*ta'lim*) se define como un proceso de despertar la mente (o el espíritu) para recibir el conocimiento (*ta'allum*)³²⁹. También precisa más las cualidades del maestro ideal, interesantes por el alto grado que le atribuye:

*Está guiado por Dios y posee poderes para interpretar la revelación divina. Comunica su enseñanza dosificándosela a asistentes que están graduados en un orden jerárquico*³³⁰.

Poco después define al sabio ideal basándose en la concepción de la filosofía como la aspiración humana a parecerse (*tashabbuh*) a Dios lo más posible:

*el amor de la investigación, la atención a los detalles, la reflexión, la aplicación, la honradez, la valoración de que el conocimiento es un don de Dios, y la humildad respecto de lo que dominan de él*³³¹.

Pero añade inmediatamente:

*Otra cualidad entre otras varias [...] es el escepticismo hacia la propia religión y el respeto por las creencias ajenas*³³².

Para completar la visión que Tibawi tiene del hombre en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, y que centra en la cuestión de la enseñanza, sólo nos queda señalar cómo concede igual mérito al sabio que al artesano, cuya habilidad es la que lo acerca a Dios³³³.

3.2.12. Netton

El ser humano es el ser viviente más perfecto y completo³³⁴, creado por Dios, y comprende cuerpo y alma: un cuerpo que mantiene al alma separada de la felicidad infinita

junto a Dios³³⁵, pero que también es conducido por donde el alma desea³³⁶. De hecho, el cuerpo humano, el hombre entero, es un microcosmos³³⁷. La misma Materia Prima no es un principio del mal sino un principio espiritual positivo³³⁸.

Existen tres clases de personas desde un punto de vista intelectual: la gente común, la gente dotada de inteligencia y la gente experta³³⁹. Si se es medianamente inteligente no hay que conformarse con la mera imitación ciega³⁴⁰ sino que hay que seguir como guía el 'aql, el intelecto humano, que es el encargado de cuidar el jardín divino que es el mundo³⁴¹.

El ideal humano es el modo de vida sufí, un misticismo subrayado por una organización jerárquica muy parecida a la de las órdenes sufíes posteriores³⁴². Aquí es la ayuda mutua la que salva al alma de caer en el mundo material de acuerdo con la falta cometida por nuestro padre Adán³⁴³. Otra característica es la actitud de tolerancia hacia otras religiones³⁴⁴. Las diferentes religiones y escuelas de pensamiento buscan tratar las almas enfermas³⁴⁵, y las diferencias pueden producir un bien considerable al empujar hacia la búsqueda del conocimiento, que puede despertarnos del sueño de la ignorancia³⁴⁶. La guía en ello es la razón humana³⁴⁷. La suma de las virtudes humanas podría personalizarse en la figura de un *imâm*, pero si aquéllas están presentes en una comunidad unificada el *imâm* es superfluo³⁴⁸. El concepto de imamato queda así suplantado por el de hermandad³⁴⁹ entendida como una amabilidad universal basada en la consideración de los amigos como una sola alma compartida por varios cuerpos³⁵⁰.

3.2.13. *Corbin*

Cada alma tiene una capacidad propia de comprensión. Por otro lado, la empresa de liberación espiritual de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* no es una forma de racionalismo ni agnosticismo, sino que se trata de vivir a imagen de Dios³⁵¹. Una noción clave es la del *insân malakî (homo angelicus)*³⁵², es decir, la de que el destino del hombre es convertirse en ángel.

3.2.14. *Stern*

Según este investigador, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* elaboran un sistema interconfesional que reconoce la verdad relativa de todas las religiones³⁵³. Las diferentes doctrinas y prácticas religiosas son armónicas, por lo cual se impone una tolerancia de tipo humanista³⁵⁴.

3.2.15. *Walbridge*

Considera que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* son quizá el exponente más importante de la reencarnación en el Islam³⁵⁵. En cualquier caso las almas deben pasar por las esferas para después alcanzar el mundo de la luz pura³⁵⁶.

3.2.16. *Ahmad*

Es prácticamente lapidario, aunque resalta un aspecto del sistema de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* con innegables consecuencias en toda antropología formulable: todo lo que ocurre en el mundo sublunar es un reflejo del mundo celestial³⁵⁷.

3.2.17. *Daftary*

Con todo lo que se detiene a interpretar las distintas corrientes de pensamiento que atribuye al ismâ'ilismo, al llegar a las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se limita a señalar que reflejan una concepción pluralista de la religión y la filosofía³⁵⁸.

3.2.18. *Kraemer*

Partiendo de la idea generalizada en la filosofía islámica medieval del hombre como

microcosmos³⁵⁹, señala que en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* el hombre consigue su salvación por el conocimiento: ha de inyectarse la sabiduría en todas las clases sociales para transformar la sociedad gradualmente³⁶⁰. De hecho, la relación espiritual entre maestro y discípulo supera la relación natural entre padre e hijo³⁶¹. Dentro de esa enseñanza la filosofía es necesaria para corregir la ley religiosa³⁶², dado que el valor de la ley religiosa reside en su carácter de expresión exotérica de un camino racional de salvación del alma³⁶³. En otro lugar se presentan religión y filosofía como verdades armónicas³⁶⁴.

3.2.19. Marquet

Enfoca las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* como si fueran “la más antigua exposición de conjunto de la doctrina ismâ‘îlî”³⁶⁵, y se limita a exponer lo que considera una forma más de emanatismo musulmán en el que el hombre desempeña una función central:

*el descenso de las almas caídas hasta el centro de la tierra; el retorno pasando aquí abajo por los minerales, los vegetales, los animales y, finalmente, la humanidad, “puerta” entre este bajo mundo y el otro; la terrible responsabilidad que recae sobre este último de guiar el vuelo de las almas de aquí abajo hacia las esferas celestes; el apoyo que le otorga Dios, en especial por la Ley revelada y por el gobierno de los grandes profetas y de los imames, cada uno descendido aquí abajo para convertirse en su “abogado” y ser, en tanto que cerebro suyo, su representante más perfecto*³⁶⁶.

3.2.20. Nasr

El hombre es el centro del universo porque puede ser un canal de la gracia divina para el mundo³⁶⁷. Dada la naturaleza olvidadiza del ser humano, la perfección exige el recuerdo constante de la propia naturaleza teomórfica, de ahí la permanente necesidad humana de la revelación³⁶⁸.

Es en el hombre donde la multiplicidad retorna a la Unidad³⁶⁹. Más concretamente, ese doble carácter, múltiple y unitario, del ser humano se ve reflejado en su concepción como microcosmos, como un modelo en miniatura del universo. Así, en cierto sentido, puede decirse que el hombre es el propósito de la existencia del universo entero³⁷⁰.

El alma es una substancia espiritual, celestial, luminosa, viva, sabia en potencia y activa por naturaleza³⁷¹. El alimento del alma es el conocimiento, el cual, para poder transformar al alma, ha de constar de un componente teórico y de una práctica de purificación. Sólo así se va produciendo la educación, que consiste en actualizar las potencialidades del alma humana³⁷². El objetivo general de la vida, que es el de conocer a Dios³⁷³, se concreta en la educación concebida como el cultivo del autodomínio con el fin de pasar del mundo del cambio al mundo eterno con el doble ornamento del conocimiento y la virtud³⁷⁴.

3.2.21. Diwald

Son varias las notas definitorias del ser humano: como ser predominantemente dotado de razón³⁷⁵; como ser social caracterizado por una relación horizontal, “fraternal”³⁷⁶; como sujeto de conocimiento³⁷⁷.

Al ignorante le corresponde el mundo material, que es el Infierno mismo, mientras que al sabio le corresponde el mundo espiritual, que es eterno³⁷⁸. La sabiduría se alcanza mediante el *kalâm* del sufismo, que purifica el alma y mejora el carácter³⁷⁹. Filosofía y teología no se excluyen ni se jerarquizan³⁸⁰, aunque, en un sentido lato, la filosofía abarca todo saber³⁸¹, lo cual va en consonancia con su definición como la tarea de asemejarse a Dios en la medida de lo posible para el hombre³⁸². Dicho de otra manera, la tarea principal del hombre es liberarse del mundo material y volver al mundo espiritual, a Dios³⁸³, donde está la verdadera vida³⁸⁴, y esto se consigue mediante el conocimiento³⁸⁵.

Entre estos dos mundos hay una correspondencia, y las ciencias de este mundo se refieren realmente al otro³⁸⁶. En este contexto la purificación consiste en establecer esta correspondencia³⁸⁷ y superar la tensión entre ambos, entre Dios y el hombre³⁸⁸.

3.2.22. *Bausani*

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* distinguen constantemente entre los elegidos y selectos (*jawâss*) y el vulgo (*'awâmm*), dentro de una oposición al orden establecido³⁸⁹.

El hombre, genéricamente hablando, está destinado al Cielo, y para llegar allí ha de pasar por todos los estadios del ser sin dejar su humanidad, continuando su evolución individual, tras la muerte, hacia la esencia inaccesible de Dios³⁹⁰. No hay una oposición entre lo divino y lo humano, sino que éste es símbolo de aquél³⁹¹. De hecho, la Naturaleza entera es un símbolo de lo Absoluto, aunque sólo la verdadera Naturaleza puede serlo, no una Naturaleza imaginaria³⁹². Este conocimiento verdadero lo proporciona la ciencia, cuya utilidad es lo que importa³⁹³; no una utilidad meramente práctica y material, sino su finalidad purificadora³⁹⁴. En este contexto se reivindica la revelación filosófica, todos cuyos representantes transmiten el mismo mensaje, e igualmente la razón y la interpretación espiritual (*ta'wîl*) de los tres Libros: Filosofía, Ley y Naturaleza; así se constituye un cuarto Libro, que da el sentido de los otros tres³⁹⁵.

3.2.23. *Takeshita*

El hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma, la criatura sublunar más perfecta y, por lo tanto, el intermediario entre ambos mundos, cuyo objetivo en la vida es liberar el alma del cuerpo. El alma humana goza de un rango intermedio entre todos los seres: purificada, llega al rango angélico; en su carácter universal es el califa de Dios en la Tierra; y considerada particularmente presenta los caracteres que reflejan las facultades del Alma Universal³⁹⁶.

Aquella liberación se consigue mediante una purificación hecha posible sólo por el conocimiento del alma, uno de cuyos requisitos es el conocimiento del cuerpo. Este autoconocimiento es inseparable del conocimiento del universo y del conocimiento de Dios³⁹⁷.

El hombre es un microcosmos: existen unas correspondencias entre el cuerpo humano y el cuerpo del universo, así como entre el alma humana y el Alma Universal. Pero estas correspondencias no son mecánicas; no son alegorías muertas, sino simbolismos vivos. De hecho, el hombre viene entendido como una unidad por encima de su multiplicidad aparente, mientras que Dios es la unidad previa a la multiplicidad³⁹⁸.

En general, las criaturas son indicadores y atributos del Creador. El intelecto mismo es una acción del Creador, sin dejar de ser agente de lo que le es inferior. No estamos aquí en el contexto de las perspectivas macrocósmicas ni microcósmicas, sino en el campo de la distinción entre la esencia y los atributos divinos³⁹⁹.

3.2.24. *Baffioni*

El fin supremo del hombre es conseguir la felicidad, ya sea en este mundo o en el otro⁴⁰⁰: una felicidad física, basada en la salud y el equilibrio del cuerpo⁴⁰¹, una felicidad política, que incluye el agruparse en torno al *imâm*, y una felicidad metafísica⁴⁰².

El fin último de toda experiencia religiosa es separar el alma de los vínculos de la materia y purificarla para asegurarle la felicidad en la otra vida⁴⁰³, ya sea a través de la Revelación o mediante el ejercicio de la razón⁴⁰⁴; o incluso antes de este modo que mediante la Revelación⁴⁰⁵.

El microcosmos en el que consiste el ser humano⁴⁰⁶ tiene preeminencia sobre todo lo

creado, tanto según las ciencias físicas⁴⁰⁷ como de acuerdo con la Revelación⁴⁰⁸. Pero existen diversos niveles de perfección⁴⁰⁹, en los cuales la lucidez intelectual y la pureza del corazón van de la mano⁴¹⁰. Los grados más elevados son los de mayor conocimiento y cercanía a Dios⁴¹¹. De hecho, Dios y sabiduría coinciden⁴¹²; o, dicho en otros términos, la sabiduría humana es una participación en la sabiduría divina⁴¹³, aunque haya un desarrollo gradual y relativamente autónomo del conocimiento en el hombre como vía de retorno al primer principio⁴¹⁴. Entendiéndose, pues, el estudio no como un fin en sí mismo sino como una vía para llegar a Dios, se comprende entonces que exija la pureza del corazón en el sentido de una consciencia de que todo, incluido el conocimiento, viene de Dios, y sólo a Él puede conducirnos⁴¹⁵.

4. NUESTRA VISIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DE LAS *EPÍSTOLAS DE LOS HERMANOS DE LA PUREZA*

4.1. *Consideraciones*

4.1.1. *Sobre nuestra visión*

Nos ha movido a exponer nuestra visión de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, desde un punto de vista filosófico, la actualidad permanente de la pregunta por el ser del hombre. Y lo hacemos mediante una especulación basada en los datos que nos proporciona nuestra investigación filológica sobre la cuestión no aclarada de la antropología subyacente en estas *Epístolas*, cuestión sin cuya elucidación no estaría completo el conocimiento de las etapas formativas de la civilización islámica en general, y de sus aspectos intelectuales en particular.

Hemos hablado en nuestro prólogo del interrogante kantiano sobre el ser del hombre, reflexionando sobre el hecho de que se trate de una pregunta a la que se vienen dando muchas respuestas a lo largo de la Historia. En este contexto nuestra visión es el resultado de una investigación sobre una respuesta dada en una época de la Historia del Islam calificada como “renacimiento humanista”, en torno al siglo X d.C., en plena época ‘abbâsí. Dicha investigación ha utilizado unas herramientas conceptuales que trascienden la mera curiosidad arqueológica e intentan mostrarnos el aspecto vivo de un pensamiento cuya vitalidad nos parece reconocible sólo si se presenta traducido a términos significativos dentro de las visiones del mundo en pugna hoy día.

4.1.2. *Sobre nuestro trabajo*

Hemos enfocado la cuestión dividiendo nuestra atención entre los distintos aspectos del ser humano a los que atienden las propias *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, agrupados en torno a los tres ejes siguientes:

- a) Visión general.
- b) Dimensiones destacadas del hombre en sí.
- c) El hombre y el mundo.

En torno a cada eje se agrupa un número de aspectos que irán conformando la imagen del hombre que discernimos en las *Epístolas*. Dichos aspectos son los siguientes:

a) Dentro de la visión general tratamos cuestiones sobre la definición, la composición, la diversidad y la perfección del ser humano.

b) Por lo que se refiere a las dimensiones del hombre en sí tal y como las destacan las *Epístolas*, tratamos los aspectos cognitivos, pragmáticos, sociales y espirituales del hombre.

c) Por último, en relación con el hombre y el mundo tratamos las cuestiones del hombre como microcosmos, la astrología, la Gran Cadena del Ser y los animales.

Sobre cada aspecto hemos reelaborado los datos que nos proporcionan las *Epístolas* buscándoles un sentido unitario mediante un tratamiento en espiral, donde las afirmaciones centrales del sistema van cobrando un sentido cada vez más preciso conforme otros conceptos, relativamente marginales, lo van matizando.

No se trata de una mera exposición que resuma o que amplifique el texto de las *Epístolas*. Esta tarea, con mayor o menor éxito, ya ha sido llevada a cabo en líneas generales⁴¹⁶. Lo que aquí hacemos es proporcionar una interpretación que, circunscrita al campo de la antropología y basándose en las vinculaciones internas del pensamiento de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, vislumbre su razonabilidad integrando su más que ocasional falta de sistematicidad como facetas complementarias de una misma concepción de conjunto. Esa falta de sistematicidad se materializa en afirmaciones aparentemente contradictorias entre sí. Nosotros hemos entendido que no hay tal contradicción, sino que dichas afirmaciones sólo tienen un alcance parcial y se reintegran, según hemos intentado

poner de manifiesto, en una unidad superior que las abarque todas, sin negar ninguna de ellas. Y esa interpretación la expresamos en términos que, como decíamos, resulten significativos en el lenguaje de hoy.

4.1.3. *Sobre el entorno intelectual de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*

Podemos decir, en una caracterización muy somera del entorno intelectual de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, que el marco de las categorías en las que se expresa su pensamiento es helenístico dentro de una visión neoplatónica del mundo que se vierte en el molde de un lenguaje islámico coránico. Es el marco abierto de aquella intelectualidad de la época 'abbási que era ajena a aquellos círculos de juristas que se habían lanzado a formalizar el Islam dentro de moldes jurídicos a modo de leyes y reglamentos. Es el marco del único entorno de aquella sociedad que pueda llamarse intelectual en el sentido de que pudiera fomentar la actividad creativa del intelecto humano tal y como entendemos hoy estos términos, actividad que es inseparable de las ansias de universalidad en su doble sentido de pretender presentar un discurso de validez universal y de aceptar lo universalmente válido que proceda de otros entornos culturales.

4.2. *Visión general*

4.2.1. *Cuestiones definitorias: posibilidades y límites, centralidad y moralidad, arquetipo y materialidad - praxis, temporalidad y civilización.*

Cuando las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* abordan de forma directa la definición de la esencia del hombre dan respuestas homogéneas. Reconocen tres posturas posibles, que consideran al hombre, respectivamente, como un cuerpo sensible; como un alma espiritual, para la cual el cuerpo sería una especie de ropaje; y como un compuesto de cuerpo y alma⁴¹⁷. Cada una de esas tres posturas posibles conlleva unas consecuencias teóricas y prácticas diferentes. Pero veamos por dónde se decantan las *Epístolas*.

Una afirmación recurrente es la de que el hombre es un ser vivo que habla y que muere⁴¹⁸, cuya vida y cuyo lenguaje son características anímicas, mientras que la muerte sería una característica dependiente de su corporalidad⁴¹⁹. En alguna otra ocasión se añade con mayor precisión que el ser humano es una cosa compuesta de un alma, caracterizada por el habla, y de un cuerpo mortal⁴²⁰. Pero lo que aquí nos interesa, antes de entrar en la composición más sutil o más grosera del hombre, es resaltar esas tres notas definitorias del ser humano en estas *Epístolas*: su vitalidad, su lenguaje y su mortalidad. Si esto es lo más destacado del hombre, todo lo demás será secundario en este marco así presentado.

En otra ocasión se caracteriza al hombre como un ser particular, que a la vez es soberano y responsable del mundo sublunar; es decir, del mundo natural, que es en el que el ser humano ejerce su actividad⁴²¹. Y esta soberanía y responsabilidad se formulan en distintos pasajes y con distintos grados de detalle: tan pronto se declara al hombre dueño y beneficiario del mundo sublunar⁴²² como se ahonda en su responsabilidad moral, ya sea desde el punto de vista de la fe (*sam* ') o de la razón (*'aql*)⁴²³.

Vemos, pues, en un primer acercamiento, que el hombre no es sólo un ser viviente, parlante y mortal, sino que está dotado de una individualidad particular, que es soberano del mundo de la Naturaleza y que es responsable de la gestión que haga de su soberanía.

Por lo tanto, y hasta ahora, se nos va configurando un ser conformado por capacidades (vivo, hablante y soberano) y por limitaciones (individual, mortal y responsable).

Con este marco de capacidades y limitaciones podemos dotar de sentido otras caracterizaciones más detalladas.

Afirman las *Epístolas* que el hombre es un ser material, cuyo armazón es de tierra, consta de distintos miembros y posee muchas facultades. Este ser material forma parte de un

mundo en el que hay, entre otras cosas, animales y astros. La forma humana supera en hermosura (*aḥsan*) las de los animales, con lo que quedan establecidas su categoría superior a la de éstos y la legitimidad de poseerlos y disponer de ellos. También el alma espiritual, constitutiva de ese ser humano, supera a las almas animales en nobleza. Esa alma es la responsable, en el hombre, de la movilidad, la sensibilidad, la percepción, el conocimiento, la acción en general y la capacidad de actuar libremente; pero también de la capacidad de recibir de los astros sus facultades morales, intelectuales, corporales y espirituales⁴²⁴.

Así que, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, el ser humano no se agota en sí mismo, sino que su esencia multidimensional es inseparable de su relación con otros seres, entre los cuales se inserta en una jerarquía en más de un sentido: participa de una jerarquía propia del mundo de las formas, con unas prerrogativas sobre otros seres de su mundo (en el pasaje de referencia, en el párrafo anterior, los animales); así como de una jerarquía propia del mundo de las almas espirituales, en el que se localizan los aspectos activos del hombre, los cuales hacen referencia a otros seres que ejercen su actividad sobre el ser humano (en el pasaje de referencia, los astros), aparentemente reducido a un papel pasivo.

Este hombre, con sus capacidades y limitaciones, y con las relaciones jerárquicas que mantiene con otros seres del mundo, tiene unas características innatas: el conocimiento, la inteligencia teórica, la inteligencia práctica, y el dominio sobre animales y plantas⁴²⁵. Se va estrechando el círculo definitorio sobre un ser caracterizado por la inteligencia teórico-práctica y el ejercicio de la misma. Con lo cual tenemos un ser dotado de inteligencia, que actúa inteligentemente; es decir, su inteligencia teórica se actualiza en su adquisición de conocimientos y su inteligencia práctica lo hace en su actividad que recae sobre otros seres del mundo (en el pasaje de referencia, en este párrafo, animales y plantas).

Lo que se nos está conformando es un ser que no se agota en sí mismo ni en sus relaciones con el mundo sino que, sobre la base de un armazón de lo que hemos dado en llamar capacidades y limitaciones, establece relaciones cognitivas y pragmáticas con un mundo que va a definir al hombre desde fuera. El hombre es, por lo tanto, y hasta ahora, un ser esencialmente relacional. Un análisis de aquel armazón mismo nos detallaría este extremo.

En otro momento las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* nos destacan los siguientes aspectos del ser humano: estaría dotado de una forma corporal, de una moralidad basada en la nobleza del autorrespeto, de la inteligencia como fundamento de la actuación libre, y del habla⁴²⁶. Cuerpo, moralidad, inteligencia y lenguaje vuelven a insistir en ese carácter relacional del hombre en un mundo que nunca deja de ser material. Y así queda establecida la relacionalidad humana cognitiva y pragmática como parte del mundo natural.

Nos dice nuestro texto que el hombre es un ser intermedio en muchos sentidos: tamaño, duración de su vida, momento de aparición en la historia, localización en el mundo, nobleza, fuerza, sabiduría, sensibilidad y las capacidades de pensar, medir, conocer el pasado y el futuro y concebir lo inteligible⁴²⁷. Volvemos a entrar en la polaridad capacidades-limitaciones, pero se ha añadido una nota importante: el carácter intermedio del hombre; es decir, su centralidad respecto del mundo. El ser humano incorpora su relacionalidad ocupando un lugar central en ese mundo que lo conforma, un lugar equidistante de los extremos y que nos habla de equilibrio y armonía. Podemos decir, pues, que el hombre es el *locus* central del equilibrio y la armonía, en sí mismo y en la relación, que lo constituye, con los demás seres del mundo.

La centralidad del ser humano es tan importante en la concepción del hombre que subyace en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* que llegamos a leer que, sin éste, el conjunto del mundo no sería perfecto ni alcanzaría su finalidad⁴²⁸.

No podemos decir de forma absoluta que se trate de una concepción antropocéntrica; sin embargo este aserto nos permitirá matizar cualquier pretensión que aspire a reducir el

protagonismo humano en el mundo.

Pero sigamos leyendo las *Epístolas*. A propósito de Gog y Magog⁴²⁹, de quienes dicen que son dos naciones con formas humanas pero con almas animalescas, encontramos una caracterización de lo propiamente humano frente a lo propiamente animal. Son propios del hombre, y por lo tanto desconocidos por Gog y Magog, planificar y gestionar, comprar y vender, ejercer una profesión, labrar y sembrar; es decir, calcular, realizar intercambios provechosos para ambas partes, especializarse y diferir las recompensas. Mientras que son propios de las bestias, y por lo tanto conocidos por Gog y Magog, cazar, atacarse mutuamente y la antropofagia; es decir, la agresión⁴³⁰.

El equilibrio y la armonía constitutivos del hombre se traducen en un ejercicio del cálculo y la contención del sujeto, y en una colaboración y ayuda mutua entre distintos sujetos, todas ellas características que aparecen contrapuestas a la agresividad como impropia del ser humano.

Ya no se trata de que el hombre sólo sea hombre en su relación con otros seres, sino que su centralidad en el mundo le confiere una responsabilidad en la manifestación del equilibrio y la armonía de manera que el sujeto no se asimile el mundo de un modo subordinado sino que reconozca en los demás seres la misma dignidad ontológica que se atribuya a sí mismo, reconocimiento a través de la reflexión, el dominio de sí mismo y la ayuda mutua, en lugar de la subordinación del otro que implicaría considerar legítima una agresión contra él.

Otro desglose del equilibrio y la armonía del hombre lo encontramos en la misma *epístola 22^a*, tan extensa y que tan a menudo citaremos, cuando se nos habla de la belleza de la forma humana, incluyendo su armazón constitutivo y su postura erecta, de la agudeza de sus sentidos, de la finura de su discernimiento, de la inteligencia de su alma y del acierto con el que actúa su intelecto⁴³¹. Estas afirmaciones vienen, no obstante, matizadas posteriormente: la belleza es una cuestión relativa⁴³²; la constitución de cada ser es la que más le conviene⁴³³; la agudeza de los sentidos humanos es superada por la de otros seres⁴³⁴.

No sólo el hombre en su conjunto es equilibrio y armonía, sino que éstas son propiedades que siguen presentes en un análisis del ser humano: forma, sensibilidad, discernimiento, alma e intelecto - todos presentan por separado esas propiedades, que en los respectivos casos reciben los nombres de belleza, agudeza, finura, inteligencia y acierto. Este enfoque pentádico de la personalidad humana no es un esquema recurrente en las *Epístolas*, y por eso aquí sólo nos va a interesar como ilustración de que aquellas cualidades del equilibrio y la armonía no se refieren sólo al hombre tal y como nos viene dado sino que van a atribuirse de forma constante y recursiva a cada uno de sus aspectos individualmente considerados.

Cuando las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* dicen que el hombre ha de seguir lo adecuado a su naturaleza⁴³⁵ ya podemos empezar a intuir el proyecto humano que promueven. El hombre pone a trabajar los elementos formativos del mundo con que se encuentra como regalo que puede disfrutar: unos regalos fuera del cuerpo y otros que le son internos; y éstos son unos corporales y otros anímicos - la virtud moral y la pureza de la substancia del alma, en la cual consiste su inteligencia⁴³⁶.

Virtud e inteligencia son notas definitorias del hombre y puntales del proyecto impulsado por las *Epístolas*. El marco de aquel equilibrio y armonía en lo que es específicamente humano aparece en la oportunidad de manifestar virtud e inteligencia. Pero veamos qué hace el hombre con estos regalos.

Se nos dice que el hombre puede alcanzar un rango celestial, consistente en adoptar la forma angélica y adquirir un conocimiento que no está basado en la sensibilidad y que incluye objetos de conocimiento referidos al futuro. Es aquella inteligencia la que le permite adquirir un conocimiento cuyo efecto, una vez dominadas todas las artes, es la purificación

del corazón y la entrega del hombre a Dios⁴³⁷.

Nos está apareciendo la inteligencia como facultad fundamental del ser humano, como base de un conocimiento suprasensible que conlleva el desarrollo de aquella virtud del corazón. Aparentemente, es ésta una concepción intelectualista del hombre, en la que las otras dimensiones se jerarquizarían bajo el imperio del intelecto. Pero ya veremos hasta qué punto tendremos que matizar y relativizar este aserto.

Si, como acabamos de leer en las *Epístolas*, la inteligencia permite adquirir un conocimiento suprasensible cuyo efecto es el desarrollo de la virtud del corazón, el bien, entendido como virtud cuando lo consideramos en su plasmación humana, es correlativo y dependiente del conocimiento. Y el mal, por lo tanto, será la ausencia de ese bien. El mal, en su plasmación humana, será entonces correlativo y dependiente de la ignorancia. Así, pues, hasta ahora nos encontramos más cerca del concepto del mal como ignorancia y privación que de ese otro concepto posible del mal como ejercicio de una voluntad libre. Pero veamos qué nos dicen las *Epístolas* sobre ese mal como ignorancia y como ausencia del bien, bien que sería producido por el conocimiento.

Si observamos los escasos pasajes en los que se habla explícitamente del mal nos encontramos, a modo de definición, que toda circunstancia que se oponga a que los seres alcancen su perfección recibe el nombre de mal (*sharr*)⁴³⁸. También se nos dice que la carencia después de la presencia es un mal⁴³⁹. Y que el mal, en definitiva, es la ausencia de virtudes y bienes (es decir, de circunstancias que coadyuven a que los seres alcancen su perfección - perfección entendida aristotélicamente, es decir, como actualización del ser en potencia) debido a la capacidad defectuosa de la materia para recibirlos⁴⁴⁰.

No nos interesa, en este breve excursus por el reino del mal (las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* no desarrollan una teodicea extensa, ya que la justicia divina queda a salvo en la distancia impuesta por el principio de individuación que es la materia), no nos interesa, decíamos, entrar en la casuística de los tipos de males y cómo todo en el universo es armónico y completo y el mal sólo lo es en apariencia. Nos quedaremos con la concepción central de que el mal es sólo ausencia de perfección, como no puede ser de otra manera en el mundo material dada la concepción neoplatónica de la materia en las *Epístolas*. Sí, el mal procede de la materia, pero no como opuesta al espíritu; la materia, que conlleva el mal como ausencia (o presencia defectuosa e incompleta) de bien, posibilita y conforma al ser humano, punto de inflexión a partir del cual comienza el retorno hacia Dios, según veremos en su momento.

Recordemos en todo momento que nos encontramos dentro de la tradición helénica del neoplatonismo, donde todo emana del Uno, a través de hipóstasis cada vez más alejadas de la perfección hasta encontrarnos con la Materia, punto final de la procesión y punto de mayor densidad del Uno en su descenso.

Pero sea cual sea la esencia del mal, el hombre se encuentra empíricamente con lo que denomina bien y con lo que denomina mal. Leemos que el corazón de los hipócritas es asiento de genios y demonios, mientras que el de los creyentes, profetas y enviados lo es de los ángeles⁴⁴¹. Lo que nos interesa, pues, en la práctica, y más allá de ese mal cósmico como privación constitutiva del mundo material, es el corazón humano como *locus* del bien y del mal. Iremos viendo que, en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, el eje no deja de ser el hombre, que todas las especulaciones terminan remitiendo al ser humano como protagonista real de un mundo con múltiples correspondencias y analogías.

Puede decirse, en general, que el hombre es un ser caído. Adán y Eva caen por el hecho de traspasar sus límites, adelantarse a su momento y tomar lo que aún no era suyo, desobedeciendo a su Señor y dejándose engañar por su enemigo⁴⁴². Es decir, la caída consiste en un paso de la perfección del Paraíso a las penalidades de la existencia en este mundo. Dicho en otras palabras: el ser humano tiene una dimensión universal, un rostro vuelto hacia

Dios, y tiene una dimensión particular, con un rostro múltiple vuelto hacia el mundo material. Esa multiplicidad propia del mundo material conlleva choques, agresiones, rebeldía - pero sólo si el hombre se deja engañar por esa multiplicidad, confundiendo la materialidad con la totalidad de la existencia.

Lo que decíamos, entonces, sobre la naturaleza equilibrada y armónica del ser humano se refiere, a la luz de lo que acabamos de decir, a esa dimensión universal, no material ni empírica.

Nos dicen las *Epístolas* que entre los hombre hay tiranos, ladrones y pecadores⁴⁴³. Se están refiriendo, evidentemente, al hombre material y empírico, a los hombres en plural. Y sobre ellos dicen que el fuego, la fogosidad (*al-nâriyya*), es en ellos el elemento dominante⁴⁴⁴. Si en la cosmología coránica se asocia el fuego a los genios y el barro, la tierra, a los hombres, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, en cambio, reflejan a este respecto una visión más pesimista del hombre empírico con esta imagen. Pero, sin entrar en una contraposición que intuimos más aparente que real, lo que se nos va caracterizando es una imagen del hombre empírico como un ser material, múltiple y dominado por la fogosidad, todas ellas circunstancias que lo convierten en sede del mal, a diferencia del hombre arquetípico, que carecería de tales limitaciones.

En el mundo material, todos los hombres se enfrentan a todos⁴⁴⁵; los hombres engañan y oprimen, no sólo a otros hombres, sino también a los animales⁴⁴⁶, siendo así agresivos hacia propios y extraños⁴⁴⁷. Se trata de una agresión activa que tiene incluso un lado pasivo: el hombre no presenta ninguna utilidad para los demás seres⁴⁴⁸. Incluso se rebela contra la Ley de Dios, ignorando el bien que recibe de Él y olvidando el pacto con su Creador, que lleva inscrito en su naturaleza, separándose así de la vía recta y separando a los demás de ella. Por eso necesita a profetas y mensajeros divinos que le enseñen a ser sensato⁴⁴⁹. El remedio a la locura humana de la Ley de la Selva está en conocer la Realidad (*al-ḥaqq*)⁴⁵⁰.

Carente de utilidad para los demás seres, agresor de propios y extraños, desconectado de la Realidad que le da sentido a todo, sólo despertando a la sensatez se salva el hombre del mal conformado por las limitaciones de la materia y la multiplicidad que lo sitúan en guerra contra todo y todos. El hombre empírico es el más bajo de los seres, pero es un ser con esperanza, un ser que tiene remedio. Y el remedio está en el conocimiento de lo Real.

El error le es natural al hombre, pero también lo es el volverse hacia Dios⁴⁵¹. Lo que es abyecto es el hombre superficial, abandonado a sí mismo; pero en la naturaleza humana está volver el rostro hacia Dios, conectar con la propia dimensión arquetípica, que es más real que la empírica. Esto nos hace recordar aquella concepción del conocimiento como producto de la razón, más permanente que la simple impresión sensible de la experiencia material. Giramos, pues, en la órbita de la búsqueda del conocimiento, de la razón, de lo permanente, de la unidad, frente a la opinión, la sensibilidad, lo efímero, la multiplicidad. Una vez más en la historia del pensamiento, “la Verdad os hará libres.” Es decir, el ser humano encuentra su salvación del mal en el conocimiento de la Realidad. Y en la medida en la que alcanza el conocimiento de esa Verdad, en esa misma medida se desarrolla en él la virtud y el bien que lo hace libre del mal que lo esclavizaba.

De aquella dimensión arquetípica del rango humano manan las virtudes y llegan al mundo⁴⁵². El rostro vuelto hacia Dios, el conocimiento de lo Real, son aspectos de la centralidad del hombre en el mundo, como lo son su noble constitución (*tarkīb sharīf*) y su bella forma (*ṣūra ḥasana*), sorprendentes para un ser que se encuentra “bajo la esfera de la Luna”⁴⁵³. Tanto en sí (por su forma y constitución) como proyectado hacia los demás seres (por sus virtudes) el hombre está en la cima del mundo sublunar.

Y esto es así porque la forma humana recibe de Dios en depósito la Tierra entera, con sus minerales, plantas y animales⁴⁵⁴.

Aquella relacionalidad que veíamos en el ser que es la cima del mundo sublunar se

plasma en la responsabilidad que tiene hacia los seres que pueblan su mundo.

Dentro mismo del ser humano se manifiesta la Ley divina (*nâmûs*), de la cual se desprenden la felicidad material y espiritual, la autoridad y el conocimiento⁴⁵⁵.

Vemos que el hombre es también la sede de la Ley divina, y este hecho es el que da legitimidad a su altura y a su centralidad, y es el que explica la perfección humana en lo afectivo y en lo cognitivo (felicidad y conocimiento).

Y es que, en realidad, lo más íntimo del ser humano es una substancia celestial, un mundo entero superior, un extranjero preso en el mundo natural, hundido en el océano de la materia, pero todo ello debido a su propia constitución⁴⁵⁶. El ser humano, en definitiva, está caracterizado por una forma análoga a la del universo entero, con su espiritualidad y su materialidad⁴⁵⁷. Reflejo del mundo, y siendo en sí mismo un mundo, el hombre está constituido también, necesariamente, por una chispa divina innata, no adquirida. Recordemos, para entender esto, que en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* Dios no es un “Otro” al mundo sino su realidad última, que se desborda en forma de mundo en una cascada de hipóstasis.

Este hombre arquetípico compendia las formas del mundo sublunar en perfecto equilibrio, y son las buenas y malas costumbres que el hombre empírico adquiere mediante sus actos las que nos muestran la multiplicidad humana en sus distintos grados de perfección; grados que son necesarios para que se manifieste la diversidad de la acción de los hombres⁴⁵⁸.

O sea, que el hombre arquetípico no es todavía un ser natural; y es el hombre natural el que puede actuar. Ahora bien, esa actuación, debido a aquella distancia máxima entre la Materia y Dios (naturalmente, nos referimos a una distancia exclusivamente hipostática), nos manifiesta a unos hombres alejados, en diversos grados, de la perfecta armonía característica del arquetipo humano.

Y ya que hablamos tanto del hombre arquetípico, intentemos trazar sus principales rasgos definitorios. Según las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, Dios creó a Adán dotándolo de entendimiento, razón, espíritu y habla, en la mejor de las formas, con una composición pura y equilibrada y dueño y señor de los animales⁴⁵⁹. Es decir, las características definitorias del hombre, en principio, son su nobleza, pureza y armonía, destacando aquellas facultades que lo hacen superior al animal: su capacidad de comprender y razonar, de expresarse y de despegarse de la mera materialidad. Lo que antes clasificábamos como capacidades y limitaciones se va enriqueciendo con nuevos matices. La capacidad del habla viene unida a la racionalidad y a la espiritualidad, con lo que la soberanía sobre el mundo natural aparece vinculada a aquélla y no meramente yuxtapuesta como una facultad más; el hombre es soberano por su razón y su espíritu, que son inseparables del habla. Y la responsabilidad hacia ese mundo natural no es una simple limitación de la soberanía ni se limita a ser un reflejo de la relacionalidad constitutiva del hombre. La responsabilidad es otro nombre de esa soberanía relacional especialmente en conexión con el papel del hombre como foco de manifestación de la armonía en el mundo. Por ser la encarnación de la armonía en sí y en relación con el mundo, el hombre es soberano y es responsable, soberano responsable del mundo mediante la razón y el espíritu, cuya actividad distintiva (aunque no exclusiva) es el habla.

Estrictamente hablando, mientras los hombres empíricos, los *banû Adam*, son cuerpos terrestres, pesados, que se desplazan hacia abajo por naturaleza, aunque dotados de espíritus celestiales y almas racionales angélicas⁴⁶⁰, el hombre arquetípico ha sido creado por Dios a imagen del Alma, en la forma más perfecta, espejo de Dios que refleja la forma del macrocosmos⁴⁶¹. Esa forma es un libro que rebosa de conocimientos, un resumen de la Tabla Preservada (*al-lawh al-mahfûz*)⁴⁶², y cumple la función de califa de Dios en Su creación⁴⁶³.

Resumiendo, tenemos que Dios crea al hombre en la forma más perfecta, es decir, a imagen del Alma. Ese hombre es espejo de Dios y refleja la forma del macrocosmos. Y la

forma en que ha sido creado es un libro lleno de conocimientos, un resumen de la Tabla Preservada y califa de Dios en el mundo.

En lo que se está insistiendo es en la perfección del hombre arquetípico dada la analogía que hay entre él y el Alma del mundo. Y aquella perfección tiene una dimensión cognitiva y otra práctica (“califal”).

El hombre empírico, en cambio, como ser particular compuesto de cuerpo y alma⁴⁶⁴, tiene una serie de dimensiones que caracterizan su vida: cuerpo, recursos materiales, parentesco material y espiritual, orígenes, descendencia, enfermedad, matrimonio, muerte, viajes, ejercicio del poder, felicidad y enemistad⁴⁶⁵. Esta enumeración nos da una idea del tipo de cuestiones que definen el ámbito existencial de este ser humano material. Es el ámbito de la multiplicidad, de la diversidad, de la materia sensible.

El hombre empírico es un ser que ha de actuar, ha de esforzarse por desarrollar y desplegar sus potencialidades⁴⁶⁶. A este respecto hay que reconocer las diferencias constitutivas y circunstanciales entre unas personas y otras, pero todas son igualmente humanas⁴⁶⁷. Es un ser inconstante, cuya conducta cambia con las circunstancias⁴⁶⁸. Unas cosas las hace por su naturaleza innata y otras sobre la base de una costumbre adquirida, que toma el lugar de una segunda naturaleza⁴⁶⁹.

Los hombres materiales son el *locus* de la diversidad entre unos y otros y del cambio en cada uno de ellos; también son el *locus* de la acción.

Respecto a la diversidad, unas veces vemos el acento puesto en la multiplicidad de lenguas, opiniones y religiones⁴⁷⁰; otras, en la división en pueblos y tribus, o la diferenciación por colores, idiomas, vestimentas, lugares y épocas⁴⁷¹. Y respecto a la acción, destaca la búsqueda de la verdad, recordándose que Dios no pide imposibles, como sería alcanzar la verdad, o cualquier otro objetivo, sobre la base de un esfuerzo meramente individual⁴⁷², ya que el hombre tiene una dimensión social dada su participación necesaria en una red en la que da órdenes o las recibe⁴⁷³. Y esa participación es necesaria porque, aunque cualquier alma humana puede abarcar cualquier ciencia humana y cualquier cuerpo humano puede ejercer cualquier arte humano, ningún individuo puede abarcarlo todo a la vez⁴⁷⁴.

No sólo se da diversidad y cambio en el hombre, no sólo es un ser que actúa, sino que ambos aspectos se conjugan en una ordenación jerárquica del hombre en sociedad, fenómeno necesario sin el cual no existiría el hombre empírico y material. Así se contextualizan las características que se le han venido atribuyendo al hombre desde el inicio de estas líneas: el ser humano posee el rasgo de la vida, pero es humano en la medida en la que comparte la vida; posee el rasgo del habla, pero el habla cobra sentido cuando se da una relación y una interacción; posee el rasgo de morir, y la muerte iguala las diferencias materiales reintegrando en cierto modo al hombre empírico en la indiferenciación del hombre arquetípico.

La muerte nos conecta con la dimensión temporal del ser humano. Nos dicen las *Epístolas* que la edad natural del hombre sería de ciento veinte años⁴⁷⁵, pero que no es habitual que la alcance⁴⁷⁶. Vuelve a introducirse la dicotomía del hombre arquetípico (edad natural) frente al hombre empírico (edad habitual).

La duración de la vida aparece distribuida de diversas maneras. A veces se habla de cuatro edades del hombre: infancia (*šibâ*), juventud (*shabâb*), madurez (*kuhûla*) y vejez (*shayjûja*)⁴⁷⁷. Otras veces se entra en mayores detalles, cuando interesa ver las edades del hombre como lugares y ocasiones de manifestación de ciertas capacidades anímicas, según esquematizamos como sigue⁴⁷⁸:

<u>edad</u>	<u>facultad presente</u>
0-4 años	vitalidad y sensibilidad (<i>quwwat al-nafs al-ḥayawâniyya al-ḥassâsa</i>)
4-15 años	habla (<i>al-quwwa al-nâṭiqâ</i>)
15-30 años	raciocinio (<i>al-quwwa al-âqila</i>)

30-40 años	sabiduría o sensatez (<i>al-quwwa al-hikmiyya</i>)
40-50 años	espiritualidad (<i>al-quwwa al-malakiyya</i>) o facultad angelical
50-muerte	facultad “nómica” (<i>al-quwwa al-nâmûsiyya</i>)

Y se añade una bifurcación de caminos al morir: si el alma ha alcanzado la perfección, la facultad ascensional (*quwwat al-mi'rây*) permite el inicio de otro ciclo en los cielos; mientras que en caso contrario la muerte conduce a un nuevo comienzo del ciclo desde lo más bajo⁴⁷⁹.

Sería fácil adscribir una postura reencarnacionista a las *Epístolas* sobre la base de este pasaje⁴⁸⁰. Creo, no obstante, que resulta de mayor relevancia fijar la atención en la concepción de la vida humana que aquí se presenta, *ante mortem* tanto como *post mortem*, a la manera de un conjunto de etapas dispuestas en espiral y formando ciclos.

Si en este pasaje puede vislumbrarse cierta idea de progreso, aunque no sea lineal, en otros momentos encontramos la más simple circularidad de los ciclos a la que nos tenía acostumbrados el pensamiento griego. Entre los ciclos de la vida humana leemos sobre el ciclo de la reproducción (el ser humano empieza su camino como tal bajo la forma de una simple semilla, *nutfa*, y termina produciendo una simple semilla) y sobre el ciclo de la fuerza (el ser humano empieza débil, adquiere fuerza y vuelve a la debilidad)⁴⁸¹.

La misma circularidad viene ejemplificada en una comparación entre el hombre y la Luna, con sus fases creciente, de plenitud y menguante, y vuelta a empezar⁴⁸².

En ambos casos se nos impone el recuerdo del eterno retorno. Dada la dicotomía establecida entre el hombre arquetípico y el empírico, parece más acorde con el principio de coherencia interna que presumimos para el pensamiento de las *Epístolas* atribuir el carácter cíclico del hombre a su dimensión más universal, en la cual las referencias a un retorno a los orígenes parecen tener la fuerza de esquemas estructurales generales cuya proyección en el mundo sensible reflejaría una multiplicidad de casos empíricos. Lo que se presenta como ciclos a un nivel arquetípico tendría como referente material la diversidad con que nos encontramos empíricamente, sirviendo aquellos ciclos de principios de ordenación jerárquica antes que temporal. Siendo la dimensión arquetípica un ámbito ajeno al tiempo por definición, hablar en su caso de ciclos o de cualquier otra imagen que conlleve temporalidad sólo puede referirse a esquemas que no pueden prejuzgar su manifestación en la materia, dado que la dimensión temporal es desconocida por aquélla mientras que es constitutiva de ésta.

Según lo dicho, lo importante, para nosotros, es ser conscientes de que, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, el camino del ser humano se divide en etapas siguiendo un esquema de ciclos; mientras que el paisaje por donde discurra ese camino cobra una importancia secundaria y, por lo tanto, podemos mantenernos al margen de la discusión sobre si las descripciones que se nos presentan de la vida tras la muerte se refieren a la muerte material de cada hombre empírico (abonando así las tesis reencarnacionistas) o al *taýrîd*, a la liberación respecto de las consideraciones materiales y la entrada en el ámbito formal del hombre arquetípico, estrictamente ajeno al espacio y al tiempo sensibles.

Aquel camino que recorre el hombre lo lleva hacia su Señor⁴⁸³. Se trata, pues, de un camino caracterizado por la misma circularidad que los ciclos que conforman sus etapas.

También desde un punto de vista exclusivamente material se insiste en la idea del ciclo de la vida humana como un retorno al origen: cada hombre es creado a partir del suelo y su destino es volver al suelo⁴⁸⁴.

En otras ocasiones se trata la cuestión de la ontogenia humana con un mayor lujo de detalles. Por ejemplo, se dice que el hombre es creado a partir de un líquido despreciable (*mâ' mahîn*), pasa por las fases de semilla en un recipiente resistente y poderoso (*nutfa fi qarâr makîn*), de un colgajo o coágulo (*'alaqa*), de un bocado o montón de carne (*muđga*), de huesos revestidos de carne (*'izâm*), de barro como el del alfarero (*şalsâl ka-l-fajjâr*), hasta ser

revestido de carne y piel, para finalmente recibir un soplo del Espíritu de Dios (*min rūḥihi*)⁴⁸⁵. Y así, a pesar del origen humilde del ser humano, llega a ser el ser vivo de mayor nobleza (*akram al-ḥayawânât*) y el ser más virtuoso (*afḍal al-mawṣūḍât*)⁴⁸⁶.

Aquí, en lugar de prestársele atención al carácter cíclico de la vida humana se hace hincapié en la nobleza de su espíritu frente a la humildad de su materia.

Lo mismo vemos expresado de otro modo cuando se nos dice que Dios, después de crear las plantas y, más tarde, los animales, creó a Adán y Eva a partir del barro (*min al-tîn*) y, una vez animados con el soplo de Su Espíritu, hizo que se les postraran los ángeles y los instaló en el Paraíso de Zafiro, en oriente⁴⁸⁷.

Humildad material y nobleza espiritual vuelven a aparecer como notas distintivas humanas.

Esta historia del origen de Adán y Eva se nos cuenta también con mayor detalle en otra ocasión⁴⁸⁸. El Paraíso es un jardín plantado sobre la cima inaccesible de la Montaña de Zafiro (*ṡabal al-yâqūt*). Es decir, no se trata de un oriente geográfico ni de una montaña orográfica, ya que es materialmente inaccesible, sino que nos encontramos en un terreno espiritual, donde se nos habla del principio (oriente) fundamentador de lo humano y donde la dignidad humana de principio es la montaña que se yergue como el eje del mundo que, según hemos visto, es el ser humano en su carácter central, incluso axial, en el mundo.

Adán y Eva no corresponden a personas empíricas determinadas; no es propio de las personas estar totalmente cubiertas de pelo ni el ser obedecidas por los animales, y tampoco estamos hablando de este mundo si todo es placer y nada es esfuerzo. Más bien seguimos moviéndonos en un mundo de arquetipos, para el que la perfección humana serviría de puente y punto de coincidencia con el mundo sensible. El propio conocimiento es una adquisición gratuita, pero una adquisición en virtud de la cual los ángeles obedecerían a Adán. Se sigue insistiendo en la nobleza y capacidad del hombre en principio.

Pero el hombre sensible no vive en el Paraíso desde el momento en que Adán y Eva se dirigen al árbol en lugar de dirigirse a su Señor para alimentarse. Cuando el ser humano confía en sus propios recursos, engañado por la ilusión de su carácter real e individual, nos encontramos con el hombre sensible, expuesto a los sentidos tras la caída del pelo que lo ocultaba a las miradas, con el Sol prestándole la opacidad que le conocemos. Los animales rehúyen al hombre y se apartan de él; ya no estamos ante el hombre que se mantenía por encima de la animalidad, sino que ésta huye de aquel hombre cuya perfección describíamos. En breves palabras, los ángeles mismos, estos ángeles sumisos a los mandatos del conocimiento, reciben la orden de expulsar a Adán y Eva del Paraíso. El hombre sensible es ignorante y víctima del dolor y el esfuerzo.

Sin embargo el hombre no está solo en su desgracia. Un ángel le enseña los fundamentos de la civilización⁴⁸⁹. Como se dice en otro pasaje⁴⁹⁰, el hombre se caracteriza también por cosas como la ropa, el lecho y los adornos, que conforman un mundo específicamente humano sobre la mera naturaleza animal.

Tras el descenso del Paraíso Adán y Eva tienen hijos, Adán les enseña los fundamentos de la civilización humana después de que Eva les haya dado la vida, el mismo Adán es objeto de la revelación y la inspiración procedentes de Dios y termina acogido en el seno de la Divinidad⁴⁹¹. El hombre, una vez aparece en el mundo sensible, tiene una actividad creadora de civilización⁴⁹² y una sensibilidad que lo hace receptivo ante realidades suprasensibles, terminando su existencia con el retorno al seno cuya generosidad le dio el ser.

Resumamos. El hombre es un ser definido por unas capacidades y por unas limitaciones atribuidas a una base compuesta de un aspecto anímico activo y de un aspecto material pasivo. El hombre mantiene relaciones jerárquicas con otros seres, que junto a él conforman el mundo. Estas relaciones tienen un aspecto ontológico, un aspecto cognitivo y un aspecto pragmático. El eje de esas relaciones pasa por el ser humano, encarnación del

equilibrio y la armonía en sí mismo y en esas relaciones.

El ser fundamental del hombre es la inteligencia, que estructura esa relación cognitiva con el mundo. La inteligencia es también la base de un conocimiento suprasensible que purifica al corazón humano y le posibilita que su relación pragmática con el mundo sea responsable.

Desde su lugar central en el mundo el hombre es responsable del bien y del mal, ambos con sede en el corazón humano. El mal reside en el corazón del hombre materialmente considerado y el bien es consubstancial al hombre arquetípico. En la medida en que el hombre material conoce la Realidad se actualiza en su corazón la bondad del hombre arquetípico. Esta participación de lo arquetípico es la perfección a la que puede aspirar el hombre.

Una señal de esa presencia de lo real y arquetípico en el hombre es el habla. Ésta, al igual que cada una de las perfecciones humanas, son el puente entre el hombre arquetípico y los hombres múltiples como ocasiones de manifestarse aquél en todos sus grados de perfección y como único modo de ejercer su actividad. Ningún individuo puede abarcar todas las posibilidades, y la cima de la perfección sólo es alcanzable con el concurso de todos los seres, entre los cuales están repartidos virtudes y defectos.

El hombre es un ser que se despliega en ciclos compuestos de etapas. Sigue un camino que es de retorno a su origen. El origen y motor, por su carácter de elemento imprescindible, es quien tiene y otorga la nobleza y el valor. Pero es el alejamiento de ese origen motor el que posibilita la civilización humana, a partir de la cual la creación entera podrá remitirse y retornar a su origen.

4.2.2. *El carácter compuesto del ser humano*

Podría pensarse que aquí vamos a responder al gran interrogante que resume la búsqueda kantiana y, con Kant, de la modernidad: ¿qué es el hombre? En realidad, en este estadio en el que apenas hemos iniciado nuestra andadura por las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, nuestro enfoque tiene aún mucho de acercamiento formal a dicha pregunta, y así nos concentramos en el carácter compuesto que presenta el hombre en nuestra obra de estudio, como si entendiéramos aquella pregunta en su sentido material: ¿qué *cosa* es el hombre?

Confiamos en que una vez estudiadas, después de esta visión general, las dimensiones del hombre en sí que destacan las *Epístolas* (dimensiones cognitivas, pragmáticas, sociales y espirituales), y estudiado el lugar del hombre en el mundo, podamos volver a abordar esta cuestión sobre el ser del hombre con el discernimiento que esperamos ganar mediante el estudio de sus aspectos cognitivos (¿qué puedo conocer?), pragmáticos, sociales (¿qué debo hacer?) y espirituales (¿qué me cabe esperar?, en la formulación kantiana, que ya empezamos a intuir que hayamos de reformular en algo así como ¿hasta dónde puedo llegar?, cuestión que participa de las dos anteriores).

En efecto, y como veremos más adelante, la espiritualidad en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* no se caracteriza por la esperanza implícita en el interrogante kantiano, sino por la capacidad y posibilidad del ser humano de desarrollar una dimensión teleológica latente pero real, que sólo necesita desplegarse para manifestarse. La acción humana no se proyecta hacia un horizonte de incertidumbre teñida de una mayor o menor confianza en que el futuro posea unas características determinadas. En las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se sabe con toda certeza lo que cabe esperar, y el panorama escatológico se encuentra prefigurado en el ser de cada persona del modo en que veremos en su momento.

Tras lo dicho pasamos a escuchar lo que tengan que decirnos las *Epístolas*, usando, como hasta ahora, los únicos oídos que tenemos, que son los de hoy.

4.2.2.1. *Los componentes*

Es una constante de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* realizar un tratamiento analítico del ser humano, ora de un aspecto, ora de otro, y no siempre se siguen los mismos criterios a la hora de distinguir entre diferentes aspectos del hombre. Sin embargo es cierto que en la inmensa mayoría de las ocasiones se trata de una misma distinción binaria entre lo que cabe traducir como “cuerpo” y como “alma”.

Nos dice nuestro texto:

“El nombre de ser humano (*insân*) se aplica a la mera conjunción de alma (*nafs*) y cuerpo (*badan*).”⁴⁹³

Estamos, aparentemente, ante una definición nominalista, según la cual lo que existe en realidad es el alma por un lado y el cuerpo por otro lado, la unión de los cuales recibiría un nombre sin más referencia real que los universales que mucho más tarde eliminara Guillermo de Ockham con su célebre “navaja”⁴⁹⁴. Pero las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* no son nominalistas, ni siquiera *avant la lettre*. En ellas el ser humano tiene realidad plena y los distintos niveles de análisis que se le aplican giran siempre en torno al dato primigenio de la existencia empírica del ser humano.

Dicen explícitamente que el hombre es un ser particular, un individuo, aunque compuesto de dos sustancias: cuerpo y alma⁴⁹⁵. No podemos perder de vista esa contraposición entre la unidad con que se presenta y funciona el hombre y la realidad, en otro nivel de análisis, en un nivel substancial, de sus dos componentes. En un nivel empírico y práctico, lo real es el hombre dado. Mientras que si buscamos sustancias inteligibles nos vemos forzados (en las *Epístolas*) a reconocer dos principios diferenciados que fundamentan la comprensión que podemos tener del ser humano.

Esos dos principios substanciales se caracterizan, por contraste entre sí, como un principio material (el cuerpo) y otro espiritual (el alma)⁴⁹⁶. Es decir, se nos afirma que, además del dato material del cuerpo dado, hay otro principio necesario para explicar nuestra experiencia del hombre. Pero con esto entramos ya en un tratamiento diferenciado de ambos principios conformadores del ser humano.

4.2.2.2. *El cuerpo*

a) *¿Qué es el cuerpo?*

Leemos que el cuerpo es una realidad susceptible de ser considerada desde varios puntos de vista. Por el hecho de adoptar una forma se puede considerar materia. Como realidad que participa de la acción de un modo paciente se puede considerar un objeto. O como medio en manos del principio activo que actúe a través de él tiene las características de un instrumento⁴⁹⁷. El cuerpo, pues, puede recibir los nombres de materia, objeto o instrumento dependiendo de los aspectos que se estén teniendo en cuenta en cada enfoque determinado. En todos los casos llama la atención que el cuerpo no sea concebido como algo cerrado en sí mismo, sino como participando de una realidad más amplia, inseparable del cuerpo: una forma, un sujeto, un agente. Es lo que se nos dice en términos materiales con la precisión de que el cuerpo humano es parte del cuerpo del mundo, sin coincidir con la totalidad ni tener existencia separada⁴⁹⁸. Nos quedamos, por lo tanto, con la idea de que el cuerpo no tiene existencia considerado aisladamente, sino que su entidad le viene de participar en una red de relaciones con otras realidades, junto con las cuales forma una realidad de orden superior, que será la que le dé un sentido unitario a la multiplicidad que se muestra en cualquier análisis. Volvemos a tener aquí la relacionalidad conformadora del ser del hombre, aplicada en este caso en el nivel corporal de análisis de lo humano. Si el hombre no se entiende fuera de su relación con el mundo, tampoco el cuerpo tiene existencia propia fuera del mundo material, como el mundo material carece de existencia fuera de un mundo

más amplio, donde los cuerpos son campo de manifestación de formas, sujetos pacientes de principios activos y, en definitiva, instrumentos con los que esos principios activos actúan para conseguir sus fines.

No es éste el lugar más apropiado para discutir la relación entre el mundo de los cuerpos y otros mundos, cuestión que trataremos más adelante. De momento notemos que todos los cuerpos tienen las mismas características materiales⁴⁹⁹. No hay diferencia ontológica alguna entre un cuerpo y otro. Todo cuerpo dado es simplemente eso: un cuerpo, y nada más. Las diferencias estribarán en otra cosa que en ser un cuerpo.

Todo cuerpo es un conjunto de componentes materiales, es decir, sensibles, cuya existencia es indudable⁵⁰⁰. Tomando la empiria⁵⁰¹ como punto de partida (la existencia de lo sensible es indudable) nos encontramos con el cuerpo. Pero un cuerpo que, a pesar de ser una substancia, algo real, acepta una visión analítica que distingue entre materia y forma⁵⁰², siendo cualquier otro accidente una consideración añadida a las notas de materia y forma sin las cuales no habría cuerpo⁵⁰³. Abundando en esto las *Epístolas* dicen explícitamente:

“el cuerpo es una cosa que tiene longitud, anchura y profundidad”⁵⁰⁴

Así, pues, en nuestro continuo juego de cajas chinas, vemos que la unidad substancial del cuerpo, como la del hombre, vuelve a desmenuzárse en componentes y ladrillos que, sin embargo, no niegan la realidad de esos niveles superiores de realidad que reintegran en la unidad los niveles de un mayor grado de análisis.

Por lo que se refiere a la materia en sí, y dado que, desde cierto punto de vista, según hemos visto, el cuerpo es materia, cabría hacer precisiones para saber de qué estamos hablando. Dos términos utilizan las *Epístolas* para referirse a la materia, y lo hacen de manera intercambiable.

Por un lado encontramos la palabra *mâdda*, que hace referencia a la extensión. Sin entrar en disquisiciones en torno a la ciencia de las letras⁵⁰⁵ lo innegable es la evocación que hace de la extensión como característica distintiva de la materia. Esta extensión, que a priori podríamos pensar espacial o temporal, se nos precisa explícitamente al tratar de la naturaleza de los cuerpos: su lugar es la Tierra y sus cualidades son espaciales y las que se apoyan en el espacio⁵⁰⁶. Por lo tanto la materia, y con ella los cuerpos, es (son) una substancia caracterizada por la extensión espacial. Pero antes de seguir elaborando este concepto tengamos en cuenta el otro término que usan las *Epístolas* para hablar de materia.

La palabra *hayûlâ* nos lleva inmediatamente a la *hyle* de raigambre helénica. Y esta *hayûlâ* se menciona en varios sentidos:

hayûlâ l-şinâ'a: es cualquier material a partir del cual elaboremos nuestros artefactos;

hayûlâ l-ṭabî'a: son los cuatro elementos naturales conocidos como tierra, agua, aire y fuego;

hayûlâ l-kull: lo llaman en otras ocasiones el cuerpo del mundo, e incluye las esferas (*aflâk*);

al-hayûlâ l-ûlâ: es la Materia Prima, el cuerpo del mundo al recibir como primera forma longitud, anchura y profundidad; es uno de los primeros principios inteligibles (*al-mabâdi' al-ûlâ l-ma'qûla*) y el primer efecto del Alma (*awwal ma'lûl al-nafs*)⁵⁰⁷.

Estamos de lleno en la tradición helenística. Pero lo que a nosotros nos interesa es darnos cuenta de que los aspectos de la existencia que aquí se llaman materia (la extensión espacial de los cuerpos, susceptible de ser soporte de características adicionales⁵⁰⁸) son inseparables de otros aspectos de la existencia; concretamente de sus aspectos activos, llámese causa agente (mediante una mera descripción) o llámese alma (nombre que, para nosotros hoy día, conllevaría una entificación de dichos aspectos activos).

Sea lo que sea la materia, su concepto es, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, uno de los primeros instrumentos con los que podemos acercarnos a la realidad (uno de los primeros principios inteligibles). Incluso su consideración de hipóstasis plotiniana

(primer efecto causado por el Alma), traída a colación en este contexto, parece tener que ver más con otorgarle a la materia una categoría inteligible dentro del conjunto de la realidad (siguiendo, bien es cierto, una tradición intelectual muy determinada) que con definir su esencia con ningún lujo de detalles; procedimiento (la definición detallada) que sería ajeno a lo que encontramos habitualmente en las *Epístolas*, donde hasta las enumeraciones más exhaustivas no pasan de ser ejemplificaciones, a modo de botón de muestra, de principios generales.

La única constante parece ser que la materia en general y el cuerpo en particular sean términos para referirse a la existencia en sus aspectos pasivos, mientras que los aspectos activos de esa misma existencia recibirán en la mayoría de los casos el nombre de alma.

No siempre la dicotomía es así de clara. Por ejemplo, leemos que la vida les viene a los cuerpos mediante los sentidos y el movimiento⁵⁰⁹. Y podríamos pensar que, siendo lo sensible algo cuya referencia, para nosotros, es material, estaríamos negando el carácter pasivo de la materia y otorgándole la capacidad de producir vida y movimiento.

Para evitar este riesgo debemos insistir en que no nos encontramos en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* con un modelo mecanicista donde un agente (el alma) actúe sobre un paciente (el cuerpo), sino que estamos ante una distinción meramente conceptual entre aspectos pasivos y activos de aquella realidad que encontramos empíricamente, donde la palabra “cuerpo” significa “el hombre en cuanto sujeto paciente” mientras que “alma” significa “el hombre en cuanto sujeto agente”. Cualquier proyección de características que nosotros atribuyamos a lo que llamemos materia o espíritu sobre el cuerpo y el alma sobre los que leemos en las *Epístolas* es ajena a lo que pueda decir el texto mismo. Así, pues, los sentidos y el movimiento que acabamos de ver como medios por los que el cuerpo vive no son características de la materia como la conciben, a nuestro entender, las *Epístolas*, por muy materiales que los considere la ciencia moderna, sino características que forman parte del ámbito de lo anímico, como veremos más adelante.

Por retomar la pregunta con la que encabezamos este apartado (¿qué es el cuerpo?), decimos que el cuerpo, en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, no es el mecanismo que hoy día recibe este nombre, sino un concepto que engloba la realidad del hombre (y, en su caso, de otros seres) considerado en su calidad de sujeto paciente, es decir, de objeto e instrumento de la acción. Y cuando hablamos de hombre, según veíamos, nos referimos al hombre empírico y material (“largo, ancho y profundo”).

b) Equilibrio y armonía del cuerpo

Pero la pasividad no es un defecto. Leemos que el cuerpo es la suma de la perfección y la sabiduría⁵¹⁰. Y cuando se nos enumeran las medidas del cuerpo del recién nacido se añade:

“Y del mismo modo y manera, si se considera la longitud de sus intestinos, de sus vasos sanguíneos y de los tendones que unen sus huesos y articulaciones se encontrará una correspondencia entre ellos en longitud, anchura y grosor semejante a las correspondencias que hemos mencionado entre las medidas de sus miembros visibles.”⁵¹¹

Hemos visto que podemos distinguir en el ser humano aspectos agentes y aspectos pacientes, y que los aspectos pacientes reciben el nombre de conjunto de “cuerpo”. Pues bien, el cuerpo humano, así entendido, es decir, el conjunto de los aspectos pacientes del ser humano, refleja la máxima perfección y la máxima sabiduría, a juicio de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Y esa sabia perfección se manifiesta, en primer lugar, en las proporciones mismas entre las medidas de sus diversos componentes. Por ello empezamos estudiando cuál sea esta composición.

b.1) Composición del cuerpo

Del modo más simple se nos dice que el cuerpo humano es una substancia compuesta de dos substancias simples inteligibles: la materia, que viene definida como una substancia susceptible de recibir una forma; y la forma, concebida como principio de individuación⁵¹².

En muchas ocasiones materia y cuerpo son términos que se usan de manera intercambiable, como hemos visto anteriormente. Sin embargo en otras ocasiones se establecen distinciones que precisan con mayor detalle el sentido en el que se habla. Esta imprecisión terminológica viene paliada por el contexto, normalmente suficiente para indicarnos el sentido estricto o laxo con el que se emplea cada término.

Tenemos, pues, una distinción conceptual en el cuerpo entre su mera materialidad y el modo en el que se presenta esa materia. No se trata de dos realidades distintas sino de un enfoque realizado por el intelecto sobre la realidad única del hombre en su aspecto pasivo, diferenciando ulteriormente otros dos aspectos: su mero estar presente y la manera en la que esa presencia se da; es decir, su materia y su forma, respectivamente.

No obstante es posible realizar otra lectura del pasaje al que nos hemos referido al principio de este subapartado. Cuando se habla del cuerpo como substancia compuesta de dos substancias inteligibles, y debido a la imprecisión terminológica de la que hemos hablado, bien se pueden estar refiriendo las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* al ser humano en su conjunto; ya que el ser humano empírico es el cuerpo, sean cuales sean sus características. Y entonces la materia haría referencia al conjunto de aspectos pasivos mientras que la forma, o principio de individuación, sería aquí el conjunto de aspectos activos del hombre. Materia y forma serían, entonces, una transposición en términos filosóficos de lo que en otros momentos recibe el nombre de cuerpo y alma. Y el cuerpo, en ese contexto terminológicamente filosófico, vendría a significar el hombre en su totalidad.

Si adoptamos el primer enfoque nos encontramos con una distinción conceptual interesante. Si adoptamos el segundo desaparece dicha distinción. Pero, con todo el interés que pueda presentar el distinguir entre el mero aparecer de algo y el modo en el que se dé dicho aparecer, no vemos que dicha distinción desempeñe ninguna función en el pensamiento de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Por ello pensamos que es suficiente mantener la segunda lectura aunque no aporte de nuevo más que una llamada de atención ante la terminología inconstante de nuestro texto. Y si consideramos válido ese segundo enfoque, entonces aún no hemos entrado realmente en la cuestión de la composición del cuerpo.

Sin abandonar el punto de vista filosófico, leemos que todos los seres corporales tienen cuatro causas: eficiente, formal, final y material⁵¹³. Seguimos de la mano de Aristóteles. Realmente no son éstos unos conceptos que resulten especialmente elaborados en nuestro texto. Lo que se viene a decir es que cualquier fenómeno sensible presenta cuatro campos de estudio: la causa motriz que lo produce (causa eficiente), el modo en el que se produce, es decir, sus aspectos sensibles (causa formal), la finalidad que busca quien lo produce (causa final) y qué es ese fenómeno en sí, por debajo de los aspectos anteriores, que modernamente se podrían llamar externos (causa material).

El interés de este enfoque cuatripartito se agota en su simple mención, ya que tampoco en este caso las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* hacen nada con este instrumento conceptual que, por lo tanto, no pasa de ser un guiño erudito y un homenaje a la herencia griega que reciben de la Antigüedad.

Para entrar en el tema de la composición del cuerpo de un modo más productivo tenemos que abandonar el campo del legado filosófico y acceder a campos más cercanos a lo meramente anatómico.

Leemos, por ejemplo, lo siguiente:

“El cuerpo es esto que se ve y que está compuesto de carne, sangre, huesos, vasos sanguíneos, nervios, piel y otras cosas parecidas, es decir, masas que tienen las características de la tierra, la obscuridad, la pesadez, la mutabilidad y la corruptibilidad.”⁵¹⁴

La lista de componentes se repite sin cambios, aunque sus características llegan a verse aumentadas con la divisibilidad y la mortalidad⁵¹⁵.

En alguna ocasión se presenta una lista que se pretende exhaustiva, y que añade a lo visto anteriormente la médula, el pelo y las uñas⁵¹⁶.

Según vamos viendo, los componentes del cuerpo son todo aquello que, en el ser humano, no sólo es sensible (“esto que se ve”) sino que tiene las características de la pasividad y, en última instancia, de la instrumentalidad. Todo lo que en el ser humano es sensible pero se concibe como agente activo no es considerado una parte del cuerpo.

En otro pasaje sólo se mencionan como componentes la carne y los huesos, pero se añaden los cuatro humores, de los cuales se destaca su sujeción a la generación y a la corrupción⁵¹⁷.

Con los cuatro humores entramos en otro nivel de análisis, menos cotidiano. Llegamos a leer que los cuerpos constan solamente de esos cuatro humores⁵¹⁸, que son la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra⁵¹⁹.

A primera vista parecería que la mención de la teoría de los cuatro humores fuera otro guiño erudito como en el caso de la teoría de las cuatro causas que acabamos de ver. Sin embargo el papel que desempeñan los cuatro humores en la concepción del hombre parece ser de un alcance algo mayor. Aunque se considera que los caracteres humanos divergen originalmente por la configuración del cielo en el momento de la concepción y del nacimiento, derivándose de ahí todos los demás motivos de las diferencias, el temperamento corporal, basado en la interacción de los humores que componen el organismo, recibe un lugar de honor entre esos motivos junto al entorno físico y la educación⁵²⁰. Lo que es más, y a pesar del carácter determinante que parece dárselos a los factores astrales: leemos que “hay dos tipos de caracteres: innatos, que están impresos en la naturaleza de las almas, y adquiridos, que proceden del uso y abuso de la costumbre.”⁵²¹

En la medida en que es un aspecto activo del ser humano, el carácter debe entrar en el ámbito del alma. Pero aquí lo traemos a colación porque aquella actividad será tanto más equilibrada y armónica cuanto más lo sea la relación entre los cuatro humores constitutivos del cuerpo humano según dicha teoría.

No vamos a desarrollar aquí lo que pertenece al capítulo de las relaciones entre lo que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* llaman cuerpo y alma, pero sí vamos a destacar que, si lo que hemos llamado visión anatómica de la composición del cuerpo está haciéndonos hincapié en sus aspectos pasivos e instrumentales, la teoría de los cuatro humores, en cambio, introduce un factor relativamente activo e interactivo en dicha composición: hay en el cuerpo cuatro factores de cuyas proporciones depende toda la variedad que vemos en el mundo de los cuerpos (aunque, como hemos apuntado, esta variedad tendrá su reflejo en los caracteres y, por supuesto, en las acciones correspondientes a estos últimos).

Por lo tanto tenemos que la composición anatómica se refleja en el aspecto más o menos equilibrado y armónico del cuerpo, mientras que la composición humoral se refleja en el carácter y el temperamento, también con su correspondiente grado de equilibrio y armonía, de dicho cuerpo.

Estos dos enfoques, el anatómico y el humoral, no llegan a conjuntarse dentro de las *Epístolas*, y lo único que encontramos son pasajes en los que se yuxtaponen sin proceder a interrelacionarse sino como ilustración del dominio del principio de la armonía en el mundo corporal⁵²².

b.2) Armonía de las partes

Investigando la composición del cuerpo humano no hemos podido evitar la cuestión de la armonía entre sus partes. Y es que, según las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*,

todo cuerpo forma un todo integrado y solidario⁵²³.

Esa armonía no hay que entenderla como una característica permanente. Si la enfermedad es un desequilibrio entre los cuatro humores⁵²⁴, no por eso un cuerpo enfermo deja de ser cuerpo. De lo que se trata es de que todo miembro está al servicio de otro miembro⁵²⁵. Este principio es el que da unidad a los elementos que componen el cuerpo.

Aquella relacionalidad que veíamos como propia del hombre en el mundo volvemos a verla entre las diversas partes del cuerpo humano. Y la responsabilidad del hombre hacia el conjunto del mundo es el mismo principio que se manifiesta en el servicio mutuo que se prestan los miembros del cuerpo.

Decíamos que el ser humano mantiene una relación jerárquica con los demás seres, y lo mismo ocurre entre las partes del cuerpo. El cerebro es el rey del cuerpo, y su dignidad se basa en ser el lugar de origen de los sentidos, mina del pensamiento, hogar de la reflexión, almacén de la memoria, posada del alma y asiento del intelecto. Al servicio del cerebro está el corazón, que lo auxilia en sus funciones gestionando el cuerpo; es el origen de las arterias y la fuente del calor natural innato, y es ayudado a su vez por el hígado, los vasos sanguíneos y los pulmones. Y así se van vinculando entre sí todos los miembros del cuerpo⁵²⁶, de una manera necesaria para que pueda alcanzarse la perfección⁵²⁷.

Pero lo que dicen las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* en un sentido siempre ha de ser matizado en otro sentido. La jerarquía que acabamos de apuntar no es una clasificación objetiva y absoluta. Más adelante leemos:

“El corazón es la mejor parte del cuerpo, pero no es mejor que el conjunto del cuerpo.”⁵²⁸

Aunque la letra de esta cita parezca contradecirse con la literalidad de la preeminencia del cerebro que hemos visto más arriba, la conjunción de ambas afirmaciones en el marco del conjunto de la obra, donde toda afirmación particular parece valer sólo como ilustración de un principio general, a nosotros nos habla de que la materialidad del cuerpo humano es un campo donde podemos contemplar, en nosotros mismos, aquellas relaciones armoniosas y jerárquicas que veíamos también entre el hombre y el mundo. Y en unos aspectos podremos ejemplificar esos principios con unas relaciones determinadas entre unas partes del cuerpo y otras, y en otros aspectos la ejemplificación será más apropiada trayendo a colación las relaciones entre otras partes del cuerpo o, en su caso, en otro sentido.

Por lo tanto tenemos que un cuerpo sano se caracteriza por el equilibrio entre sus componentes, y estos componentes mantienen entre sí unas relaciones de ayuda mutua dentro de una jerarquía necesaria para alcanzar la perfección. Dicha jerarquía, no obstante lo dicho, es cambiante y proteica y su determinación depende del aspecto del cuerpo que estemos considerando.

Podría parecer que cabe hacer un tratamiento solipsista del cuerpo humano, pero entonces estaríamos olvidando el carácter relacional que tiene en su conjunto y que reincide en la armonía de sus partes. Así, cuando leemos que la miel cura los cuerpos y elimina las enfermedades de las personas⁵²⁹ o, de una manera más matizada y detallada, que es la mejor medicina para los hombres⁵³⁰, o que los alimentos exquisitos causan enfermedades dolorosas, que también son dolorosas de tratar⁵³¹, o que las embarazadas y lactantes, comiendo y bebiendo mal también dañan a la nueva generación⁵³², de tales afirmaciones entendemos que la relación entre el hombre y el mundo no es independiente de las relaciones entre las distintas partes de su cuerpo, sino que la totalidad de la existencia se encuentra entretejida en una red de relaciones inextricables, relación que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* nos ejemplifican aquí con la alimentación y su efecto en las relaciones internas del cuerpo.

Cuando vemos, pues, el carácter microcósmico del ser humano, conviene que recordemos que no sólo hay unas correspondencias analógicas entre hombre y mundo, sino que el propio microcosmos no es un todo aislado dada la imposibilidad de entenderlo fuera

de su relacionalidad de la que hemos hablado.

c) *Correspondencias entre cuerpo y mundo*

Esta inseparabilidad entre las relaciones intracorporales y las relaciones entre cuerpo y mundo se debe a la correspondencia íntima entre aquellas partes del cuerpo y distintos fenómenos que se dan en el mundo. Así, por ejemplo, cada tipo de sonido afecta de un modo a cada complejión⁵³³ porque a cada naturaleza le corresponde un sonido dependiendo de la complejión, el momento y el lugar⁵³⁴.

Y es que esas correspondencias son constitutivas del ser humano. Según la génesis mítica de Adán y Eva, éstos se habrían originado en el ecuador, donde día y noche son iguales, donde el clima es templado y donde siempre hay materia receptiva a la forma; todo ello antes de considerar la generación efectiva de los seres humanos que conocemos hoy⁵³⁵.

Es decir, ya en la consideración arquetípica del ser humano su propio cuerpo presentaría unas características prototípicas donde se da una correspondencia entre la perfección y armonía del cuerpo y la del mundo, incluyendo aquella pasividad, aquí llamada, quizá con mayor propiedad, receptividad, con la que empezamos caracterizando, entre otros rasgos, el aspecto corporal del ser humano.

d) *Camino y meta del cuerpo*

Nos dicen las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* que el cuerpo es una extensión material que aparece, crece, se desarrolla y se corrompe⁵³⁶. Es una mera constatación que no hace hincapié en los detalles que cabría encontrar en cada etapa. Si comparamos estas características con las que se exponen en otros lugares encontramos que se le está dando más importancia a la brevedad del camino que recorre el cuerpo que a las vistas que se vislumbren a lo largo del mismo. Así leemos que el cuerpo es efímero, con un origen, una composición y un final, hasta que Dios vuelva a crearlo igual que lo creó la primera vez⁵³⁷.

El cuerpo, pues, tiene un comienzo, vive unas circunstancias materiales y llega a un final. Y en toda su limitación y en su posible subsistencia más allá de su final es pasivo y receptivo a ser originado y recreado por Aquello que lo saca del no ser al ser.

El origen del cuerpo no es sólo metafísico sino plenamente material. Se forma en la matriz por diferenciación a partir de la sangre menstrual y del semen. Una parte se convierte en huesos, otra en carne, otra en grasa, otra en vasos sanguíneos, otra en miembros mecánicos, otra en miembros de diversas partes, otra en corazón, hígado, pulmones, estómago, bazo, cerebro e intestinos, y otra en piel, pelo y uñas⁵³⁸. Pero este aspecto material del origen del cuerpo no debe hacernos olvidar que la materia podrá ser pasiva pero no inerte en un sentido mecánico sino que en su naturaleza está el responder a otras realidades. De hecho, el cuerpo perece en caso de desequilibrio entre sus naturalezas, en caso de corrupción de su temperamento constitutivo, en caso de “avería mecánica”, pero también si los astros así lo decretan o si el Alma Universal hace emanar ciertos movimientos anímicos que conlleven la muerte del cuerpo; y en ambos casos lo mejor que puede hacerse es ejercitar la firmeza y la paciencia sin declararse en rebeldía hasta que sea lo que tenga que ser⁵³⁹.

El cuerpo tiene su dinámica interna pero, básicamente, responde a la dinámica del polo activo de la existencia. Por sí solo no tiene sentido, es una cosa muerta; y en la medida en que está vivo decimos que lo habita el alma. Mientras que si el alma lo abandona deja de haber cuerpo, ya que cambia, se corrompe, se aniquila y vuelve a la tierra⁵⁴⁰.

Este carácter pasivo y responsivo no es óbice para poder reconocerle al cuerpo una función fundamental: el cuerpo reúne en sí los humores de los cuatro elementos y reúne los nueve temperamentos del modo más equilibrado para poder recibir la impresión de todas las naturalezas. Así puede dedicarse a las actividades más diversas y, en definitiva, parecerse a Dios como califa suyo en la Tierra, convertirse en un ángel y alcanzar la eternidad en el

Paraíso⁵⁴¹. Si nos fijamos bien, el sujeto de todo esto es el cuerpo; un cuerpo vivo que se encuentra llamado a ser en su mundo lo que Dios es en el conjunto del universo. El cuerpo es el sujeto del itinerario escatológico esbozado, y este hecho coloca dicho itinerario en el mundo empírico de los cuerpos vivos.

Lo que podemos entender de estas afirmaciones es que estos aspectos pacientes, objetivos e instrumentales del hombre materialmente considerado y a los que damos el nombre de conjunto de “cuerpo” son la base necesaria para que el hombre en su conjunto pueda alcanzar su finalidad más elevada como una especie de Dios en la Tierra.

4.2.2.3. *El alma*

a) *Preliminares*

En un par de ocasiones las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* plantean las cuestiones que tendría que responder un estudio del alma⁵⁴²:

- 1) ¿Qué es el alma? ¿Es una cosa, o es un nombre vacío?
- 2) Si es una cosa, ¿es una substancia, o es un accidente de otra substancia?
- 3) ¿Cuáles son sus características?
- 4) ¿Cuántas especies de almas existen? ¿Cuántas almas hay en el cuerpo?
- 5) ¿Dónde estaba el alma antes de vincularse con el cuerpo?
- 6) ¿Cuál es su estado después de abandonar el cuerpo?
- 7) ¿A qué se debe su vinculación con el cuerpo?

A continuación veremos en qué medida las *Epístolas* responden a sus propios interrogantes.

b) *¿Qué es el alma?*

Leemos que caben tres posturas posibles para responder a la pregunta “¿qué es el alma?”:

- 1) Un cuerpo sutil, invisible e imperceptible.
- 2) Una substancia espiritual, racional e imperceptible, que sobrevive a la muerte.
- 3) Un accidente del cuerpo, sin existencia independiente de éste⁵⁴³.

Pero la cuestión, lógicamente previa, de la existencia del alma nos ayuda a comprender de qué se trata en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Se nos dice que, si no hubiera alma, una mayor perfección corporal conllevaría una mayor cualidad humana. Ahora bien, no es éste el caso en el hombre ni en los animales. *Ergo* existe algo que podemos llamar “alma”⁵⁴⁴.

Lo que entendemos hasta ahora es que el alma es algo constitutivo de lo humano, que está en el cuerpo, pero que no es el cuerpo. De hecho, leemos que el alma no es un cuerpo, como tampoco son cuerpos, ni tampoco accidentes de cuerpos, la luz, los ángeles, los diablos, los genios, los espíritus ni el Intelecto Agente⁵⁴⁵. La misma aseveración de no ser cuerpo ni accidente, referida esta vez específicamente al alma, se argumenta como sigue:

- 1) Los cuerpos no mueven, son movidos (o no son movidos). Ahora bien, las almas se caracterizan por su capacidad motriz. Luego las almas, sean lo que sean, no son cuerpos.
- 2) Los accidentes no pueden ser soporte de otro accidente. Ahora bien, las almas se caracterizan por el movimiento, y el movimiento es un accidente. Luego las almas no son accidentes.
- 3) Además, los accidentes, siendo de un rango ontológico (un grado de realidad óptica) inferior a los cuerpos, no pueden moverlos, ya que el motor de algo ha de ser de un rango superior al de éste. Por lo tanto el alma, aquello que mueve al cuerpo, ha de ser de un rango diferente, superior al de éste⁵⁴⁶.

Por lo tanto, ante el planteamiento tripartito sobre el alma arriba indicado, se nos responde que existe un alma que no es un cuerpo ni accidente de un cuerpo. Sólo nos queda

la opción de que sea una substancia distinta del cuerpo y al margen de éste.

“De modo que el alma es, pues, una substancia.”⁵⁴⁷

Y más precisamente son las almas substancias espirituales⁵⁴⁸.

Pero habremos de abstenernos de entender estos términos en un sentido demasiado estricto, ya que también leemos:

“El alma [...] es el núcleo de la substancia del ser humano.”⁵⁴⁹

Así que cuando hablan de substancia no nos parece que las *Epístolas* estén hablando de principios ontológicos sino de principios inteligibles. En varias ocasiones las *Epístolas* hacen gala de que su exposición teórica es el *kalâm* del sufismo. Pero este *kalâm* no usa una terminología filosófica estricta, sino que pone esa terminología al servicio de unas intuiciones que aparecen ilustradas sin un grado excesivo de precisión. Si hay una substancia humana, una substancia corporal y una substancia anímica, lo único evidente es que la primera no excluye a las otras dos, sean cuales sean las relaciones entre estas dos últimas. Y lo que logramos entender, como apuntábamos más arriba, es que el ser humano puede ser entendido como una unidad indivisa, pero también pueden proyectarse sobre este hombre empírico distintos grados de análisis, como ahora el cuerpo o el alma, cuyos sentidos intentamos dilucidar.

De momento lo que hemos logrado entender es que el alma no es parte de aquel aspecto receptivo y paciente del ser humano que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* llaman cuerpo, sino que éstas dan el nombre de alma a aquello que en el hombre representa su dinamismo y su aspecto motor.

Seguimos leyendo que el nombre de alma se aplica al principio responsable de ciertas características que presenta el ser vivo: la sensibilidad, la movilidad, la voz, la actividad (incluyendo la que no es sensorial ni corporal)⁵⁵⁰. Efectivamente, esta enumeración abarca distintos aspectos del polo activo del ser humano. El alma es aquello que está presente cuando estamos vivos y que está ausente de todo aquello que identificamos como muerto⁵⁵¹. Es el nombre que abarca todo lo que llamamos espíritu, vida, conocimiento y actividad, y es el verdadero sujeto de las acciones atribuibles al cuerpo y de las que no precisan de medios corporales, según la experiencia ordinaria, como puede ser el fenómeno de los sueños⁵⁵².

Pero las almas, al igual que lo que las *Epístolas* llaman ángeles, no poseen una entidad sensible corporal, visible y localizable por los sentidos, sino que tienen las características que la experiencia ordinaria atribuye a la luz. Cuando profetas y enviados “ven” y “oyen” a las almas y a los ángeles se trata de una intuición suprasensible debida a la pureza sutil de sus propias almas⁵⁵³. Ese principio activo que llamamos alma puede, en dicha categoría de seres humanos, trascender las capacidades ordinarias del hombre y tener un acceso directo, no sensible, al mundo anímico sin intermediación del mundo corporal.

No creamos, sin embargo, que quepa esbozar un cosmos formado por un mundo anímico paralelo al mundo corporal como marco de una antropología cerrada y plenamente definida. Leemos también que hay un ámbito del alma, que comprende el oído, la vista, el olfato, el gusto, el tacto, la sensibilidad en general, el comer, el beber, el dormir, el sentarse, el reír, el llorar, el alegrarse y el entristecerse; junto al cual hay un ámbito del espíritu, que comprende el razonar, el entender, el saber, el aprender, el avergonzarse, la templanza, el prevenirse, el avanzar, el detenerse, el atacar, el impedir y el ser generoso⁵⁵⁴. Es decir, hay un ámbito vital por un lado y un ámbito moral e intelectual por otro lado. Lo vital queda vinculado al alma y lo moral e intelectual queda vinculado al espíritu. Mencionamos este pasaje para evitar la sensación de que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* establezcan una dicotomía fácil entre cuerpo y alma. Éstos son dos términos explicativos que no presuponen la existencia de dos entidades cuya conjunción y coincidencia conformen al ser humano, sino que constantemente encontramos pasajes que nos evitan la caída en ese fácil dualismo antropológico.

Y tan pronto como se nos ha distinguido entre alma y espíritu se nos asegura que el alma tiene las características del espíritu: es una substancia espiritual, celestial, luminosa, viva por sí misma, sabia en potencia, activa por naturaleza, capaz de aprender, activa en los cuerpos, que usa los cuerpos, que lleva a los cuerpos animales y vegetales a su perfección durante un tiempo determinado, que se separa luego de ellos, que vuelve a continuación a su origen, y que esto lo hace con un balance de ganancia o de pérdida⁵⁵⁵.

El alma es una substancia espiritual, es decir, un principio inteligible; celestial, es decir, representa aquello que, diferente del mero cuerpo terrenal, le proporciona una dimensión más elevada que lo libera de su carácter inerte; luminosa, es decir, portadora de todas las características de la luz, como la sutilidad y la actividad en cualquier modo que tengan de manifestarse; viva por sí misma, pues es aquello que decimos que está presente cuando hay vida; sabia en potencia, porque el conocimiento es una dimensión inseparable de la vida en su sentido pleno (la luz arriba mencionada establece, en el ámbito de la consciencia, un espacio que sólo puede ser ocupado por el conocimiento); activa por naturaleza, pues por definición también se aplica el nombre de alma a lo que mueve al cuerpo; capaz de aprender, siendo el aprendizaje el equivalente del movimiento en el campo del conocimiento, el paso del saber en potencia al saber en acto; activa en los cuerpos, como hemos visto arriba; que usa los cuerpos, es decir, que es el nombre del principio agente junto al cual el cuerpo tiene un carácter instrumental; que lleva a los cuerpos animales y vegetales a su perfección durante un tiempo determinado, es decir, que sin el alma estamos ante cadáveres, y que la vida es algo efímero en los cuerpos; que se separa luego de ellos, es decir, que el vínculo entre alma y cuerpo tiene un fin necesariamente; y que vuelve a continuación a su origen, con una ganancia o una pérdida, es decir, que sea lo que sea el alma, sólo puede volver allá de donde vino, pero que el vínculo con el cuerpo no es un tránsito vano, sino que en ese tránsito del alma por el cuerpo está en juego algo con lo que el alma puede enriquecerse o empobrecerse, y que intentaremos averiguar lo que es.

En otro momento⁵⁵⁶ se nos vuelve a decir que el alma es una substancia celestial, espiritual, luminosa y móvil, pero se le añaden unas notas no mencionadas en la lista anterior. Está dotada del habla, carece de pesadez, es indivisible, incorruptible, permanente, cognoscente y capaz de captar las formas y las verdaderas esencias de las cosas.

Por un lado tenemos aquellas cualidades humanas que son atribuibles a su principio activo: el habla, el conocimiento y la mera sensibilidad. Y por otro lado se nos dice que ese principio activo no forma parte del mundo sensible (carece de peso) y por lo tanto no consta de partes, con lo que no puede degradarse ni desaparecer, a diferencia de lo que les ocurre a los cuerpos, cuyas características son las opuestas a las del alma. En la medida en que los atributos del alma son opuestos a los del cuerpo la relación del alma con el Creador es más estrecha⁵⁵⁷. Y es que, hipostáticamente hablando, el alma está más cerca del Primer Principio que la materia.

Muchísimos son los pasajes que insisten en el carácter vivo y vivificante del alma⁵⁵⁸. Esta vitalidad ennoblece al alma por encima del cuerpo⁵⁵⁹, al cual sobrevive feliz o infeliz⁵⁶⁰, dado que es un elemento de la existencia destinado a experimentar el placer o el dolor⁵⁶¹. Pero, como siempre, nada tenemos que entenderlo con demasiado apego a la literalidad de las formulaciones. El alma es tan pronto “una de las formas del Intelecto Agente”⁵⁶², como vuelve a ser una hipóstasis desbordada como un efluviio del Intelecto, el autoconocimiento de la cual consiste en conformar sus acciones a las de éste, imitándolo⁵⁶³.

Por lo tanto nos parece secundario que el alma reciba tales o cuales atributos y que posea unas características determinadas que en otros pasajes puedan ser contradichas. Lo que parece esencial es que el término “alma” se está refiriendo a todo lo que en el hombre es actividad, vida, luz, conocimiento. Es el polo celestial que complementa al polo terrenal del cuerpo para conformar al ser humano real.

Cuando leemos que el alma no necesita nada material para llegar a existir ni para seguir existiendo, sino que esas cosas sólo le sirven para cuidar del cuerpo, mutable y corrompible⁵⁶⁴, lo que encontramos es una nueva llamada de atención a esa doble dimensión del hombre tal y como lo vemos en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, donde no se limita a ser una masa mostrenca, una máquina semejante a los animales como los concibiera Descartes, sino el instrumento de un principio activo sin el cual no existe el hombre tal y como lo conocemos.

Ese principio activo, esa alma, es amor de la existencia y rechazo de la aniquilación⁵⁶⁵. De esta sed y de este odio proceden los deseos innatos de las almas, origen de sus caracteres, y éstos a su vez de sus acciones y saberes. Y ya que todos los seres creados proceden de Dios, aquella sed de permanencia no es más que un reflejo de la permanencia de Dios como causa de los seres⁵⁶⁶.

Este parecido y, en definitiva, cercanía del alma a Dios se manifiesta también de otras maneras. Así, por ejemplo, dado que algunas acciones del alma en el cuerpo requieren tiempo y otras acciones no lo requieren, entienden las *Epístolas* que la substancia del alma está por encima del tiempo⁵⁶⁷; y así, también por ejemplo, el único parentesco perdurable, ya que está por encima del tiempo, es el espiritual⁵⁶⁸.

Resumiendo, tenemos que el ser humano, a pesar de ser una unidad indivisa, es comprensible en un doble aspecto activo y pasivo, donde lo activo corresponde a lo que se llama alma, mero nombre de todo lo que es dinámico y dinamizador. No es un cuerpo, es decir, no es un objeto paciente, ni es un accidente del cuerpo así entendido, sino algo polarmente diferente de un cuerpo. Es aquello que distingue la vida, con su presencia, de la muerte, con su ausencia; y se manifiesta en la movilidad, la sensibilidad, el conocimiento, el habla y, en general, toda actividad, ya sea manifestada en el cuerpo o en el alma misma. En definitiva, el alma es el verdadero sujeto de toda actividad, cualquiera que sea el *locus* de su manifestación. Para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, toda acción es una “psicofanía”.

Aunque las personas cuyas almas son especialmente puras y sutiles pueden acceder de un modo directo, no sensible, al ámbito de las almas, no se trata de un mundo paralelo. De hecho, la cosmología de las *Epístolas* parece ser tan imprecisa como su antropología en sus detalles topográficos, presumiblemente por la importancia meramente secundaria de este aspecto. Tan pronto se habla del mundo del alma como ámbito de la vitalidad y distinto del mundo del espíritu como ámbito de lo moral y lo intelectual, como se nos presenta el alma caracterizada en términos espirituales indistintos. Nosotros nos limitamos a destacar aquellos enfoques de la cuestión que, lejos de ser ocasionales, se van entretrejiendo con el conjunto de asuntos que son tratados a lo largo de la *Epístolas*. Y, en el caso de la constitución del ser humano, tal enfoque recurrente es la polarización del hombre en cuerpo y alma.

Pero el vínculo del cuerpo y el alma no es un mero suceso ni una simple característica de la realidad, sino que el alma se juega algo, en esa unión, que está por encima del tiempo. Siendo algo no sensible, sin partes, incorruptible y permanente (ya que, como se ha dicho, no es un cuerpo), y en la medida en que refleja a Dios como causa permanente de los seres, son propios del alma el amor a la existencia y el odio a la aniquilación, de donde prodecerán unos deseos innatos que conformarán unos caracteres que, a su vez, llevarán a la ejecución de unas acciones y a la adquisición de unos conocimientos determinados.

c) *El Alma Universal y las almas particulares*

Efectivamente, leemos, cada alma en particular es una substancia eterna e incorruptible que no se ve afectada por los defectos que afectan al cuerpo ya que es una forma despojada de materia y, en definitiva, un mandato divino⁵⁶⁹. Es decir, es algo que anima al cuerpo sin ser un cuerpo ni poseer sus características, y que procede de la causa

permanente de los seres.

Y es que cada alma individual es una de las potencias del Alma Universal⁵⁷⁰, y como tal ni es una entidad independiente ni está separada de aquélla⁵⁷¹. Esas potencias del Alma Universal tienen su sede en los cuerpos particulares sublunares, es decir, en el mundo de la generación y la corrupción⁵⁷², y ese vínculo se forma al generarse cada ser particular⁵⁷³. El alma particular es, pues, una potencia del Alma Universal que es propia de un ser individual determinado y manifiesta sus acciones a través de dicho ser⁵⁷⁴.

Desde otro punto de vista, el Alma Universal se desborda en las almas particulares de un modo ajeno al transcurso del tiempo, si bien las almas sólo pueden recibir ese desbordamiento, que las constituye, a lo largo del tiempo debido al hecho de estar sumergidas en la materia⁵⁷⁵. Parte de ese desbordamiento es una de las potencias del Alma Universal, la naturaleza de la generación y la corrupción, que recorre todos los cuerpos sublunares; dicha potencia es una sola alma con muchas potencias vinculadas a los animales, las plantas, los minerales y los elementos que hay bajo la esfera de la Luna hasta el centro de la Tierra, y cada una de dichas potencias es un alma particular de un ser individual, mediante el cual manifiesta sus acciones⁵⁷⁶.

Vemos, pues, que la palabra “alma” no se refiere en las *Epístolas* a un ser particular sino a una potencia, a una facultad. Estos términos podrían hacernos pensar hoy día que el alma es un nombre para una función del cuerpo, y que el Alma Universal sería el nombre de una función de la materia o, con otros términos, del cuerpo del mundo. Eso sería un error de perspectiva y un anacronismo. Como venimos repitiendo, cuerpo y alma son dos polos explicativos de dos aspectos claves del ser humano (y, en general, de todos los seres sujetos a ser conocidos empíricamente): su receptividad (el cuerpo) y su actividad (el alma). Y esta polaridad de los seres particulares se repite en otros niveles de análisis y de reflexión sobre el conjunto de los mundos, tanto el sensible como el inteligible.

Cuando hablamos del mundo empírico, de la experiencia, estamos tomando como referencia el mundo sensible. Pero tan pronto como proyectamos esquemas explicativos de esa realidad sensible nos encontramos en el ámbito del mundo inteligible. Y, en ese sentido, hablar de almas y sus facultades es hablar de entes inteligibles. En este contexto, hablar del Alma Universal es hablar del polo activo del conjunto de la existencia sensible, y cualquier determinación y, en último término, cualquier individuación del Alma Universal no puede sino participar de ésta; es decir, cualquier acción que manifieste un alma particular en un cuerpo particular no tiene existencia sino como particularización de ese polo activo del mundo que es el Alma Universal.

Ni el Alma Universal ni el alma particular son entes sensibles. Y como entes inteligibles son meros principios que hacen inteligibles los aspectos activos del mundo y de los seres particulares. Cualquier relación entre ambas será una formulación del carácter a la vez universal y particular del principio activo que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* denominan “alma”.

d) Las potencias del alma

Después de ver qué es el alma y delimitarla, en su entidad particular, por contraste con el Alma Universal, no es completo su conocimiento, ni siquiera en conexión con el limitado enfoque que ahora nos estamos proponiendo de entender el carácter compuesto del ser humano en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, no es completo el conocimiento del alma, decíamos, sin abordar ciertos aspectos de su constitución como son sus potencias, sus pasiones, sus acciones, sus etapas y su destino. Entremos, pues, en el ámbito del primero de estos aspectos; a saber, las potencias del alma.

Este apartado podríamos haberlo titulado “tipos de almas” pues, en las *Epístolas*, las distintas almas particulares no son más que potencias del Alma Universal, y las potencias de

esas almas particulares reciben, a veces, el nombre de “almas”. Los nombres de “alma” (*nafs*) y “potencia” (*quwwa*) resultan, entonces, en nuestro texto rigurosamente sinónimos. Sabido esto, veamos qué encontramos en las *Epístolas* sobre las potencias del alma, es decir, sobre los distintos tipos de almas, y cómo nos ayuda esto a entender con mayor precisión qué sea el alma en la obra que estamos estudiando.

Por un lado, las almas particulares se diferencian entre sí por su diferente capacidad de participar en los conocimientos y los caracteres que “reciben” del Alma Universal; y cuanto mayor es su capacidad tanto mayor es su nobleza, como es el caso de las almas de los profetas⁵⁷⁷. Vemos, pues, que entre las almas o, lo que es lo mismo, entre sus potencias hay una jerarquía cuya cúspide tiende hacia la plenitud de la participación en el Alma Universal. Se trata de un ámbito caracterizado por la multiplicidad, cuya diversidad y gradación indican que sus cualidades proceden de algo que les es superior: el Intelecto⁵⁷⁸. Ese conjunto de potencias del Alma Universal que son las almas particulares hacen referencia a un principio unificador inmediatamente superior, un principio ordenador, que es el Intelecto. De hecho, el alma posee una potencia cercana a la Naturaleza y una potencia cercana al Intelecto, las cuales se reparten las acciones, los seres, las cualidades, los lugares, etc.; y todos éstos se caracterizan por una mayor o menor nobleza y perfección en la medida en que tracen su genealogía, respectivamente, hasta la potencia del alma más cercana al Intelecto o bien a la Naturaleza⁵⁷⁹. Así, pues, el Intelecto es el principio que dota de sentido al mundo de las almas, pero éste también goza de una identidad propia respecto de aquél, como se manifiesta, por ejemplo, en sus contactos con el mundo natural. Dentro del carácter jerárquico del conjunto de la realidad en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, el variado mundo de las almas se incardina entre dos mundos cuyas fronteras limitan y definen su alcance: un mundo superior, el del Intelecto, que lo dota de orden; y un mundo inferior, el de la Naturaleza, al cual anima y dota de vida y movimiento.

Desde otro punto de vista, ya no de la participación en el Alma Universal, sino de la aparentemente mera diferenciación moral entre las almas, éstas pueden ser buenas por sí mismas, y entonces reciben el nombre de ángeles (*malâ'ika*); o pueden ser malas por sí mismas, y entonces reciben el nombre de diablos (*shayâṭīn*)⁵⁸⁰. Es decir, hay almas, o potencias del alma, caracterizadas por la docilidad, y las hay caracterizadas por la rebeldía. Pero no todo en el alma viene dado de antemano, ni siquiera entre estos dos polos. El carácter angelical o demoníaco de las almas tiene un componente adquirido, y al ser humano le es dado elegir entre uno u otro, para lo cual ha de distinguirlos⁵⁸¹. No obstante, y a pesar de los términos empleados, no estamos ante una mera clasificación moral sino ante una jerarquización ontológica. A propósito, por ejemplo, del carácter demoníaco, se nos dice por un lado que sus tres características, a saber, la arrogancia, la codicia y la envidia, son por una parte el origen de todos los males cuando nos referimos, respectivamente, a *Iblīs* (el Diablo), a Adán y a Caín. Pero, por otra parte, la arrogancia tiene sentido en los dirigentes, la codicia lo tiene para cubrir las necesidades y la envidia para estimular la competencia en la consecución de los dones divinos⁵⁸². Lo demoníaco, pues, en este sentido no es una categoría moral a menos que se prescinda de su presencia en otros ámbitos que son incluso necesarios.

También bordea el terreno de la mera moralidad, aunque con un claro componente cognitivo, otra clasificación de los tipos de almas como sigue: las hay sabias y virtuosas a un tiempo, como las de los ángeles, los creyentes virtuosos y los sabios, ya sean genios o humanos; también las hay que son a la vez sabias y malvadas, como las de los demonios rebeldes, los genios hechiceros y los humanos presuntuosos y mentirosos; en tercer lugar hay almas que reúnen ignorancia y malicia, como las de las bestias salvajes y las personas ignorantes y malvadas; y, por último, una cuarta categoría es la de las almas ignorantes pero carentes de malicia, como las de algunos animales pacíficos⁵⁸³. Es ésta una caracterización psicológica de los diversos tipos de almas al margen del escalafón ontológico que iguala

perfección, conocimiento y bondad en la cima de la pirámide del alma. Pero ya empezamos a acostumbrarnos a que las *Epístolas* no nos proporcionen un cuerpo doctrinal homogéneo sino un conjunto de elementos que apuntan hacia una concepción determinada del mundo y del hombre, y es ésta última la que estamos intentando desentrañar aquí. De la clasificación psicológica arriba mencionada nos quedaremos, pues, dentro del marco interpretativo que se nos va conformando, con que el elemento cognitivo y el moral están necesariamente presentes en las almas y que, además, la ignorancia es incompatible con la virtud positiva, aunque el conocimiento tampoco es ninguna garantía de virtud.

Un tratamiento más extenso recibe una división tripartita de lo que las *Epístolas* llaman el alma única de cada persona, que recibe distintos nombres correspondientes a las acciones que aquélla produce en el cuerpo. Se trata del alma vegetativa apetitiva (*nabâtiyya shahwâniyya*), del alma animal irascible (*ḥayawâniyya gadabiyya*) y del alma racional (*nâṭiqa*)⁵⁸⁴. La primera ansía comer, beber y copular; la segunda ansía dominar; y la tercera ansía saberes y virtudes. Y no hay persona que no participe de las tres a la vez en mayor o menor medida⁵⁸⁵. Lo que hemos de entender es que estos nombres no se refieren a entidades sino a acciones, ya que el alma es una sola y los diversos nombres se le aplican según la actividad que lleva a cabo⁵⁸⁶. De hecho, cada miembro del cuerpo posee, o tiene asociada, una potencia propia, una capacidad, que se llama su alma⁵⁸⁷. Y las tres potencias que acabamos de ver tienen una sede (*maskan*) determinada, circulan por unos canales (*mayârî*) determinados y se refieren a unas acciones concretas, sin las cuales no estaríamos hablando de almas, a saber: el alma vegetativa reside en el hígado, circula por las venas y su actividad se manifiesta en forma de alimentación y crecimiento; el alma animal reside en el corazón, circula por las arterias y su actividad se manifiesta en forma de sensibilidad y movimiento; y el alma racional reside en el cerebro, circula por los nervios y su actividad se manifiesta en forma de pensamiento⁵⁸⁸. Vemos, pues, que no estamos con el alma ante una entidad diferente del hombre tal y como nos viene dado en la experiencia sino ante una consideración de sus aspectos activos, los cuales son susceptibles de responder a distintos criterios y grados de análisis.

Incluso limitándonos a esta consideración tripartita vemos cómo se entrelaza con otras consideraciones anteriores. Habíamos mencionado entre las cuestiones definitorias del ser humano que el corazón del hombre era la sede de las consideraciones morales. Ahora leemos más concretamente, y con referencia al alma, que el alma racional es un ángel mientras que el alma concupiscible (o apetitiva) y la irascible son diablos⁵⁸⁹. Seguimos teniendo localizadas, pues, todas las referencias relevantes para la vida humana dentro de sus aspectos constitutivos. Ángeles y diablos nos aparecen hasta ahora como denominaciones más o menos míticas de aspectos del ser humano tal y como nos lo revela un análisis determinado de su constitución. Y, al igual que no hace falta buscar ángeles ni demonios fuera del ser humano mismo, en su momento veremos que tampoco será necesario buscar un *imâm* diferente del intelecto que en cada persona participa del Intelecto Universal.

Pero por ahora nos limitamos a ver que el alma tripartita que venimos observando puede ser objeto de un análisis más fino, concretamente pentádico, con una enumeración más detallada del carácter y la capacidad de cada alma⁵⁹⁰. En este análisis sigue habiendo un alma vegetativa concupiscible, caracterizada por el deseo de alimento, por su capacidad de atraer, atrapar, digerir, empujar, crecer y dar forma, por distinguir las seis direcciones espaciales y expandirse. También se nos ofrece un alma animal irascible, caracterizada por el deseo de unión carnal, de venganza y de mando, por su capacidad de moverse en las seis direcciones espaciales, por la sensibilidad (correspondiente a los distintos órganos de los sentidos), la memoria y la imaginación, y por buscar lo beneficioso y rehuir lo dañino. Es a partir de aquí cuando encontramos un nivel de análisis más fino que el expuesto anteriormente. Se distingue por un lado el alma humana racional sedienta de saberes, según se dice en un

primer momento, o, en una segunda caracterización, al mando del maravilloso cuerpo humano, con su postura erguida, sus órganos de los sentidos, sus manos con sus diversas capacidades manipulativas, su lengua expresiva y sus lenguajes y, en la cima, su intelecto. Ahora bien, cuando se habla a continuación del alma intelectual sapiencial nos encontramos que su somera caracterización como sed de conocimientos coincide con la primera que se hace del alma racional; pero dado que ésta recibe a continuación un tratamiento diferenciado más extenso, como acabamos de ver, aquella sed de saberes no pertenece estrictamente al alma racional sino al alma sapiencial. En cualquier caso la distinción no parece netamente elaborada y cabría una reinterpretación, aunque enfrentada a la letra de las *Epístolas*, que viera al alma racional abarcando al alma sapiencial y a un quinto tipo de alma, que es el alma “nâmûsî” angelical espiritual, cuyo rasgo definitorio es el deseo de acercarse a Dios. En cualquier caso, y según se nos dice inmediatamente a continuación, todas las almas están sedientas de perfección y de permanencia y rechazan la imperfección y la aniquilación. Éste es un eje definitorio de lo que las *Epístolas* denominan alma y que resulta más relevante a la hora de caracterizar su esencia que la enumeración detallada de sus distintos niveles de análisis. Las distintas potencias del alma, los distintos tipos de alma, son nombres de las distintas actividades que nos es dado conocer, pero todas las acciones consisten en un movimiento dirigido desde la nada al ser, de la imperfección a la perfección, según veremos en su momento.

Esto no es óbice para que se dé una jerarquización entre las acciones o, lo que es lo mismo, entre las almas o sus potencias. Leemos que el alma humana, con sus muchas potencias, cada una con sede en un miembro y autora de una acción, posee cinco potencias que destacan por la nobleza de sus acciones. La potencia cogitante (*mufakkira*), con sede en la parte central del cerebro, análoga al rey de un país; la potencia imaginativa (*mutajayyila*), con sede en la parte delantera del cerebro, análoga al jefe del ejército; la potencia retentiva (*hâfîza*), con sede en la parte trasera del cerebro, análoga al tesorero del reino; la potencia racional o locuente (*nâtiqa*), con sede en la lengua, análoga al chambelán y al intérprete del rey; y la potencia fabril (*şâni'a*), con sede en las manos, análoga a los ministros y otros auxiliares⁵⁹¹. Pero incluso esta enumeración de lo que las *Epístolas* están llamando las acciones más nobles y elevadas del ser humano se limita a hablarnos de los rasgos distintivos del hombre sin conectarlos con el conjunto de lo que pueda ser el alma humana.

Si tuviéramos que limitarnos a una sola caracterización del alma humana quizás nos quedaríamos con una enumeración que, sin ser exhaustiva, al menos nos permite intuir la diversidad de aspectos que recubre el término “humano”, que no se limita a lo distintivo sino que incluye aquellos aspectos que hacen del hombre un ser constitutivamente relacionado con otros seres desde el momento en que comparte características con unos u otros de los seres de su mundo. Así, por un lado leemos que las potencias del alma humana son, desde un punto de vista, tres: concupiscible, irascible y racional. Desde otro punto de vista, el alma humana posee cuatro potencias simples: calor, frío, humedad y sequedad; aunque inmediatamente se atribuyen al nivel vegetativo del alma humana. En ese mismo nivel deberíamos situar las potencias que más arriba veíamos atribuidas al alma vegetativa concupiscible con su capacidad de atraer, atrapar, digerir, empujar, crecer y dar forma. Por otro lado los cinco sentidos, que llevan las formas incorpóreas de las cosas sensibles hasta la imaginación, que está en la parte delantera del cerebro, también son concebidos como potencias del alma. Y por último tenemos la imaginación, la reflexión y la memoria como término de las potencias del alma humana desde otro punto de vista adicional⁵⁹². Lo hemos dicho: no es una enumeración exhaustiva, pero a nosotros nos está sirviendo para darnos cuenta de que cualquier caracterización de las potencias del alma humana nos lleva a descubrir que el hombre, también en sus aspectos activos, es decir, en lo anímico, forma parte de un mundo multiforme con el cual comparte características diversas dependientes del

enfoque y punto de vista con el que se lo estudie.

Recapitulemos lo dicho sobre las potencias del alma. Hemos visto que tanto da, en el caso de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, hablar de potencias del alma como de tipos de almas, dado que alma, propiamente hablando, sólo hay una: el Alma Universal; y las almas particulares no son sino potencias del Alma Universal. El alma es una sola y a cada una de sus acciones le damos el nombre de alma o de potencia del alma. Vista así, el alma, que podría parecer ser el mero nombre de una acción, en todo caso es el término con el que las *Epístolas* se refieren al aspecto activo de la realidad empírica.

El mundo del alma es un ámbito jerarquizado, en el cual el rango de cada alma particular o, lo que es lo mismo, de cada potencia de un alma dada, corresponde directamente a su grado de participación del Alma Universal. Pero el Alma Universal ocupa un puesto jerárquico, en el conjunto de la realidad, subordinado al Intelecto y al frente de la Naturaleza; y en armonía con esta incardinación las potencias superiores del alma son las más cercanas al Intelecto mientras que las inferiores son las más cercanas a la Naturaleza. Ahora bien, el alma disfruta de un ámbito propio, el de la actividad, y no se limita al mero carácter mediador entre Intelecto y Naturaleza, con sus respectivos ámbitos de lo inteligible y lo material.

Esta jerarquía ontológica tiene un reflejo moral: a un rango ontológico más elevado y, por lo tanto, más cercano al Intelecto le corresponde una mayor altura moral del alma o de la potencia del alma en consideración. Sin embargo no hay una condena de determinados niveles de moralidad, aunque sí se afirma que conocer esa variedad le permite al ser humano escoger y decidirse por los rangos más elevados. En cualquier caso, cada nivel tiene su sentido, como veíamos con la arrogancia, la codicia y la envidia.

Conocimiento y virtud están relacionados entre sí dentro del alma de modo tal que el conocimiento es una condición necesaria, pero no suficiente, para la manifestación positiva de la virtud del alma.

De las distintas clasificaciones de las potencias del alma particular la más constantemente utilizada en las *Epístolas* es la que distingue entre alma (o potencia) vegetativa, animal y racional. Otros análisis pueden obviarse en gran medida dado que se trata de distinciones más o menos finas a partir de este esquema básico, o bien de clasificaciones a partir de otros criterios empleados sólo de manera ocasional.

Lo que queda claro en cualquiera de los análisis y clasificaciones es que hablar de potencias del alma es referirse a un mundo de relaciones. No existen almas a modo de mónadas que existan para sí mismas y que actúen de una manera solipsista. Todos los seres, y en particular el ser humano, que es el que a nosotros nos interesa en este estudio, forman parte de una red donde lo anímico constituye su aspecto activo. Y cada potencia de cada alma particular debe su misma existencia a su participación en esa red interrelacional que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* denominan, como no podría ser de otra manera en su época y en su entorno, el Alma Universal.

e) *Las pasiones del alma*

Hemos visto que la sensibilidad puede considerarse una potencia del alma. Para ello debemos distinguir claramente el carácter receptivo del cuerpo respecto del alma por un lado, frente a la capacidad del alma, dentro de la relacionalidad que la conforma, de responder activamente a cuanto cae en el ámbito de su sensibilidad.

Leemos que la vida de las almas consiste en los conocimientos y las ciencias⁵⁹³; es decir, en lo inteligible. Pero también leemos, con mayor lujo de detalles, que las almas disfrutaban de sentir, entender y hacer ciertas cosas en ciertos momentos de acuerdo con sus naturalezas⁵⁹⁴. Nos estamos encontrando con unas almas que no sólo realizan unas acciones de un modo más o menos mecánico sino que se implican en sus actividades de un modo vital

y acorde con su naturaleza.

El alma encuentra en sus actividades unos placeres y unos dolores. Éstos son los premios y castigos de la *sharī'a*, y que pueden ser de varios tipos:

- 1) apetitivos naturales (*shahwâniyya tabî'iyya*);
- 2) animales sensibles (*hayawâniyya hissiyya*);
- 3) humanos intelectuales (*insâniyya fikriyya*);
- 4) angelicales espirituales (*malakiyya rûhâniyya*).

Tanto los placeres como los dolores con los que reacciona el alma pueden responder a distintos ámbitos de la existencia, y esto dependerá de la naturaleza particular de cada alma.

Estos placeres y sus opuestos (los dolores) puede encontrarlos el alma por sí misma o mediante el cuerpo; en este último caso con los sentidos, directamente, o bien con el recuerdo⁵⁹⁵. En cuanto a los placeres que encuentra el alma por sí misma (y, recordemos, estamos hablando del alma vinculada con el cuerpo), éstos consisten en representarse la verdadera esencia de las cosas sensibles, en mantener opiniones correctas, unas buenas costumbres y una conducta moral, y en recordar sus buenas acciones; placeres todos compartidos por ángeles y humanos, al igual que sus opuestos, los sufrimientos, son compartidos por diablos y humanos⁵⁹⁶.

La jerarquía ontológica y moral que veíamos en el mundo de las almas no puede sino tener un reflejo también en el mundo de las pasiones, tanto de los placeres como del sufrimiento. Aquello que en el hombre es angélico es disfrute de los niveles más elevados del alma, y por ello más cercanos al Intelecto. Mientras que aquello que en el hombre es diabólico es sufrimiento de los niveles inferiores del alma, y por ello más cercanos a la Naturaleza.

Ahora bien, esta polarización no significa que el placer y el dolor se den sólo en los ámbitos del alma que ontológicamente están más cerca del Intelecto y de la Naturaleza respectivamente; sino que cada alma experimenta placer o dolor en la medida en que realice acciones acordes con su naturaleza. Sin embargo el alma humana, considerada en su unidad, no puede sino sufrir en caso de descender a niveles infrahumanos en lugar de actuar de acuerdo con la naturaleza angélica que posee en potencia.

Los aspectos activos del hombre, su alma, no salen por lo tanto indemnes de su vinculación con sus aspectos receptivos, su cuerpo; sino que en la medida en que realice acciones conformes con su naturaleza disfrutará de unos placeres y recompensas, que serán sufrimientos y castigos en caso contrario. Y esto situado no en un “más allá” sino en un “más acá”, en el mundo en el que el alma, es decir, el hombre, actúa.

f) *Las acciones del alma*

Quizás pueda parecer una redundancia hablar de acciones del alma si, como hemos visto, el alma se define precisamente como el ámbito de la actividad. Y de hecho no pretendemos abarcar aquí todo el espectro de acciones que se dan en el mundo y que por definición pertenecen al alma entendida en el sentido propio de las *Epístolas*.

Acabamos de ver cómo el alma no sale indemne de su vinculación con el cuerpo; es decir, que hay cierta “retroalimentación” en la actuación del alma. Pero el alma también se relaciona con otras almas. Y es esta relación “interanímica” la que aquí nos ocupa más especialmente. Dándose por supuesta la acción del alma en el cuerpo, sin la cual no habría alma que considerar, nos interesa de un modo aparte darnos cuenta de que ese elemento dinámico y dinamizador que es el alma tiene una actividad que podemos llamar interna, y que pasamos a estudiar en la medida de su relevancia para entender la composición del ser humano.

Leemos que el alma racional puede influir en el alma irascible y en el alma concupiscible con medios adecuados que las repriman y quiebren sus fuerzas, y más

concretamente contraponiendo bellas acciones contra las malas: contra la ira, la serenidad; contra la prisa, la demora; contra los deseos, la contención⁵⁹⁷. Y esto es así porque no se trata de entidades separadas e independientes sino, como hemos visto, de distintas acciones de la misma alma. Esa unidad de principio es la que nos explica esta actividad que nunca deja de ser interna al alma, pero que se manifiesta necesariamente en el mundo corporal, mundo de la multiplicidad por definición.

Ésta es una actuación directa del alma. Pero el alma también puede actuar a partir de medios materiales, y vemos por un lado el ejemplo de cómo todas las naciones humanas y muchos animales emplean la música ya que, de hecho, los sonidos son un medio con el que se puede excitar a la guerra, despertar odios ocultos, apaciguar los odios presentes y, en todo caso, cambiar el estado de ánimo⁵⁹⁸. Además del sonido, otros son los medios con los que el alma actúa e influye en otras almas. Lo que se llama magia no es sino la actuación del alma en otras almas mediante palabras y acciones determinadas⁵⁹⁹. Y es que del alma sale una fuerza que influye en el alma de lo observado, como en el caso del mal de ojo⁶⁰⁰. Esta influencia puede transmitirse por mera observación y también puede servirse de amuletos y sortilegios, cuya influencia en las almas depende de la interacción entre sus substancias y naturalezas⁶⁰¹. Más concretamente, sortilegios, conjuros y otras artes mágicas son sutiles influjos espirituales con los que el alma racional deja su impronta en el alma animal produciendo un movimiento, una molestia o cualquier otro tipo de acción⁶⁰².

Es decir, el aspecto dinámico del mundo, el alma, y en el caso concreto del ser humano, tiene una actividad que le es interna y de la cual sólo observamos la manifestación externa, si bien también puede ejercerse esa actividad intraanímica a través de una intermediación material. Ésta puede adoptar formas tan sencillas como los sonidos o la música, o formas tan elaboradas como la magia. Pero en cualquier caso, ya sea pasando por la materia como sin pasar por ella, es el alma (o la potencia del alma) que más se acerca al Intelecto la que ejerce su acción y su influencia sobre las almas (o las potencias del alma) que más se acercan a la Naturaleza, siguiendo así el orden general del universo.

g) Las etapas y el destino del alma

Por último, para completar la idea de lo que haya de entenderse por alma en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* vistas con la perspectiva que nos da un milenio adicional de historia intelectual, veamos algo de la diversidad de estados en los que puede encontrarse el alma durante su existencia. No vamos a adelantar aquí lo que tengamos que decir más adelante sobre la diversidad humana y el ideal de perfección, tanto en un sentido estático de descripción de estados como en un sentido dinámico de concatenación de etapas. Pero sí echaremos una mirada al alma y a su variabilidad centrándonos en las cuestiones del alma enferma, el alma muerta y el alma perfecta.

Hay cuatro cosas que no abandonan al alma con la muerte del cuerpo: el carácter adquirido, los conocimientos aprendidos, y las creencias y las obras adquiridas con el examen y la voluntad⁶⁰³. Es decir, estas cuatro cosas pertenecen al ámbito exclusivo del alma y no entran para nada en la consideración de ningún aspecto del cuerpo. Y estas cuatro cosas son también, por lo tanto, aquello que puede enfermar en el alma: la enfermedad del carácter es el vicio, la enfermedad del conocimiento es la ignorancia, la enfermedad de las creencias son las opiniones corruptas y la enfermedad de las obras son las malas acciones⁶⁰⁴. Naturalmente, las enfermedades del alma no se limitan a estas cuatro posibilidades, sino que éste es el punto de partida desde el cual pueden ramificarse debido a la tendencia del alma a los placeres sensibles, los cuales le proporcionan cierto alivio de los sufrimientos que la materia le impone⁶⁰⁵.

Vemos, pues, que el alma, además de no ser un ente, tampoco es inmutable ni impassible, sino que todo aquello que constituye su ámbito privativo (conocimiento, creencia,

acción y moralidad) es susceptible de grados variables entre la salud y la enfermedad, entendidas como plenitud y acierto frente a carencia y error. O sea, el alma más sana es aquella cuyos conocimientos, creencias, acciones y carácter moral son plenamente perfectos y acertados, mientras que el alma menos perfecta es aquella cuyos conocimientos, creencias, acciones y carácter moral se caracterizan por la carencia y el error.

La enfermedad del alma puede descender hasta los límites que conducen a la muerte del alma. La característica distintiva del alma muerta es que ésta ignora su substancia, estado contingente que se debe al hecho de estar sumergida profundamente en el océano de la materia. Y se trata del caso de la mayoría de las personas⁶⁰⁶.

De los diversos constituyentes del ámbito privativo del alma (conocimiento, creencia, acción y moralidad) el conocimiento es tan especialmente sensible que la ausencia de un solo conocimiento, la ausencia del conocimiento de la substancia del alma, equivale a la muerte de ésta. Y la mayor parte de las almas humanas están muertas debido a lo profundo que están sumergidas en la materia.

Pero si el alma no alcanza el polo opuesto, el de la perfección, entonces no conoce más que la vida del cuerpo y no puede disfrutar de la vida del alma⁶⁰⁷. De hecho, esa perfección consiste en desvincularse del cuerpo, y en esa desconexión el alma encuentra unas virtudes con las que es feliz y unos placeres de los que disfruta⁶⁰⁸.

Ahora bien, no creamos que cada alma tiene que pasar por unas mismas etapas que la conduzcan desde la muerte a la perfección pasando por diferentes grados de enfermedad y salud. A ese respecto nos hacen reflexionar las *Epístolas* cuando nos dicen que para distintos tipos de almas la perfección se manifiesta de modos diferentes: mientras para el alma apetitiva la perfección consiste en un disfrute eterno e ilimitado de los placeres sensibles y para el alma animal en un mando y gobierno eterno e ilimitado, para el alma racional la perfección consiste en un conocimiento también eterno e ilimitado⁶⁰⁹.

No siendo el alma una entidad distinta del cuerpo, sino que cuerpo y alma son términos referidos a los aspectos receptivos y agentes, respectivamente, del ser humano, compuesto pero unitario, no podría haber una perfección única de un alma única, sino que cada alma (o potencia del alma) vive su desvinculación respecto del cuerpo alcanzando un ámbito libre de las limitaciones constitutivas del mundo de la materia en el cual no encuentra límites al disfrute de los objetos que le son propios. Y así, a título de ejemplo, la perfección del alma apetitiva, cuando se ve libre de los límites de la materia, no puede consistir sino en el disfrute eterno e ilimitado de los placeres sensibles, ya que el objeto propio del alma apetitiva está constituido por la sensibilidad. Y lo mismo cabría decir respecto de cada alma o potencia del alma hasta llegar al alma racional, privativa del ser humano, en el que, como hemos visto, la perfección del alma consiste en una posesión eterna e ilimitada de conocimientos.

4.2.2.4. *Las relaciones entre cuerpo y alma*

a) *Preliminares*

Hasta ahora hemos tratado de los elementos o aspectos constitutivos del ser humano, es decir, del cuerpo y del alma, por separado. Sin embargo, este tratamiento no es más que una presentación preliminar de la cuestión más definitoria del hombre, a saber, de la cuestión sobre la naturaleza de las relaciones entre ambos componentes. Es cierto que ésta queda esbozada en lo dicho sobre cada uno de sus términos, pero aún tenemos que exponer el contexto más amplio en el que se enmarca.

Según las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, para conocer el alma es necesario responder a cuatro interrogantes sobre la relación entre cuerpo y alma:

- 1) ¿Cómo están unidos cuerpo y alma?
- 2) ¿Dónde está el alma antes de unirse con el cuerpo?

3) ¿Dónde está el alma cuando se separa del cuerpo?

4) ¿Cuál es el objeto de que cuerpo y alma estén unidos o separados?⁶¹⁰

Aunque estas cuestiones aparecen aquí subordinadas al conocimiento del alma, su interés para el asunto que ahora nos ocupa reside en que nos definen con claridad un campo de estudio (el del vínculo entre el cuerpo y el alma) y los temas relacionados con el mismo sobre los cuales las *Epístolas* nos informan implícita o explícitamente.

La naturaleza del vínculo es una cuestión que habrá que tratar a la luz de lo dicho hasta ahora sobre la naturaleza unitaria del ser humano, cuyos aspectos receptivos recibirían el nombre de cuerpo y los activos el nombre de alma.

La preexistencia del alma y su persistencia tras la muerte son fenómenos que igualmente pueden arrojar luz sobre la relación que aquí estudiamos, sin dejar de perfilar las imágenes y conceptos expuestos hasta este momento sobre el ser humano y su composición.

Por último, la finalidad de la vinculación y desvinculación entre cuerpo y alma es una cuestión a abordar necesariamente en un sistema de pensamiento que, como el de las *Epístolas*, está preñado de la idea de finalidad; la cual, concretada en el caso de los seres particulares, consiste en el paso de la perfección en potencia a la perfección en acto, quedando por definir en qué consista la perfección de cada ser.

Dentro de las respuestas que dan las *Epístolas* a los interrogantes que ellas mismas se plantean sobre el vínculo entre cuerpo y alma estudiaremos su naturaleza en el marco de los paralelismos y los contrastes que, según las *Epístolas*, se dan entre ambos.

b) Paralelismos entre cuerpo y alma

Nos dicen las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* que el ser humano es un conjunto compuesto de un cuerpo de la máxima belleza formal (*fi ahsan al-ṣuwar*) y de un alma de la máxima virtud (*min afdal al-nufūs*)⁶¹¹. Tenemos, pues, como característica paralela de cuerpo y alma, en el caso humano, la sublimidad de ambos. Entendemos esta afirmación como un caso particular de la coincidencia entre el grado de perfección corporal y anímica en cada uno de los seres. No sólo del cuerpo en su conjunto con el alma en su conjunto, sino que en realidad hay toda una correspondencia entre cada uno de los estados y circunstancias del cuerpo y del alma⁶¹².

Dicha correspondencia queda definida en cierto momento dándosele a cada término un rango ontológico diferente: las formas y atributos que se ven en las sustancias corporales son sombras de las formas del mundo espiritual⁶¹³. No podría ser de otro modo ya que, por definición, hemos entendido que el principio agente, la realidad, es el alma; y la receptividad, la sombra que refleja a la realidad, es el cuerpo. Ahora bien, a este orden ontológico le corresponde un orden gnoseológico inverso: lo sensible es señal de lo inteligible; concretamente, en el caso de cuerpo y alma, los estados del cuerpo, que son observables, son índice de los estados del alma, que son ocultos⁶¹⁴. Y se vuelve a insistir en la misma concepción de la relación entre cuerpo y alma limitando la posibilidad de conocer aquel orden superior del alma: lo que se ve del alma son las acciones que realiza mediante el cuerpo⁶¹⁵.

El cuerpo, por lo tanto, podrá ser una especie de sombra que sigue al alma servilmente; pero del alma no conocemos sino lo que el cuerpo revela. El cuerpo es, pues, el medio necesario para acceder al ámbito del alma y sin el cual nada puede saberse de ella.

Cuerpo y alma también comparten otras características. Ambos carecen de estabilidad, pasan por distintas fases; si bien el cuerpo está sujeto a la corrupción mientras que el alma es una sustancia eterna⁶¹⁶. Es decir, ambos pueden encontrarse en una pluralidad de estados y caracterizarse por una diversidad de cualidades o atributos. En cierta ocasión en la que las *Epístolas* hablan del hombre desde una óptica triádica, distinguiendo en él entre cuerpo, alma y espíritu, y refiriéndose a esa diversidad de atributos, afirman que los tres

coinciden en que a cada una de sus cualidades le corresponde otra cualidad opuesta que la contrarresta⁶¹⁷. Esa estructura paralela, pues, de cuerpo y alma coincide, además de su pluralidad, en la polarización de sus cualidades y atributos. Si ya cuerpo y alma pueden considerarse como dos polos de un mismo ser unitario, esta polarización se repite en cada uno de esos polos de un modo similar.

Pero no vemos que se ahonde ni se aproveche esta estructura polar interna de cuerpo y alma en la elaboración del pensamiento de las *Epístolas*. Lo que aparece una y otra vez son ejemplificaciones del paralelismo entre cuerpo y alma. Así, por ejemplo, la postura erecta del hombre, levantándose sobre el suelo hacia el cielo, es señal de que hay fuerzas del Alma Universal que se dirigen hacia la esfera que rodea al conjunto del universo⁶¹⁸.

También el placer y el dolor son fenómenos en los que cuerpo y alma recorren un camino paralelo. El dolor corporal lo siente el alma animal cuando el temperamento (*mizây* o mezcla de elementos constitutiva del cuerpo) abandona su equilibrio natural, ya sea por exceso o por defecto, mientras que el placer corporal es un descanso que siente el alma animal al cesar el dolor⁶¹⁹. El dolor anímico, pues, es paralelo a un desequilibrio corporal, y el placer anímico lo es a un reencuentro del equilibrio corporal perdido.

Este paralelismo es elaborado un paso más al dotar de sentido al placer y al dolor corporales, es decir, al placer y al dolor que siente el alma en conexión con el cuerpo: se trata de que las almas animales se movilizan para conservar a los cuerpos, que son inertes⁶²⁰. El dolor impulsa al alma a conservar el cuerpo para que éste pueda llegar a su perfección como medio que tiene el alma para perfeccionarse⁶²¹. Dolor y placer son estímulos para que las almas hagan lo conveniente con objeto de mantener los cuerpos porque en la salud de los cuerpos está la salud de las almas⁶²².

En virtud del paralelismo entre cuerpo y alma, la perfección del alma, que es su destino, exige la perfección del cuerpo. Pero el cuerpo, siendo inerte, necesita del impulso del alma para alcanzar esa perfección. Pues bien, el placer y el dolor son el mecanismo por el que el alma hace cuanto el cuerpo necesita para alcanzar su perfección.

Una precisión se hace necesaria en este punto. Este doble mecanismo es propio de las almas animales. Las almas vegetales, al igual que las animales, también experimentan placer al alimentarse, pero no experimentan dolor al dejar de alimentarse pues no sería propio de la sabiduría divina atribuirles un dolor impidiéndoles evitarlo⁶²³.

El paralelismo llega, por lo tanto, a informarnos de lo más íntimo del alma: si un cuerpo no puede evitar un dolor, el alma correspondiente no llega a sentirlo; pues, si pudiera sentirlo, su carácter activo conllevaría un movimiento y una actividad del cuerpo para evitar ese dolor. Las *Epístolas* no se extienden en este punto delicado, y nosotros sólo podemos entender que, por definición, si un alma pudiera sentir dolor sería entonces un alma animal. Debemos intentar, en cualquier caso, evitar la identificación del alma con la mera subjetividad y recordar que el término hay que aplicarlo siempre al principio rector y agente de la realidad y no a una entidad separada o separable materialmente sino, en todo caso, conceptual y gnoseológicamente.

Un caso extremo de paralelismo quizá sea el de la curación del alma y el cuerpo humanos. La primera encuentra su curación en las formas de las celdas de las abejas, mientras que el segundo encuentra la suya en las secreciones de las abejas⁶²⁴.

Resumiendo, existe una correspondencia entre los estados y circunstancias del cuerpo y del alma, lo que en el caso humano se traduce en la perfección y belleza de ambos. Ontológicamente hablando, las características de los cuerpos son meras sombras de las correspondientes características paralelas de las almas; pero desde un punto de vista gnoseológico lo corporal es el único acceso posible para conocer el ámbito del alma, con lo que tenemos que sólo se sabe del alma lo que el cuerpo revela.

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* presentan casos más concretos de este

paralelismo entre cuerpo y alma organizándolos en torno al hecho de que ambos se caractericen por una pluralidad de estados y atributos organizados en pares de contrarios, como el dolor y el placer. En el caso particular de éstos, el fenómeno del dolor y del placer es un modo en el que se plasma el despliegue de los seres, despliegue dotado de un sentido hacia la perfección; si usamos un lenguaje más familiar, más mecanicista, dolor y placer aparecen como un mecanismo para alcanzar la perfección paralela de cuerpo y alma. Esa misma orientación es la que se refleja, en el caso humano, en la postura erecta del cuerpo, a la que corresponde una orientación de las fuerzas del alma en el mismo sentido.

Tenemos, pues, a cuerpo y alma como aspectos paralelos de la realidad y, concretamente, orientados hacia la perfección, representada por el cielo. Y esa perfección pasa por el placer entendido como equilibrio restaurado del cuerpo, que es tanto como decir del alma, según hemos podido ver.

c) *El cuerpo frente al alma*

Si las relaciones entre cuerpo y alma se caracterizaran exclusivamente por el paralelismo podríamos plantearnos legítimamente la necesidad de establecer distinción alguna entre ambos. Pero hemos podido ver hasta ahora que, a pesar de ese paralelismo, cuerpo y alma se jerarquizan en lo ontológico (donde la primacía es del alma) y en lo gnoseológico (donde el cuerpo goza de prioridad). Y también hemos visto que a la corruptibilidad del cuerpo le corresponde el carácter incorruptible del alma. Intentemos, pues, ver los límites del paralelismo que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* encuentran entre cuerpo y alma.

Cuando leemos que el ser humano se compone de dos substancias, a saber, el cuerpo y el alma, también encontramos una distinción entre ambas según el grado de nobleza, menor en el cuerpo y mayor en el alma⁶²⁵. Aunque no se nos dice en qué consiste esa nobleza sí que se establece sin lugar a dudas la existencia de una relación jerárquica, que ya no es sólo ontológica sino también axiológica. Hasta tal punto se da una diferenciación entre cuerpo y alma que su unión se considera traumática para el alma, a resultas de la cual ésta no recuerda nada de su mundo, de su origen ni de su destino. Pero si conociera o recordara las delicias del mundo espiritual las preferiría a las de este mundo material⁶²⁶.

Mayor nobleza del alma y superioridad de las delicias espirituales por encima de las materiales no dejan, pues, lugar a dudas sobre la jerarquización axiológica del alma sobrevolando por encima del cuerpo.

La misma idea queda expresada con la imagen de que el cuerpo es una concha en cuyo interior hay una perla valiosa: el alma⁶²⁷. Otras expresiones de esta misma relación jerárquica añaden matices a la misma. Si el cuerpo es una casa y el alma es quien la habita, el cuerpo es mero instrumento para la conveniencia del alma; si el cuerpo es la cáscara y el alma es la semilla, el cuerpo cobra sentido en el servicio que le presta al alma; si el cuerpo es la fruta y el alma es el árbol que le da la vida, la misma existencia del cuerpo no se entiende sin el alma, de la cual depende ontológicamente; si el cuerpo es la montura y el alma es el jinete que cabalga en su grupa, la vida del cuerpo es para el alma lo que la vida animal para el ser humano: se trata de planos distintos de existencia, el más elevado de los cuales no puede reducirse al más bajo de ellos⁶²⁸. En definitiva, ese cuerpo-hogar, ese cuerpo-montura, es una herramienta que el alma emplea para conseguir sus fines⁶²⁹.

El cuerpo es un camino por el que el alma marcha entre esta vida y la otra, pero puede convertirse en prisión, ídolo, velo, enemigo...⁶³⁰ Los cuerpos también pueden convertirse, para las almas, en colinas y oteros sobre los cuales éstas pueden levantarse y ampliar su horizonte, o en istmos por los que transitan a la espera de poder emprender su verdadero camino⁶³¹. A veces se insiste en la idea de que las cualificaciones negativas del cuerpo para el alma se refieren al caso de no estar preparada para la vía espiritual⁶³². Lo que entendemos de

aquí es que la relación entre cuerpo y alma, sobre la base y punto de partida de un marco jerárquico, tiene un carácter abierto cuya determinación depende del foco activo del par, es decir, del alma. Como en el caso del cojo y del ciego, el alma y el cuerpo pueden establecer una relación de colaboración positiva si el alma aprende a dirigir al cuerpo, como el cojo al ciego⁶³³. Por muy cierto que sea el vínculo que une a cuerpo y alma hasta que ésta se libera de aquél, no es menos cierto que el alma, como soporte del cuerpo y de sus accidentes, es el motor que lo controla y sin el cual éste es un cadáver⁶³⁴.

Esta jerarquización, por abierto que quede su sentido, es posible porque cuerpo y alma tienen características distintivas. El cuerpo es inerte y es el alma la que le da la vida mientras permanecen unidos⁶³⁵. No es el cuerpo el que actúa, sino el alma mediante los órganos del cuerpo⁶³⁶. De hecho, las cualidades que abandonan al cuerpo con el alma (es decir, sus distintas facultades y capacidades, como la de conocer) no son accidentes del cuerpo, sino del alma⁶³⁷. No tenemos, pues, una presencia paralela de estas características en cuerpo y alma (la cual sería entonces un término vacío de contenido, un cuerpo “desencarnado”) sino una clara atribución de toda actividad al alma.

El alma es la que mueve, rige, da vida y facultades, en definitiva, da las formas, al cuerpo⁶³⁸. Mediante éste manifiesta sus acciones, palabras y conocimientos⁶³⁹. Todas las acciones del cuerpo son obra del alma⁶⁴⁰. Entre las acciones está el movimiento, que es la vida del mundo⁶⁴¹. El movimiento, como forma espiritual que el alma pone en el cuerpo al igual que otros accidentes corporales, está presente o ausente por la acción del alma⁶⁴².

Hay dos facultades del Alma Universal que recorren todos los cuerpos: la actividad y el conocimiento⁶⁴³. En un grado u otro, todo cuerpo “hace” algo y “conoce” algo. Aunque las *Epístolas* no elaboran los conceptos de ese “hacer” y “conocer” universal, lo que sí ilustra esta afirmación es la dependencia universal del cuerpo respecto del alma en los aspectos más observables (el hacer) como en los menos accesibles (el conocer). Y lo que sí se nos dice es que esta dependencia es absoluta. En una ilustración particular leemos que los cinco sentidos (es decir, nuestra vía de acceso al conocimiento sensible) obedecen al alma racional de forma perfecta e inmediata⁶⁴⁴. Estos y otros accidentes espirituales residen en las sustancias espirituales y no en el cuerpo. Así, cuando se dice que el conocimiento reside en el corazón, el deseo pasional en el hígado, el intelecto en el cerebro o la valentía en la vesícula biliar, lo que se está diciendo es que estos miembros del cuerpo son instrumentos del alma y que sus acciones y características aparecen en el cuerpo mediante el alma y procedentes de ella⁶⁴⁵.

Por todo lo visto el cuerpo es una fuente de ocupaciones y preocupaciones para el alma, la cual descansa sólo separándose del cuerpo⁶⁴⁶. Separación que puede ser momentánea, con el sueño⁶⁴⁷, cuando el alma deja de usar los sentidos⁶⁴⁸, o permanente, como veremos más adelante.

El hombre en su conjunto presenta muchas dualidades: vida y muerte, sueño y vigilia, conocimiento e ignorancia, enfermedad y salud, y muchas otras⁶⁴⁹. Pero si dejamos de considerar su carácter polar, quizás expresado con claridad meridiana cuando se dice que el alma es activa y el cuerpo es pasivo⁶⁵⁰, probablemente la mejor caracterización de cuerpo y alma de un modo positivo y no contrastivo es la que hace al cuerpo depositario de la muerte y al alma depositaria del *logos*⁶⁵¹.

Vamos viendo, por lo tanto, que la relación entre cuerpo y alma, más allá de su paralelismo, tiene un aspecto jerárquico en lo ontológico (el cuerpo, corruptible, es sombra del alma, incorruptible), en lo gnoseológico (donde se invierte la relación: necesidad del cuerpo para el conocimiento del alma), en lo axiológico (mayor nobleza del alma), en lo instrumental (el cuerpo es un instrumento del alma) y en lo dinámico (el alma es el motor que mueve al cuerpo). Pero esa jerarquía cobra sentido si el alma, lejos de verse coartada por el cuerpo al que está unida, ejerce su control natural sobre él, liberándose así de su mando. Como dicen explícitamente las *Epístolas*, el alma es puesta a prueba mediante el cuerpo⁶⁵².

Este aspecto jerárquico se enmarca en una diferenciación y un contraste que giran en torno a la consideración del alma como elemento vital y activo junto al cuerpo como elemento inerte y receptivo. Éste es el marco que, por otra parte, nos hace entender valoraciones como la de que satisfacer las necesidades del cuerpo puede ser perjudicial tras un límite pero que siempre es beneficioso satisfacer las necesidades del alma⁶⁵³. Pues lo primero sólo puede llevar a un embotamiento por estancamiento de la actividad, y lo segundo conlleva un incremento de la vitalidad. Y en este estancamiento y en esta vitalidad quizás consista el mayor contraste entre cuerpo y alma tal y como los encontramos en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

d) Vida y muerte

Pero el vínculo entre cuerpo y alma, con sus paralelismos y sus contrastes, no conforma una unidad absoluta a pesar del carácter unitario del ser humano. Por muy natural y necesario que sea el vínculo no deja de ser circunstancial y condicionado a un fin.

El estado de separación entre cuerpo y alma recibe el nombre de muerte⁶⁵⁴, y con esa separación el alma deja de utilizar al cuerpo⁶⁵⁵. De hecho, el mundo de las almas y el mundo de los cuerpos son dos ámbitos existenciales diferenciados, el primero de los cuales preexiste (*mutaqaddim al-wu'yûd*) al segundo⁶⁵⁶. Esta preexistencia es acorde con la mayor dignidad del alma por encima del cuerpo y, sin duda, tiene que ver con su mayor cercanía hipostática al Principio Único. No es necesario entender esta preexistencia en un sentido temporal, pues basta con la consideración de que, sin el alma, la materia es una masa amorfa que no se constituye en cuerpo; con lo que el alma sería un principio inmediato, lógicamente necesario y previo, de la existencia del cuerpo.

La separación de cuerpo y alma puede ser natural, por desgaste del cuerpo, o accidental; en este caso puede deberse a circunstancias internas al cuerpo, como las enfermedades, o externas al mismo, cuando se le inflige la muerte⁶⁵⁷. Sea cual sea el modo en el que cuerpo y alma se separen, las características propias del conjunto cuerpo-alma se pierden con la muerte⁶⁵⁸. Ya no hay sensibilidad, ni habla, ni interacción, ni conocimiento, todas ellas actividades que el alma ejerce en conjunción con el cuerpo. El cuerpo mismo se corrompe y deja de ser en ausencia del alma⁶⁵⁹. Y es que, cuando el alma alcanza la madurez que le permite vivir en el ámbito de las almas, entonces abandona el cuerpo como si fuera el útero materno⁶⁶⁰ gracias a la muerte, comadrona de las almas⁶⁶¹.

El caso es que, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, existen dos vidas, o dos ámbitos vitales: *dunyâ*, el período de tiempo durante el cual el cuerpo y el alma están unidos; y *âjira*, que es el mundo de los espíritus. Y el primero de estos ámbitos es conocido en primer lugar⁶⁶². El acceso a este segundo ámbito está marcado por la muerte. Y sólo se nos dice de ésta que durante la misma el alma deja de usar el cuerpo, y que no hay que confundirla con el sueño, que es un mero dejar de usar los cinco sentidos⁶⁶³.

No tenemos garantías plenas de que el término “muerte” se esté utilizando solamente en su sentido forense. Nos inclinamos, en cambio, a pensar que hay una ambigüedad deseada y que mantiene presente el sentido de la muerte como mera consideración de cuerpo y alma por separado. Consideración que niega sentido propio e independiente a los meros aspectos receptivos del ser humano y, por extensión, de la existencia universal en su grado material y extenso; y consideración que otorga existencia, ontológicamente independiente del cuerpo y, por extensión, de la materia y la extensión, al alma y a su mundo.

Esa independencia metafísica del alma como polo activo del ser humano respecto del cuerpo se expresa en términos temporales: el alma preexiste al cuerpo, después se produce un emparejamiento entre cuerpo y alma, y finalmente el alma retorna a su origen dejando el cuerpo como masa informe. No negamos esta lectura temporal y casi mítica del binomio cuerpo-alma, pero vemos más acorde con lo expuesto hasta ahora considerar al cuerpo y al

alma como dos niveles hipostáticos diferentes de una misma realidad, en la cual hablar en términos temporales sólo tendría sentido desde un punto de vista corporal, desde el punto de vista del mundo de la extensión material y temporal, y no desde el punto de vista del mundo de las almas, donde no ha lugar a considerar dichos condicionamientos corporales.

La muerte, por lo tanto, es una cesura definitiva para el cuerpo, pero es apenas otro modo de considerar el alma, que en sí no se ve afectada por el hecho de que el cuerpo esté vivo o esté muerto sino como circunstancias accidentales. En lo esencial, el alma, como principio activo, no se ve afectada realmente por las circunstancias del cuerpo, si bien el cuerpo constituye una dimensión inseparable de la consideración del alma en su totalidad. En su unión con el cuerpo, el alma se juega su propia maduración como alma; pero esa maduración no es un proceso temporal más que desde el punto de vista del cuerpo.

Las *Epístolas* se muestran claras respecto a la supervivencia del alma con independencia del cuerpo⁶⁶⁴ y respecto a que la muerte da paso a la verdadera vida del alma⁶⁶⁵ como ángel dotado de felicidad eterna⁶⁶⁶ después de haber madurado en el útero que para ella es el cuerpo⁶⁶⁷. Pero insistimos en que lo que interesa de la muerte es la posibilidad de tomar en consideración aquel principio activo del ser humano que recibía el nombre de alma sin tener en cuenta sus aspectos receptivos, es decir, el cuerpo.

El cuerpo es necesario para la maduración del alma, y deja de serlo si consideramos al alma en su plenitud⁶⁶⁸. Pero un alma sumergida en la ignorancia cuando está unida al cuerpo puede considerarse muerta⁶⁶⁹. El propio término “muerte”, pues, se usa tan pronto en el sentido que hemos llamado forense, y que es el que menos nos interesa en este momento, como se encuentra empleado para referirse a una anulación, bien del cuerpo o del alma, al considerar cada uno de los aspectos activo y receptivo del ser humano por separado.

Así, pues, la muerte del cuerpo es limitarse a considerar el alma; y la muerte del alma es limitarse a considerar el cuerpo.

El vínculo entre cuerpo y alma tiene una finalidad; una vez alcanzada, el vínculo desaparece⁶⁷⁰. Esa finalidad, en el caso del Alma Universal y del cuerpo del mundo, consiste en proporcionarle a éste su perfección mediante el movimiento y la forma y en proporcionarle a aquélla su perfección actualizando sus posibilidades⁶⁷¹. En el caso de las almas particulares, su vinculación con los cuerpos particulares responde a la misma finalidad de perfeccionamiento mutuo en consonancia con el todo por parte de cada ser particular, actualizando igualmente sus posibilidades⁶⁷². En el caso de los mejores seres, se trata de que el alma racional llegue a ser un ángel en acto después de serlo en potencia⁶⁷³. La perfección del alma particular se consigue en conjunción con el cuerpo particular, pero sólo en su consideración independiente del cuerpo se manifiesta con plenitud lo específicamente anímico⁶⁷⁴. Si no es aparte del cuerpo la perfección del alma no puede ser objeto de consideración⁶⁷⁵.

En cualquier caso, aunque hablemos de perfección del cuerpo y de perfección del alma, su vinculación no obedece a una equiparación de sus respectivos rangos, sino que lo inferior (la materia) recubre a lo superior (la forma espiritual) ocultándolo con un velo protector⁶⁷⁶, de forma que pueda tener lugar esa maduración. Maduración y perfeccionamiento que, en el caso del cuerpo, se produce a lo largo del tiempo y en la materia de la que está constituida el cuerpo, y en el caso del alma es ajena a todo condicionamiento material y temporal. Desde el punto de vista del cuerpo se trata de un proceso que se va desarrollando, y desde el punto de vista del alma se trata de que la plenitud de su ser abarca, pero no se limita, a los estados múltiples de su vinculación con el cuerpo, incluyendo de forma eminente todos aquellos estados que no toman el cuerpo en consideración.

La consideración, que hemos llamado mítica, de un alma desplegada temporalmente en un mundo espiritual paralelo al mundo corporal en todas sus extensiones nos parece que

no hace justicia al marco neoplatónico del pensamiento de las *Epístolas* en el que cada hipóstasis del Principio Único es un aspecto de una existencia única y no un mundo paralelo y autónomo junto a todos los demás. Si así fuera no habría justificación alguna para admitir mundos paralelos al mundo material y sensible. Pero no es éste, según estimamos, el pensamiento de las *Epístolas*, sino que esa cosmología neoplatónica conlleva una antropología que reproduce en el ser humano la estructura múltiple y jerárquica del cosmos todo.

4.2.2.5. *¿Dualismo o monismo?*

Bien puede parecer que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* caigan en una visión dualista del ser humano como un ser compuesto de dos principios diferentes que atendieran a los nombres de cuerpo y alma. Y ese dualismo podría verse, con razón, incompatible con el monismo profundo de la cosmología islámica en general, y de la antropología islámica en particular.

Creemos haber mostrado que toda posible incompatibilidad no pasa de ser mera apariencia. Y la clave, omnipresente en las *Epístolas*, es palmaria en su cosmología expresada en términos neoplatónicos. Esa cosmología aparece en numerosas exposiciones que a veces se diferencian en el detalle y otras veces se diferencian en el grado de análisis que presentan. En su mínima expresión nos ofrece una jerarquía ontológica que coloca en la cúspide de la existencia al Primer Principio; éste se desborda en la forma del Intelecto, que a su vez se desborda en la forma del Alma, y ésta a su vez en la forma de la Naturaleza. Esta ordenación descendente es paralela a una ordenación inversa de retorno desde la Naturaleza hasta el Primer Principio. El retorno hacia éste, por lo tanto, parte necesariamente desde el mundo natural y empírico.

Ese retorno es un proceso cognitivo que va descubriendo (o “recordando”, en la medida en que, desde un punto de vista ontológico, es un retorno o reintegración en dirección hacia el Principio) no una serie de mundos adicionales al mundo natural, sino dimensiones conformadoras del mismo. Y la primera de esas dimensiones “ocultas” u “olvidadas” bajo el ropaje de lo sensible es el Alma.

Tenemos, pues, que esos dos “componentes” o aspectos del ser humano de los que las *Epístolas* nos hablan constantemente no son dos entidades que se sumen sino dos aspectos de un solo ser particular unitario.

Incluso cuando nos hablan las *Epístolas* sobre la preexistencia y la supervivencia del alma respecto del cuerpo, ya hemos podido ver que no se trata de una existencia temporal. La única existencia temporal del alma es la que comparte con el cuerpo, pues el tiempo, como el espacio, es una característica exclusiva de los cuerpos, es decir, del aspecto natural de la existencia universal. Pero la existencia universal no se reduce a su aspecto natural, sino que incluye otros aspectos que a su vez incluyen a la Naturaleza.

En el caso concreto de cuerpo y alma, ésta es una realidad de orden ontológicamente superior al cuerpo. Está en la naturaleza del alma su vinculación con el cuerpo; y está en la naturaleza del alma particular su vinculación con el cuerpo particular. En ese sentido el cuerpo es tan necesario para el alma como el alma lo es para el cuerpo. Pero en ningún momento puede entenderse que el alma se reduzca al cuerpo, a pesar de que, empíricamente, no conozcamos del alma sino lo que el cuerpo nos revele. El alma, desde el momento en que abarca al cuerpo sin limitarse a él, es una realidad que “desborda” al cuerpo. Y en ese sentido cabe decir que existe fuera del marco temporal estricto del cuerpo.

4.2.3. *Diversidad humana y el ideal de perfección*

Hasta este momento, y dentro de nuestra visión de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, nuestro principal foco de atención lo han constituido las

cuestiones definitorias de principio y el carácter compuesto del ser humano. Y, aunque en su momento distinguimos entre el ser humano empírico y el arquetípico, sin embargo en ningún momento hemos dejado de considerar sólo aquello que comparten todos los hombres. La respuesta que demos a la pregunta definitiva kantiana “¿qué es el hombre?” quedaría incompleta si no tratáramos al ser humano también desde la perspectiva de la pluralidad y la diversidad. Entendemos, además, que es aquí, en el marco de la diversidad humana, donde corresponde referirse a la ineludible cuestión de la perfección y el ideal humanos.

Podría pensarse a priori que el lugar adecuado para responder a la pregunta parcial kantiana por el destino del hombre, “¿qué me cabe esperar?”, sería el apartado en el que tratáramos los aspectos espirituales del ser humano, es decir, su vertiente religiosa. Sin perjuicio de llegar a hacerlo en su momento, entendemos que éste es el contexto conveniente para responder a una pregunta que, sin ser de estirpe kantiana, sí tiene que ver con la que acabamos de mencionar.

“¿Qué me cabe esperar?” es una cuestión que recibe esta formulación porque el punto de partida de la reflexión que la produce es la crítica de la razón pura (“¿qué puedo saber?”) y la crítica de la razón práctica (“¿qué debo hacer?”); es decir, dicha cuestión forma parte de un proyecto de fundamentación del saber teórico y práctico a partir de la duda y la ignorancia. Pero no es éste el caso de las *Epístolas*. Éstas parten de una idea muy definida sobre lo que le cabe esperar al ser humano, la cual no es objeto de duda, crítica ni especulación. En ese marco dado el único punto a discutir es el diferente grado de participación de cada individuo en ese destino humano común. Con lo cual nuestra pregunta queda reformulada así: “¿hasta dónde puedo llegar?” Conozco el panorama, y mi única duda se cifra en el alcance que puedan tener mis pasos en el camino que se dibuja ante mí.

Si, como veíamos, el destino humano, en su doble vertiente activa y receptiva, se enfoca en el origen al que se remite y en el que se reintegra, dado que la remisión y la reintegración presentaba un abanico de aspectos ordenados jerárquicamente (jerarquía expresada mediante una metáfora temporal en algunas ocasiones), ese despliegue lo veremos reflejado en una serie de clasificaciones tipológicas del ser humano, pero también, más allá de esa “foto fija”, en una ordenación de factores que actúan dinámicamente en la conformación definitiva de cada individuo.

Empezaremos por la observación que hacen las *Epístolas* del hecho mismo de la diversidad humana. A continuación nos acercaremos a los tipos humanos que descubren, veremos cómo los jerarquizan y dónde colocan la cúspide de la pirámide, sin olvidar la cuestión del camino que conduce a la perfección.

4.2.3.1. *El hecho de la diversidad*

Quien haya redactado las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* ha reflejado en ellas una aguda conciencia de la diversidad que presenta la especie humana. A veces se alude a una simple polarización entre personas que presentan características constructivas (*ajyâr, muslimûn, abrâr*) y aquellas que se caracterizan por su destructividad (*ashrâr, kuffâr, fuÿÿâr*)⁶⁷⁷. Pero normalmente no se cae en un dualismo burdo sino que se intenta afinar en la presentación del fenómeno de la diversidad. Así, por ejemplo, leemos que las personas pueden diferir en opiniones (*ârâ'*), religiones o escuelas (*madhâhib*), formas corporales (*suwar abdânihim*), tendencias comportamentales (*ajlâq nufûsihim*), acciones (*a'mâl*) y ocupaciones (*sanâ'i*)⁶⁷⁸. O, en otra ocasión, las diferencias se cifran en aquello que ha sido impreso en la naturaleza de cada uno (*tibâ'*), en las tendencias comportamentales (*ajlâq*), en la voluntad (*irâda*), en el momento (*zamân*) y lugar (*makân*) en los que se vive, en el temperamento corporal (*mizây*) o en las costumbre adquiridas (*'âdât*)⁶⁷⁹.

Junto a la mera enumeración que reconoce unos campos u otros en los que unas personas pueden diferir de otras, vemos intentos de hallar pautas dentro de la simple

diferenciación. Así, por ejemplo, partiendo de que las naturalezas y las sustancias de las personas son diversas, se afirma que todas las circunstancias y estados a los que cada uno aspira son aquellos que están en armonía con su propia naturaleza y sustancia y, por lo tanto, reflejarán su misma diversidad⁶⁸⁰. En la misma línea de búsqueda de pautas en la diversidad se encuentra la afirmación de que los hombres, aun teniendo un mismo antepasado, se diferencian por las circunstancias en las que adquieren su cuerpos; cuerpos cuya adquisición cobra sentido como medio con el que competir en conocimientos y perfección, y cuyo abandono permite alcanzar un estado de mayor plenitud, perfección y elevación⁶⁸¹.

Constantemente vemos una imbricación mutua entre las distintas cuestiones que tratamos, en un tejido conceptual que se entrecruza en múltiples direcciones. No obstante lo dicho, intentaremos destacar de las citas anteriores, junto al reconocimiento de la diversidad humana, la identificación de las circunstancias del nacimiento como factor fundamental que explique el modo en el que se produce dicha diversidad. De hecho, en otra ocasión se explican las diferencias individuales sobre la doble base de la naturaleza y de la costumbre, donde la naturaleza viene constituida por el temperamento corporal (*mizâÿ*), en consonancia y armonía con la configuración del cielo al nacer, y la costumbre consiste en el ejercicio de las potencialidades naturales⁶⁸². Tenemos, pues, que los factores diferenciales son aquellos que constituyen la individualidad material del ser humano y que, en dichos factores, cabe distinguir la mera potencialidad junto a su actualización en cada ser humano concreto. Volvemos, así, a encontrarnos con aquel ser humano empírico de rostro múltiple, cuya faceta unitaria y universal era el hombre arquetípico que, como veremos más extensamente, tiene su expresión más luminosa en el hombre perfecto, en este puente tendido entre las dimensiones empírica y arquetípica del ser humano.

Respecto a las causas de las diferencias, se insite una y otra vez en que hay que buscarlas en el cuerpo, en ese aspecto receptivo del ser humano que es inseparable de sus aspectos activos⁶⁸³. Y aunque se realice una labor de análisis más fino y se declare, junto a la constitución del cuerpo, la causalidad del medio físico, de las costumbres adquiridas y de la configuración astral en el momento de la concepción y en el del nacimiento⁶⁸⁴, se hace siempre referencia a esa receptividad básica que parece constituir ese principio de individuación que es la materia.

En otras ocasiones se desciende aún más abajo en la cadena de las causas y se expresan circunstancias que rozan el más burdo particularismo. Así, al hablar de las diferencias de conocimientos, opiniones y escuelas, aquéllas son atribuidas a la diferente capacidad de expresión y comprensión de las personas (dependiendo también de si éstas se están sirviendo de una misma lengua y escritura o de si difieren también en esto), a la veracidad o falsedad de los informadores y a la credulidad o incredulidad de quienes reciban esos informes⁶⁸⁵. En casos así se intentan explicar unas diferencias a partir de otras, con lo que sólo tenemos correlaciones entre diferencias y no principios explicativos.

Tampoco se acude a principios explicativos cuando simplemente se exponen ejemplos de diversidad humana. Como cuando se afirma que la mayoría de los seguidores de las religiones y de las filosofías no saben de la otra vida (*âjira*) ni en qué consiste, ni cuáles son sus características, ni en qué momento se despliega, ni cuál es el camino que conduce hasta ella⁶⁸⁶, dando a entender que hay otro tipo de personas que sí conocen dichos extremos; pero sin declarar motivo alguno que explique esa diferencia. O también se afirma que es normal que los seres racionales adopten distintas opiniones más allá de las cuestiones fundamentales (*uṣûl*) disintiendo entre sí en sus consecuencias y aplicaciones detalladas (*furû*), y sólo se apunta a que dichas diferencias sean algo normal sobre la base de que entre ellos se dan distintos grados de capacidad⁶⁸⁷. Pero falta una visión teórica de conjunto que relacione explícitamente y de un modo necesario esa diversidad de grados con el hecho de la

individualidad múltiple. Y, sin embargo, se trata de una premisa imprescindible para sostener la coherencia interna de la visión que tenemos de la antropología subyacente en las *Epístolas*.

Hay un campo en el que las *Epístolas* se pronuncian negativamente sobre el fenómeno de la diversidad y que tiene que ver con la cuestión del ejercicio del poder en la sociedad (*ri'âsa*). Éste, en nuestra obra, se basa en el enfrentamiento y la diferenciación (*ijtilâf*) dentro de un mismo grupo humano. Por un lado, los que buscan ejercer el poder en la sociedad se inventan innovaciones que presentan como si fueran la ortodoxia, creando así disensiones y luchando entre sí, con el objetivo de empujar a la gente común contra sus enemigos en la búsqueda del poder. Pero, por otro lado, a pesar de la unidad de la fe en Dios, del Profeta, del Corán y de la *sharî'a*, en el caso concreto de la comunidad musulmana, la diversidad de versiones o relatos (*riwâyât*) referidos a los mismos puede crear disensiones si se olvida que el Profeta le habla a cada uno según sus circunstancias y capacidades⁶⁸⁸. Aquí, al margen de la valoración negativa que podría parecer que se hace del fenómeno de la diversidad humana, nos llama la atención la consciencia que se manifiesta de que dicha diversidad puede ser voluntaria o bien puede deberse a un simple olvido connatural al ser humano. Ya se trate de que la diferencia la genere una voluntad enferma o un conocimiento débil, en cualquier caso es una característica inseparable del hombre empírico cuyo corazón es la sede de los impulsos constructivos o destructivos que se manifiestan en su actuación.

Hay una relación necesaria entre la multiplicidad de individuos que impone la materialidad del ser humano, con su máxima distancia hipostática del Único Principio, y la diversidad diferenciada que dichos individuos presentan; y dicha relación necesaria parece explicarse de un modo correlativo, es decir, por coherencia interna, si consideramos que tanto el conocimiento como la voluntad del ser humano empírico se encuentran en las antípodas metafísicas de la unidad y la perfección del conocimiento y la voluntad de Dios. Con lo cual la diversidad se hace inevitable desde el momento en el que el conocimiento humano, aun siendo conocimiento por su participación de lo divino a través de la perfección de su arquetipo, sin embargo es olvido de la realidad absoluta mientras hablemos del ser humano empírico que vive unas circunstancias condicionadas materialmente. Y también se hace inevitable la diversidad humana desde el momento en el que la voluntad del hombre se halla refractada en el prisma de la multiplicidad, perdiendo la unidad de sentido y dispersándose en un número indefinido de voluntades encontradas.

Resumiendo, tenemos que el ser humano empírico se caracteriza por una diversidad que sigue pautas. Esta diversidad llega a manifestarse de hecho porque tiene un fundamento metafísico. Es decir, aunque el hombre perfecto sea el reflejo más luminoso del hombre arquetípico, la insondable perfección de éste termina reflejándose en un número indefinido de gradaciones características del hombre múltiple y diverso. Estas dos características generales, la multiplicidad de individuos y su diversidad, van necesariamente unidas entre sí por la distancia hipostática que hay entre la claridad del conocimiento divino y la inconsciencia del conocimiento del hombre material⁶⁸⁹, y por la distancia que hay entre la unidad de la voluntad divina y la refracción y particularización de la misma que se da en el plano humano de la existencia.

Pero pasemos a ver cuál es esa diversidad humana de la que nos hablan las *Epístolas*.

4.2.3.2. Tipos humanos

La diversidad humana aparece constantemente tenida en cuenta e ilustrada a lo largo de todo el *corpus* de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Citamos, a título de ejemplo, un par de pasajes para mostrar de qué se habla cuando se trata de la diversidad humana. Uno de estos pasajes⁶⁹⁰ nos presenta la siguiente lista de tipos de personas: artesanos, comerciantes, constructores, gobernantes, asalariados, ociosos y sabios; añadiendo que estos tipos se subdividen en muchos otros. En otra ocasión⁶⁹¹ se nos habla de los súbditos

de los reyes de los hombres (*ra'yyat mulûk al-ins*), distinguiendo entre portadores de armas, ministros y auxiliares, constructores y agricultores, cadíes, ulemas y alfaquíes, comerciantes y artesanos, y sirvientes y criados.

Sin entrar en el detalle de una y otra clasificación nos llama la atención una característica que comparten: en ambos casos estamos ante el mismo criterio clasificador, el criterio del tipo de actividad que se desempeña. Y es que la acción es un rasgo fundamental del ser humano empírico y múltiple: la acción del hombre es lo que define su estar en el mundo sensible. Esto es lo esencial, y los distintos criterios que nos permitan distinguir dentro del mundo de la actividad humana tendrán una importancia secundaria.

Sin embargo, y en honor a la verdad, cuando las *Epístolas* enuncian explícitamente unos criterios que nos permitan considerar por separado los distintos tipos de personas, el foco constante es su actitud ante esta vida (*dunyâ*) y la otra (*âjira*). Se afirma, por ejemplo, que aunque todas las personas se proyectan en una y otra vida, hay dos grupos, que se diferencian por el modo en el que viven una y otra vida: los felices y los desgraciados⁶⁹². Naturalmente, la clasificación es, de hecho, más detallada. Y así tenemos a un primer grupo de personas que son felices en ambas vidas, a un segundo grupo de quienes son felices en esta vida e infelices en la otra, a un tercer grupo de los que son infelices en esta vida y felices en la otra y, finalmente, a un cuarto grupo de infelices en una vida y en la otra⁶⁹³. A pesar de esta detallada clasificación, lo que encontramos habitualmente es una dicotomía más simple que se limita a presentarnos a los “hijos de esta vida” (*abnâ' al-dunyâ*) junto a los “hijos de la otra vida” (*abnâ' al-âjira*). De los primeros se nos dice que sus características son aquéllas con las que nacen, mientras que los segundos han adquirido las suyas con posterioridad a su nacimiento; aunque se reconoce que, entre las características adquiridas, las hay dignas de elogio, pero también las hay reprobables⁶⁹⁴. Y se va más allá, afirmando que las características innatas de los primeros son animalescas, mientras que los segundos han adquirido las suyas con esfuerzo, ejercitando la razón (*'aql*), el pensamiento (*fikr*) y la reflexión (*rawiyya*) según los principios del *nâmûs*⁶⁹⁵ hasta convertirse en costumbre⁶⁹⁶.

Se entrecruzan en esta clasificación varias consideraciones: la felicidad o infelicidad de las personas, su enquistamiento en esta vida o su aspiración a la otra, y el carácter innato o adquirido de la animalidad y de la racionalidad. En este cruce de criterios vemos una flecha apuntando hacia una correlación entre la felicidad, la aspiración a la otra vida y el carácter adquirido de la racionalidad frente a aquel otro grupo de personas que, infelices, se han quedado prendadas de esta vida de acuerdo con su animalidad innata. Si en los ejemplos iniciales de clasificaciones nos fijábamos en la importancia fundamental de la acción para la conformación del hombre sensible, también los criterios que ahora tratamos quedan vinculados a la acción desde el momento en el que los “hijos de la otra vida” son tales en virtud de su esfuerzo activo, que los lleva a adquirir una racionalidad caracterizada por la felicidad.

El tipo de acción que realiza el hombre y la valoración que de la misma se haga es un criterio variable para diversas clasificaciones. Por un lado leemos que el ser humano, desde un punto de vista absoluto, puede estar haciéndose daño a sí mismo (*zâlim bi-nafsihi*), puede estar limitándose a realizar las tareas estrictamente precisas para mantener su condición y su nobleza humana (*muqtašid*), o puede precipitarse a acumular el bien (*sâbiq bi-l-jayrât*)⁶⁹⁷. Pero también leemos que, según el camino que siga y las acciones que realice, el alma es un ángel en potencia o un diablo en potencia⁶⁹⁸, aunque esta clasificación aparece anteriormente con un grado mayor de elaboración; según ella existen:

- a) almas buenas encarnadas, que son ángeles en potencia;
- b) almas buenas desencarnadas, que son ángeles en acto;
- c) almas malvadas encarnadas, que son diablos en potencia;
- d) almas malvadas desencarnadas, que son diablos en acto⁶⁹⁹.

En una y otra clasificación se establece una diferencia entre varios tipos de personas a partir de una calificación moral de las acciones que se realizan. Y es ésta la constante después de haber definido al hombre sensible por la acción: esta acción puede tener diversos signos, los cuales cobran un sentido axiológico que aún no hemos agotado.

Las *Epístolas* declaran explícitamente que *mu'min* y *kâfir* son términos disputados que exigen una aclaración⁷⁰⁰, la cual empieza por reconocer que la palabra *îmân* recoge todas las virtudes, mientras que el *kufir* recoge todos los defectos⁷⁰¹. Sólo más tarde se ofrece una definición basada en la acción y la consideración que de ella se tiene: el *mu'min* es quien obedece a Dios en la desgracia y en la comodidad, y el *kâfir* es quien se atribuye a sí mismo el origen de la comodidad que disfruta y se rebela contra Dios en la desgracia⁷⁰². Con esta clasificación se entrecruza otra que nos habla de los califas de Dios (quienes Lo obedecen) y los califas del Diablo (quienes lo obedecen, si es que alcanzan el poder)⁷⁰³.

Obediencia y rebeldía son calificaciones morales de la acción humana. Pero estamos viendo que el ámbito de la actividad sufre una dispersión que no se somete a más unidad que el hecho de ser susceptible de un juicio moral; lo cual no debe extrañar, pues los juicios morales son propios de la razón práctica.

Sin embargo, leemos, la calificación moral que merezca cada acción depende también del conocimiento, y así se empieza a utilizar éste como criterio clasificatorio, aunque sea de un modo tímido: habría un vulgo (*'amma*), cuyas mejores acciones serían los actos de culto, que impiden que caigan en mayores defectos, junto a una élite (*jâssa*), cuyas mejores acciones consistirían en reflexionar sobre lo sensible y sobre lo inteligible; y durante esta reflexión se presentarían dos vías: pensar en los universales, que llevaría al conocimiento y a Dios, y pensar en los particulares, que llevaría a las dudas y a la lejanía de Dios⁷⁰⁴.

En mayor medida se tiene en cuenta el conocimiento, correlacionándolo plenamente con el tipo de acción realizada, cuando se distingue entre:

- a) inteligentes y virtuosos, con plena identificación del conocimiento y la buena acción;
- b) idiotas y malvados, con plena identificación de la ignorancia y la acción malvada;
- c) intermedios entre ambos.

Aunque en este caso se reconoce que también hay otras diferencias a tener en cuenta en el trato práctico con las personas: opiniones, escuelas, palabras, tendencias comportamentales...⁷⁰⁵

En realidad nos encontramos en la frontera entre las clasificaciones basadas en el carácter moral de la acción y las basadas en el conocimiento; lo cual no ha de sorprendernos por cuanto la virtud es compañera de la ciencia en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

Intentando ceñirnos al ámbito del conocimiento, a veces encontramos una distinción entre quien desea aprender y quien no lo desea, con una diferenciación secundaria entre las motivaciones que pueden despertar ese deseo: la belleza de la enseñanza, la autoridad del maestro, la claridad de los argumentos, la persuasión del encadenamiento dialéctico, la imitación de otros discípulos...⁷⁰⁶ Esta vía basada en criterios tomados de la pedagogía no es muy explotada, sino que normalmente se nos habla sólo de sabios e ignorantes. Los primeros disfrutaban de almas abiertas y luminosas, y los segundos tienen el alma como muerta: cerrada, oscura y llena de cosas ilusorias⁷⁰⁷. Se trata, naturalmente, de una simplificación, pues tan pronto se nos dice que “todas las personas se enmarcan en uno de cuatro grupos por lo que se refiere al conocimiento”:

- a) dotados de ciencia y carentes de sensibilidad espiritual, que se contentan con el conocimiento de la mera naturaleza;
- b) dotados de sensibilidad espiritual y carentes de ciencia, que alcanzan la serenidad gracias a los libros de los profetas;
- c) dotados de ciencia y de sensibilidad espiritual, que corresponden al ideal humano

presentado en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*;

d) carentes de ciencia y de sensibilidad espiritual, que son como animales⁷⁰⁸.

Y con la misma facilidad se nos dice que hombres y animales tienen muchos niveles de conocimiento. Si por un lado hay *bulahâ'* (es decir, quienes son incapaces de ejercer la razón) y *'uqalâ'* (los que sí pueden), dentro de éstos hay *yûhalâ'* (ignorantes, cuyo uso de la razón no da el fruto deseado) y *'ulamâ'* (sabios), en distintos grados⁷⁰⁹.

A pesar de las apariencias no nos encontramos ante contradicciones. Esta última clasificación sólo nos añade la nota de que los criterios anteriores no nos producen grupos homogéneos de personas sino que las cualidades que los caracterizan, y en nuestro caso el conocimiento, están sujetas a una gradación múltiple que produce las diferencias que observamos entre unas personas y otras. De hecho, aquellos criterios funcionan a modo de focos que nos permiten, más que clasificar a las personas, analizar los aspectos y componentes de su personalidad⁷¹⁰.

Sin abandonar el criterio cognitivo hay ocasiones en las que las *Epístolas* hacen distinciones entre las personas según el grado en el que conozcan determinados objetos. Por ejemplo, se distingue entre el que no conoce su alma, el cual no establece diferencia alguna entre cuerpo y alma, preocupado de lo material y con los esfuerzos dirigidos a preservar y disfrutar del cuerpo; y, por otro lado, quien sí conoce su alma, que se preocupa también de lo espiritual, y cuyos esfuerzos están dirigidos al bien de su alma, preparando su retorno a su hogar con la separación entre cuerpo y alma, separación que no temen⁷¹¹.

Otro objeto de conocimiento que actúa de piedra de toque clasificatoria de las personas es la otra vida (*âjira*). Hay quienes la niegan, y en eso comparan al hombre con lo que ven que les pasa a los animales y plantas; y hay quienes la afirman. Entre éstos, unos la afirman porque la conocen directamente: son los profetas y personas que han alcanzado la perfección; y otros la afirman confiando en el testimonio de los anteriores. Y entre los confiados, unos la esperan en el futuro, tras la destrucción del mundo, ya que sólo conocen este mundo sensible; y otros esperan que se les desvele y les aparezca de modo que puedan tener experiencia directa de ella, pues son capaces de conocer lo inteligible más allá de lo sensible⁷¹². Con mayor rotundidad, si cabe, se expresa esta última dicotomía más adelante: esa otra vida es, para el vulgo (*'amma*), una creación nueva tras el final de la existencia del mundo material; para la élite (*jâşşa*), el ser humano se encuentra con la otra vida al despertar y desvincularse del cuerpo *antes* de morir físicamente⁷¹³.

Un ejemplo más de la distinta capacidad cognitiva de las personas se nos da al hilo de la discusión sobre la resurrección: para aquellos que sólo ven un cuerpo en el ser humano, la resurrección sólo puede referirse a la vuelta del cuerpo a la vida; para quienes distinguen entre cuerpo y alma, la resurrección consiste en el retorno del alma al cuerpo, o a otro cuerpo nuevo; mientras que si se entiende que el alma, presa en el mundo material, sólo acompaña al cuerpo temporalmente en un proceso de perfeccionamiento, entonces la resurrección ha de consistir en abandonar la tumba del cuerpo⁷¹⁴.

Un último ejemplo de los diversos grados de conocimiento de un objeto dado como criterio clasificador de la humanidad lo tenemos en relación a los libros revelados: unas personas afirman su verdad, aunque interiormente los rechazan; otras también la afirman y, además, confían en ellos, pero sin comprenderlos; y otras afirman, confían, comprenden, pero no convierten su contenido en realidad; finalmente, sin considerarlo como un grupo más, sino como una posibilidad teórica, se dice que para que se diera esa realización se necesitaría a una persona que reuniera por lo menos cuarenta virtudes diferentes, o bien a un número de personas, bien allegadas entre sí, entre todas las cuales se reunieran dichas virtudes⁷¹⁵. Por otro lado, y sin salir del ámbito de los libros revelados como objetos de conocimiento, también cabe distinguir entre quien alcanza sus sentidos ocultos, destinado tras la muerte a alguno de los ocho órdenes angélicos, cada uno de los cuales es tan amplio

como los cielos y la tierra; quien no alcanza sus sentidos ocultos pero se esfuerza por actuar según sus sentidos aparentes, el cual conserva la forma humana (es decir, se mantiene en la vía recta de retorno a su Creador) tras la muerte hasta que consigue superar esa forma, de acuerdo con el fin que tiene la Ley revelada; y quien no alcanza sus sentidos ocultos ni se esfuerza por actuar según sus sentidos aparentes, que cae tras la muerte en el abismo de la animalidad, en sus diversos grados⁷¹⁶.

En todos estos casos estamos viendo que la capacidad cognitiva del ser humano, como ya habíamos visto en el caso de su capacidad de actuar, no sólo conforma un rasgo definitorio del mismo, sino que su manifestación y presencia en cada hombre particular está sujeta a una gradación, tanto como facultad de conjunto como en relación a su aprehensión de objetos particulares. Y esa gradación permite clasificar a grandes rasgos un número variable de tipos humanos como instrumento de análisis del hombre particular, tanto en sus aspectos individuales como colectivos.

Junto a la acción y el conocimiento encontramos otro criterio clasificador de los seres humanos empíricos: el amor, apego o impulso con el que el hombre se aferra a unos tipos de objeto o a otros, identificándose con ellos en mayor o menor medida. Después de decirnos que el Infierno (*yahannam*) es el mundo sublunar, de la generación y la corrupción, y que el Paraíso (*yanna*) es el mundo espiritual, se nos clasifica a las personas en dos grupos: la Gente del Infierno (*ahl yahannam*), que son las almas vinculadas a los cuerpos de los animales y las únicas que están afectadas por el sufrimiento; y la Gente del Paraíso (*ahl al-yanna*), que son las almas angelicales del mundo de las esferas, libres de cualquier dolor⁷¹⁷. Se trata, evidentemente, de dos polos que representan dos tipos extremos de apego al cuerpo y al espíritu, pero no deja de ser una clasificación. La misma idea se refleja cuando se afirma que unas personas buscan la vida del alma y otras buscan la vida del cuerpo⁷¹⁸, pero tenemos un paisaje mejor enfocado cuando leemos que, aunque la mayoría de las personas se limitan a buscar bienes materiales, sin embargo son muchos los que buscan bienes eternos⁷¹⁹. Tenemos, pues, que hay una tendencia mayoritaria entre las personas, según las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, hacia los valores materiales, lo cual no quita para que, incluso estadísticamente, los valores espirituales hayan de ser tenidos en cuenta a la hora de clasificar a las personas en grupos definidos cuantitativamente.

También se refiere al mundo del deseo la distinción entre un vulgo que, cuando contempla algo bello, lo desea y aspira a poseerlo; y una élite que, cuando contempla algo bello, ama a su autor, al cual anhela acercarse y parecerse⁷²⁰.

El mundo de los deseos no se limita a la constatación de la presencia y la orientación de éste en cada tipo de persona. También incluye la consideración de si el objeto es alcanzado o de si su consecución es frustrada. Así se distingue entre quienes no consiguen el objeto de su deseo, quienes lo alcanzan en abundancia, y quienes tan pronto lo alcanzan como lo pierden⁷²¹. Igualmente relacionada con el logro de los deseos, pero distinguiendo entre los tipos de objetos de deseo, es la clasificación que diferencia entre:

- a) personas con bienes materiales y con conocimientos;
- b) personas con bienes materiales pero sin conocimientos;
- c) personas sin bienes materiales pero con conocimientos;
- d) personas sin bienes materiales ni conocimientos⁷²².

Vemos, pues, que las clasificaciones pueden ser múltiples y, si las tomáramos en conjunto, podrían ramificarse indefinidamente. Sin afán de exhaustividad diremos, sin embargo, que la acción, el conocimiento y el deseo, o las aspiraciones, constituyen ejes básicos que permiten clasificar a las personas no sólo en virtud del grado en el que dichos principios se manifiestan en ellas sino atendiendo también a los objetos sobre los cuales se proyecten dichos principios de la acción, el conocimiento y el deseo⁷²³.

No obstante lo dicho, vamos a extendernos en la descripción de aquellos tipos

humanos a las que las *Epístolas* prestan una mayor atención.

Son pocos los tipos humanos que acaparan la atención de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, pero quedan suficientemente caracterizados para no dejar lugar a dudas sobre las valoraciones que les merecen y los lugares que ocupan en la sociedad.

Inaugurando esos tipos podemos mencionar a los '*uqalâ*', es decir, a los seres dotados de '*aql*' o intelecto, término que establece una distinción entre quienes son plenamente humanos y quienes no reciben con propiedad el calificativo de la humanidad. De estos seres plenamente humanos se nos dice que no atienden a las indicaciones ajenas salvo por deseo o por miedo, ya sea a algo sensible, presente e inmediato, o bien a algo insensible, ausente y diferido, es decir, revelado, ya sea en forma de promesa o de amenaza⁷²⁴. En realidad se trata de una condición preliminar que caracteriza necesariamente a todo ser humano, ya que donde no hay intelecto, en el grado que sea, nos podremos encontrar con el ámbito de la Naturaleza y del Alma, pero no de aquella facultad superior, el Intelecto, característica del ser humano por la que alcanza los más altos niveles de la universalidad en contacto con el Uno, con Dios.

Ese tipo de humanidad queda representado en su grado más pleno por los profetas. Éstos son una especie de embajadores enviados por Dios ante la creación para enseñarle a cada nación en su propia lengua un mensaje divino que sea capaz de comprender⁷²⁵. Se trata de seres humanos que reciben una revelación divina que les viene del mundo espiritual, es decir, del reino de los cielos, que está más allá del mundo sublunar, de la generación y la corrupción. Aquella revelación es un mensaje con el que convocan a las demás personas hacia el jardín en el que Adán llegó a su perfección⁷²⁶. Inducen a las personas a apartarse de la vida de la inercia (*dunyâ*) y a dirigirse a la vida del espíritu (*âjira*) y, cuando ellos mismos son también reyes a la vez que profetas, dan ejemplo apartándose de esa vida de la inercia⁷²⁷. Se los compara con los médicos en el sentido de que, al igual que éstos aconsejan lo mejor para la salud en esta vida, así los profetas aconsejan lo mejor para la salud en la otra vida⁷²⁸. Se los llama también "grandes brujos" (o "grandes magos": *ahl al-sihr al-'azîm*) debido a que el conocimiento y el poder que les comunican los ángeles es entendido por el vulgo como magia o brujería transmitida por los genios, no como signos y milagros obrados por Dios⁷²⁹. De hecho, una característica del portador de la revelación es que atribuye sus actos y palabras a los ángeles que lo iluminan, y no a su propia persona⁷³⁰.

Se nos llega a hacer toda una enumeración de las cualidades deseables en un mensajero, que queda asimilado a la figura del profeta: ha de ser un varón, dotado de intelecto, con una sabiduría práctica, experimentado, virtuoso, imparcial, generoso, con una agradable disposición de carácter, elocuente, de buena memoria, prudente en sus respuestas, digno de confianza, cumplidor de su palabra, respetuoso de todos los derechos, discreto con los secretos, no dado a la palabrería, celoso de su opinión salvo en interés de quien lo envía, desprovisto de ambición personal y, en definitiva, buen transmisor del mensaje⁷³¹.

Y esas cualidades son necesarias porque con este dechado de humanidad el mundo queda dotado de sentido. Ya actúen abiertamente o a escondidas (y entonces quien los busque los encontrará), son los auténticos soberanos ante quienes merecen inclinarse todas las criaturas en sus diferentes aspectos⁷³².

Es decir, los profetas son seres humanos que poseen una receptividad extrema hacia aquello que perciben como imperecedero, cuyo origen no se atribuyen a sí mismos sino a los principios activos del universo, de la realidad, y que transmiten a quienes conforman sus circunstancias, adecuándose a ellos. Lo que transmiten y consideran imperecedero es una invitación a apropiarse de la dimensión adámica del ser humano, a la vida espiritual que no se limita a la mera materialidad biológica y mostrenca; invitación que se traduce en consejos dirigidos a desarrollar la salud espiritual del ser humano. Los profetas son depositarios de unos conocimientos teóricos y prácticos, de una belleza moral y de una sensibilidad hacia las personas y las circunstancias que les proporcionan la maestría necesaria para cumplir con su

labor. Y sin ellos el mundo estaría descabezado, ya se trate de un rostro cubierto o descubierto, según los rasgos concretos de la misión, oculta o pública, de cada profeta.

Junto a los profetas existen sus discípulos y herederos⁷³³, de los cuales unos desempeñan funciones docentes, enseñando un modo de vida que aproveche para la vida material y la espiritual, y otros siguen esas enseñanzas, de lo cual sacan un beneficio⁷³⁴. En todos estos casos el alma, con la muerte del cuerpo, es llevada al reino de los cielos, donde permanece hasta el día de la resurrección, cuando las almas son sujetas a juicio y remuneración⁷³⁵.

Este grupo, pues, de los seguidores de los profetas, según las claves que las propias *Epístolas* nos han dado, lo constituyen quienes, siguiendo las enseñanzas de aquéllos, reconocen el carácter meramente receptivo del cuerpo junto al principio activo que las anima (el alma) y viven en el mundo del espíritu hasta el día en el que el alma se libera definitivamente del cuerpo, momento en el cual se habrá cumplido y podrá sopesarse el paso o vínculo temporal del alma por el cuerpo, y aquello que el alma se juega en su encarnación estará finalmente ganado o perdido. Pero propiamente se trata aquí de aquellos cuyas almas ganan lo que estaba en juego, ya que sus almas están tan lejos del común de las almas humanas como éstas lo están de los animales⁷³⁶.

También parece que se esté hablando de los discípulos y herederos de los profetas cuando se enumeran las cualidades deseables de los súbditos del rey, dado que solamente Dios merece el nombre de rey en propiedad. Esas cualidades son la fidelidad, el afecto, el consejo sincero a sus ministros y poner a su disposición sus conocimientos prácticos y teóricos para que haga con cada uno lo que mejor convenga⁷³⁷. Sin embargo, por sabias que sean estas personas, se diferencian de los profetas por atribuirse a sí mismas los actos que realizan y las palabras que pronuncian⁷³⁸.

Aquellos cuyas almas, muy por encima del común de los hombres, permanecen en el mundo del espíritu, viven entregados a Dios, amándolo y ayudando a quienes actúan como Dios manda. Este segundo tipo humano, por lo tanto, el de los discípulos de los profetas, viven desapegados de la materia y apegados al espíritu, con amor y entrega a Dios y al servicio fraternal de quienes sigan con empeño en esa misma vía.

Un tercer tipo humano lo constituye el soberano en lo material, que unas veces recibe el nombre de rey (*malik*) y otras el de califa (*jalifa*), pero que siempre es caracterizado como un tirano. Cuando se nos enumeran sus cualidades deseables diríase que se nos pone un espejo de contraste con los reyes que se nos pintan en otros lugares de las *Epístolas*. El rey ha de ser un varón dotado de entendimiento, con una educación exquisita, inteligente, valiente, justo, compasivo, de altas aspiraciones, capaz de ser tajante, nada ingenuo, decidido, preocupado por el bienestar de sus súbditos...⁷³⁹ Pero los reyes, de hecho, se caracterizan por una ebriedad e inconsciencia que les impide atender a las palabras sabias procedentes de las enseñanzas de los profetas; particularidad que responde a un carácter innato inclinado al ejercicio de la fuerza física, al disfrute de los placeres y a la acumulación de la ignorancia⁷⁴⁰. No es sólo que concentren sus anhelos en objetos materiales⁷⁴¹, sino que, en su injusticia consigo mismos y con los demás, cometen los actos que dicen rechazar y se dedican a todo tipo de crímenes, matando a los discípulos y herederos de los profetas⁷⁴².

Por lo tanto este tercer tipo de personas, asociado a la dirección política, viene a ser el tipo del antiprofeta, opuesto a las personas, prácticas y enseñanzas de los profetas y sus discípulos.

Un cuarto tipo es el antitipo de los seguidores de los profetas, y este cuarto tipo queda caracterizado de diversas maneras. Pero en el momento de entrar a tratarlos habría que mencionar una variedad particular, que es la de quienes siguen a los profetas sólo en apariencia, reclamándose continuadores suyos en lo material y corporal, pero sin relación espiritual alguna con ellos. Se refieren las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* de manera

explícita a la *shî'a*, de quienes dicen que, salvo excepciones individuales, no son más que un conjunto de movimientos de doctrinas literalistas que no entienden el verdadero sentido de lo que afirman⁷⁴³. Esta ignorancia no es patrimonio de la *shî'a* sino de todos los supuestos sabios que no se conocen a sí mismos, ni distinguen entre las cosas evidentes, ni reflexionan sobre los datos de la experiencia sensible⁷⁴⁴. En el mismo saco entran quienes se entretienen en los formalismos de la religión, ignorantes del sentido que tienen y desprovistos de una moralidad con la que poder elevarse por encima de los odios y enfrentamientos que los separan a unos de otros; y es que, en realidad, sólo son humanos en apariencia⁷⁴⁵. También entran en esta categoría alfaquíes y ulemas, los cuales, con su ambición por los bienes materiales, el poder y el afán de imponer sus opiniones, son combustible adecuado para el Infierno⁷⁴⁶. Jueces, alguaciles y recaudadores del azaque, es decir, quienes ejercen cargos de poder con el pretexto de hacer cumplir las enseñanzas de los profetas, son acusados directamente de hipocresía y se recuerda que son condenados por la Torá, el Evangelio y el Corán⁷⁴⁷.

Todos éstos, los supuestos seguidores de los profetas, forman un grupo aparte y opuesto al de los verdaderos discípulos de los mensajeros de Dios, a pesar de que reclamen el puesto de estos otros, y entran propiamente en el tipo de las personas diabólicas (*ijwân al-shayâtîn*), que sólo se ocupan de su bienestar material⁷⁴⁸. Son ignorantes que, con sus actos, muestran su creencia exclusiva en lo material, pero que al separarse del cuerpo se dan cuenta de que se les escapa tanto lo material como lo espiritual⁷⁴⁹. Al desatender la llamada de Dios sus almas, consideradas en unión con sus cuerpos, son diablos en potencia, personas diabólicas (*shayâtîn al-ins*); y en sí mismas, desvinculadas de sus cuerpos, sus almas son verdaderos diablos en estado puro, en acto, a modo de genios diabólicos (*shayâtîn al-yînn*). Si se ven desprovistos del uso de sus cuerpos sufren en ausencia de los placeres corporales a los que están acostumbrados, pero no saben recuperar su corporalidad ni ascender a la espiritualidad. En ese caso sólo les resta seguir sufriendo hasta alcanzar su estado definitivo, padeciendo la atracción de sus semejantes capaces de actuar con sus cuerpos, seduciéndolos para que actúen por ellos y con el único disfrute de participar en los placeres corporales de éstos⁷⁵⁰. Esto no puede ser de otro modo porque quienes llenan el vientre y buscan los placeres de los sentidos no se dedican al espíritu ni encuentran apoyo en el reino de los cielos⁷⁵¹. Lo mismo ocurre con los ricos y los comerciantes, muy hábiles en lo material pero carentes de inteligencia en lo espiritual, toda su vida trabajando para dejarles sus bienes materiales a sus herederos⁷⁵². Igualmente negativo es el juicio que merecen ministros, gobernadores y secretarios, la gente más nociva que hay por ser la más hábil en poner su ingenio al servicio del daño y el engaño⁷⁵³.

Tampoco dejan de entrar en este grupo los sabios. Éstos, en lugar de adornarse con las virtudes angelicales (*ajlâq al-malâ'ika*) de la inteligencia, la imparcialidad, la ayuda desinteresada y la educación refinada, se ensucian con los defectos demoníacos (*ajlâq al-shayâtîn*) del odio, la hostilidad, la arrogancia, la agresión y el partidismo⁷⁵⁴. El rechazo de la revelación por parte de algunos principiantes en el campo del conocimiento se debe a su ignorancia de las formas reveladas y de sus sentidos⁷⁵⁵. Por lo tanto, también en el campo del conocimiento, sus supuestos detentadores no dejan de ser meros farsantes, como veíamos en el campo de la religión.

Todo este cuarto tipo de personas, el de los supuestos seguidores de la religión y la ciencia, y el de cuantos en general se oponen de hecho a las enseñanzas de los profetas, resultan perjudicados en su desobediencia a los verdaderos sabios, que son los herederos de los profetas⁷⁵⁶.

Podríamos seguir ilustrando este tipo humano, como el caso desesperado de quien tiene a Marte por regente, ya que entonces su temperamento es predominantemente atrabiliario y no puede evitar inclinarse hacia las disputas⁷⁵⁷; o el caso general de los

militares, que son almas animales en la forma de cuerpos humanos⁷⁵⁸. Pero creemos que con lo dicho quedan establecidos con claridad los rasgos de los cuatro tipos humanos a los que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* prestan una atención más frecuente: los profetas, sus seguidores, los tiranos y los malvados e ignorantes.

Resumen, y antes de pasar a establecer jerarquías entre los seres humanos, a la mera constatación de la diversidad humana le hemos añadido la observación de los cuatro grupos principales de los que acabamos de hacer mención, cada uno caracterizado por un tipo de acción, conocimiento y anhelo, cuya gradación indefinida determina toda la múltiple diversidad que caracteriza al ser humano en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

4.2.3.3. Clases y jerarquías

El hecho de distinguir varios tipos de seres humanos no implica necesariamente que éstos se jerarquicen entre sí. Sin embargo, la concepción del mundo que se refleja en las *Epístolas* contiene un elemento de ordenación que se repite en todos los ámbitos de la existencia. Así, por ejemplo, podemos leer que las diferentes lenguas responden a un principio de ordenación jerárquica, y que lo mismo ocurre con los Libros Revelados y con las religiones de origen divino⁷⁵⁹.

En esta labor jerarquizadora de los tipos humanos las *Epístolas* no se limitan a jugar con los cuatro grandes grupos de los que acabamos de hablar, sino que al hilo de diferentes criterios de valoración nos encontramos con una diversidad de categorías que, no obstante y a pesar de cierta heterogeneidad, parecen apuntar en un sentido convergente.

Uno de los criterios empleados es exclusivamente material. Leemos que a la mejor proporción entre los miembros del cuerpo le corresponde la mayor perfección, reflejada en la forma (*šûra*) y en la tendencia comportamental (*ajlâq*)⁷⁶⁰. Además, esa mayor perfección en la forma y en la tendencia comportamental se corresponde con el hecho de habitar en el cuarto de los siete climas o regiones que hay en el mundo, cuyos habitantes son los de proporciones más armónicas y entre los cuales se cuentan los profetas y los sabios⁷⁶¹.

Tenemos, por lo tanto, una correspondencia plena entre el lugar en el que se habita, las proporciones entre los distintos componentes del cuerpo, la valoración estética de esos cuerpos y la calificación moral de las almas correspondientes a esos cuerpos. Lo cual no es de extrañar en una visión unitaria de la existencia, en la que las distinciones que puedan efectuarse entre sus diferentes aspectos son simplemente conceptuales sin referirse a categorías ontológicas externas al sujeto que las establece (de ahí la labilidad de éstas a lo largo de las *Epístolas*). En este contexto, lo que exigiría una explicación sería, pues, el fenómeno de las apariencias, es decir, de la falta de correspondencia entre los distintos aspectos de la realidad, y no las correspondencias entre éstos, reflejo de la unidad última de la realidad. Y, en el tema concreto que estamos tocando, lo que habría que explicar es por qué no encontramos siempre el mismo grado de perfección del alma junto al grado equivalente de perfección del cuerpo⁷⁶².

Si en vez de la materia el criterio jerarquizador es la dignidad y la virtud, la cúspide la ocupan los profetas y los gobernantes⁷⁶³, estando aquéllos por encima de éstos⁷⁶⁴. Así, aunque “todos los reyes humanos son califas de Dios en Su Tierra”⁷⁶⁵, los profetas quedan un grado por encima puesto que, en realidad, son seres intermedios entre los hombres (con quienes comparten la forma del cuerpo) y los ángeles (entre los cuales se cuentan sus almas)⁷⁶⁶.

Pero no sólo se nos habla del vértice de la pirámide humana, ocupado por los profetas y, secundariamente, por los sabios (debido a su armonía) o por los reyes y gobernantes (debido a su dignidad). Dentro de la distinción entre riquezas materiales y riquezas espirituales (la sabiduría, la virtud y la liberación de los vínculos materiales), éstas son superiores a aquéllas⁷⁶⁷. De hecho, si el alma conociera las delicias del mundo espiritual, las preferiría a las delicias de este mundo material⁷⁶⁸. En este contexto nos vemos en condiciones

de identificar los siguientes peldaños que hay por debajo de los profetas. Éstos transmiten su enseñanza y a continuación están quienes transmiten las noticias de los profetas. Más abajo vemos a quienes se dedican a la práctica de su enseñanza; después a los intérpretes de los sentidos de éstas; aún por debajo tenemos a los defensores de las tierras en las que se aplican sus enseñanzas; siguen los lugartenientes de los profetas, más tarde quienes exhortan a seguir sus enseñanzas y, por último, quienes conocen los entresijos de las mismas⁷⁶⁹. Cada categoría es modelo a seguir para la siguiente, que se caracteriza por la receptividad ante lo que le viene de la anterior⁷⁷⁰. Más específicamente, los profetas poseen la capacidad de aprender y enseñar con facilidad y persistencia. Quienes transmiten sus noticias tienen, además, la virtud de la sinceridad y la exactitud. Quienes se dedican a la práctica de la enseñanza no sólo han de conocer los términos de ésta, sino que han de ponerla en práctica ejercitándose en el dominio de sí mismos y en el buen trato de los demás, con buen carácter. Los intérpretes de los sentidos de la enseñanza lo son en la medida en la que conozcan con acierto la intención del profeta, para lo cual se sirven de sus conocimientos lingüísticos. Los defensores de las tierras en las que se aplican las enseñanzas de los profetas sólo ejercitan esas funciones cuando son verdaderos caballeros en todos los sentidos. Los lugartenientes de los profetas lo son en los asuntos materiales y en el conocimiento de los entresijos de las enseñanzas. Quienes exhortan a seguir éstas deben dedicarse al conocimiento y a cultivar el espíritu para conocer el verdadero valor de cada cosa. Y quienes conocen los entresijos de las enseñanzas de los profetas poseen las mismas virtudes que los lugartenientes de éstos⁷⁷¹.

Tenemos, pues, que a continuación de los profetas y en dependencia de ellos existe toda una serie de categorías subordinadas cuya razón de ser es la transmisión y aplicación de las enseñanzas de aquéllos, categorías tanto más elevadas cuanto más esenciales para el mantenimiento de las enseñanzas como realidades vividas y tanto más bajas en el escalafón cuanto más centradas en el mantenimiento de su marco material y de la mera letra de la enseñanza más que de su espíritu vivo.

Cuando las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* añaden un criterio ético-moral se amplía el abanico de los tipos que entran en consideración. Por un lado se afirma que las personas son bondadosas o malvadas en grados diversos, pudiendo hacer el mal, o abstenerse de hacerlo, por varios motivos, entre los cuales los más poderosos como frenos contra el mal serían las características asociadas a la práctica de la religión, ya que se trata de motivos que actúan tanto en público como en privado⁷⁷². Y, así, existen personas que son ángeles y, por debajo de ellos, personas que son diablos⁷⁷³. La bondad se entiende aquí como obediencia y fidelidad debida a la Ley de Dios, como hace la creación entera; y entre las personas los grados crecientes de tal característica corresponden a cuantos están dotados de intelecto o capacidad cognitiva (*'uqalâ'*), después los dotados de sensibilidad espiritual (*mu'minûn*), por encima las personas virtuosas y sin mancha moral alguna (*şâlihûn*) y en la cúspide aquellos en los que no se discierne una solución de continuidad con la divinidad (*awliyâ' Allâh*)⁷⁷⁴. Aunque, a la vez, el hombre es capaz también de las peores acciones⁷⁷⁵. Y es que cuanto más cerca está de la mera animalidad tanto más fácilmente recibe el influjo satánico, que consiste en dejarse llevar por sus elementos o aspectos pasionales⁷⁷⁶.

Desde un punto de vista ético-moral, pues, se da una diversidad cuyos grados inferiores están vinculados al dominio de las pasiones animales en el hombre mientras que los superiores lo están a la capacidad práctica de discernir la realidad de las cosas y de identificarse con ésta. Es decir, el polo inferior y el superior de esta clasificación corresponden, respectivamente, a la inconsciencia e ignorancia de quien es esclavo de los deseos y aversiones de su ego pasional, por una parte, y por otra al conocimiento consciente de quien, merced a ese conocimiento, ha disuelto y transcendido la realidad relativa de esas pasiones y se regocija, más allá de ese ego, en el reino de la realidad incondicionada.

Por otro lado volvemos a ver que lo moral y lo cognitivo se entrelazan en un abrazo

donde ambos son aspectos analíticos de una realidad unitaria en la que esta distinción no parece ser ontológica sino sólo conceptual.

Siguiendo en nuestra marcha por los criterios jerarquizadores de los distintos tipos de seres humanos, a través de criterios que cada vez abarcan una mayor variedad de tipos, llegamos a lo que damos en llamar un criterio práctico-cognitivo, según el cual para cada ciencia, arte o actividad hay un tipo de persona con inclinación y capacidad natural para esa actividad o saber, y todos ellos (personas, saberes y actividades) están jerarquizados⁷⁷⁷.

Desde este punto de vista, y por lo que se refiere a las personas, se distinguen tres capas o estratos: el vulgo, formado por las mujeres, los niños y los ignorantes; la élite, formada por los sabios; y una capa intermedia entre ambos extremos. Esta jerarquización se basa propiamente en el conocimiento, y de hecho se reconoce que a cada estrato le es adecuado un tipo de saber, pero destaca un tipo de saber que es adecuado para todos: el conocimiento religioso⁷⁷⁸, si bien cada persona, dependiendo de su naturaleza, entenderá unos sentidos más o menos sutiles de lo revelado a los profetas⁷⁷⁹.

Si nos centramos en los grados de comprensión de la enseñanza de los profetas, el escalón superior lo ocupan quienes contemplan y son testigos del espíritu inmaterial y, junto a ellos, quienes confirman su testimonio. Por debajo están los que aceptan y confían plenamente en lo que se les transmite aunque no lleguen a experimentarlo directamente. Más abajo se sitúan quienes, afirmando la enseñanza con la lengua, no logran tranquilizar las dudas del corazón. Mucho más abajo, y estrictamente fuera de los discípulos de los profetas, tenemos por un lado a los que, aceptando con la lengua su enseñanza, la rechazan con el corazón; es el peor tipo de persona y se sitúa en el punto más profundo del Infierno. El otro tipo es el de quienes rechazan esas enseñanzas tanto con la lengua como con el corazón⁷⁸⁰.

Si extendemos nuestras consideraciones al saber en general, hay quienes poseen entendimiento en potencia y hay quienes lo desarrollan en acto; igual que hay quienes pueden acumular conocimientos y quienes, efectivamente, lo hacen; del mismo modo hay quienes pueden pasar de la erudición a la sabiduría y quienes realmente llegan a ser sabios; y, por último, los mayores sabios tienen la consideración de ángeles en potencia y, cuando son valorados al margen de su corporalidad, son ángeles en acto⁷⁸¹. Entendimiento, datos, sabiduría: éstos son los tres niveles de conocimiento que pueden llegar a actualizarse y que forman una escalera ascendente hacia el grado sobrehumano de lo angelical.

Aunque nos limitáramos a los llamados sabios, en realidad estaríamos ante un colectivo con distintos grados de inteligencia y de conocimientos, así que sería imposible hablarles a todos ellos con un mismo discurso explícito, por lo que se impone el empleo de palabras y expresiones ambiguas para que cada uno comprenda en la medida de su capacidad⁷⁸². Y es que, aunque los sabios sean los herederos de los profetas, sólo los mejores de entre ellos alcanzan la perfección técnica y moral en sus conocimientos, en sus palabras y en sus obras⁷⁸³.

En cambio, si queremos abarcar a todos los seres dotados de entendimiento, basándonos en el reflejo práctico del saber que alcancen y no, como hemos hecho más arriba, en su valoración moral, tendremos que, tras los profetas, el siguiente grado en la jerarquía práctico-cognitiva de las personas lo ocupan los seguidores y preservadores del legado profético; a continuación los sabios en general; agotado el ámbito de los dedicados al conocimiento encontramos, en los gobernantes y sus servidores, a quienes tendrían que aplicar ese conocimiento en sus campos de actuación; y lo mismo cabe decir, por debajo de ellos, sobre los agricultores, los ganaderos y cuantos producen y recogen lo que la Naturaleza misma nos proporciona; igual, debajo, sobre quienes producen y reparan objetos artificiales; más abajo hacen lo propio los meros comerciantes y transportistas con sus labores de intermediación; también, descendiendo más aún, la servidumbre, cuya prioridad es la pura supervivencia; y, en lo más bajo de la pirámide práctico-cognitiva de la jerarquía social, los

pobres, cuya única ocupación consiste en pedir⁷⁸⁴.

Otra jerarquización de las capacidades humanas asciende desde la mera practicidad, pasa por la capacidad gestora de cuidar de otras personas, sigue por la de gobernar a comunidades enteras, pero por encima queda siempre la capacidad de encontrarse con Dios, es decir, de ascender al mundo del espíritu⁷⁸⁵. Lo que siempre está claro es que “las mejores personas son las dotadas de entendimiento, de entre éstos los mejores son los que acumulan conocimientos, entre los cuales alcanzan los grados más elevados los profetas (...) seguidos por los sabios.”⁷⁸⁶

Nos queda por explorar más detalladamente ese mundo inferior de quienes sólo conocen lo sensible y sólo desean lo material y la permanencia de la materia, deleitándose en la bebida, la comida y el sexo, aspirando a atesorar unos bienes materiales que en realidad no necesitan, y quedándose en el conocimiento de las meras apariencias. Propiamente no se trata sino de un mundo subhumano, ya que las acciones que en él vemos son las propias del alma vegetal y del alma animal⁷⁸⁷. No es que esta ausencia de acciones del alma racional nos sitúe en el mundo animal, materialmente hablando, sino que dentro del abanico indefinido de posibilidades de manifestación de la racionalidad se incluye también la posibilidad de no manifestarse, de ocultarse. Y ése es el caso de quienes, anímicamente hablando, no son más que animales, a pesar de la forma humana de sus cuerpos.

Estamos ya en el ámbito del Infierno, cuyos muchos niveles corresponden a las distintas pasiones e ignorancias acumuladas que aprisionan y torturan a las almas⁷⁸⁸. El peor caso, más extraviado que los propios animales, es el de los dialécticos, que se sumergen en lo inteligible, en la metafísica y en lo imaginario sin saber de lo sensible, de la física ni de lo real⁷⁸⁹. Y los más dañinos y opuestos a los profetas y a sus discípulos son quienes despliegan amplios recursos verbales a partir de un corazón levantisco e ignorante; cuando son contemporáneos de algún profeta se enfrentan a ellos, y cuando son posteriores siguen a sus enemigos, rechazan lo que no entienden, interpretan las Escrituras a su gusto, afirman que la sola razón nos permite prescindir de los profetas y, en general, hablan de lo que nada saben⁷⁹⁰. Otra caracterización del hombre que es inferior a los demás seres es la rebeldía que se niega a servir a su Creador: ni acepta la forma que le es propia, como los minerales; ni se inclina ante su Señor, como las plantas; ni conoce, encuentra ni obedece fielmente a su Señor, como los animales⁷⁹¹.

Tenemos, pues, todo un arco iris humano que desciende desde la dignidad de profeta hasta estados ya no sólo subhumanos sino inferiores a los de cualquier otra criatura: tal es la versatilidad del ser humano.

Pero si el conocimiento podía ir emparejado a consideraciones ético-morales y a consideraciones prácticas, también es compañero de viaje de la sensibilidad ante lo espiritual. Así, ante la revelación, el nivel superior es el de quien no sólo la reconoce por medio de esa sensibilidad sino que en él también se da un reconocimiento intelectual de su verdad y de la realidad a la que remite; por debajo quedaría la aceptación de quien no ejercita su capacidad intelectual; y en lo más hondo, por último, quienes simplemente la rechazan, incapaces de aceptarla ni entenderla⁷⁹². Por supuesto, esto es un esquema simplificado, y tanto la aceptación como la intelección son un asunto de grados⁷⁹³. Pero también en el campo de la aceptación y el rechazo hay un caso pésimo: el de quien rechaza el “ajuste de cuentas”⁷⁹⁴, es decir, el de quien rechaza la dimensión trascendente del ser humano, donde las acciones, las palabras y las intenciones tienen un eco en esos mundos superiores, libres de los condicionamientos del mundo material.

Son muchos los lugares en las *Epístolas* donde aparecen diversas jerarquizaciones de distintos tipos humanos. Por ejemplo, el fino entendimiento, la noble generosidad, la sabiduría comprensiva y las acciones angelicales son rasgos que acompañan a la recepción de la revelación y de la inspiración, lo cual se da con mayor plenitud en los profetas, en menor

grado en quienes confirman sus experiencias, después en quienes son sensibles a las mismas, y así descendiendo a lo largo de categorías cada vez más alejadas de aquellas características de los profetas⁷⁹⁵. Otro ejemplo se basa en el desarrollo de las potencias del alma en mayor o menor medida; y, así, quien se limita a afirmar con la lengua la enseñanza de los profetas está por debajo de quien entiende su sentido mediante símiles, y éste por debajo de quien se adhiere a la misma con su conciencia, el cual es superado por quien convierte la enseñanza en una realidad viva mediante su esfuerzo activo; siendo todos superiores a quien, simplemente, la rechaza sin más⁷⁹⁶. En otro momento, sobre la base de distinguir entre quien sólo afirma esas enseñanzas con la lengua, quien además se adhiere a ella en su corazón, y quien también conoce sus sentidos, se añade la necesidad de ayuda y compañía para poder convertirlas en realidad⁷⁹⁷. Por último, otra jerarquización establece que siempre hay cuatro personas de tanta virtud que actúan como soporte del universo; también hay cuarenta cuya virtud es propia de un seguidor de Abraham; cuatrocientas que poseen un conocimiento basado en la experiencia y que las lleva a abstenerse de los placeres materiales; y cuatro mil dotadas de bondad, sinceridad y sensibilidad hacia las cosas del espíritu⁷⁹⁸.

Con esto cerramos esta visión panorámica de cómo jerarquizan las *Epístolas* los diferentes tipos humanos que distinguen. Aunque no existe una lista única de tipos humanos, sino sólo tendencias clasificatorias, podemos concluir que el tipo superior es el del receptor de una revelación sobre la verdadera naturaleza de la realidad, y el inferior el del rebelde a su enseñanza y a las posibilidades distintivas del ser humano. Entre ambos polos se jerarquizan quienes son más o menos dóciles a esa enseñanza, fieles a convertir en realidad las posibilidades específicamente humanas, proporcionando los medios necesarios y convenientes para que otras personas puedan llegar a ese fin.

Se trata de una jerarquización centrada puramente en el conocimiento pleno de todos los órdenes de la realidad y donde el ámbito de la acción está subordinado al del conocimiento. En ella toda acción que no responda a los principios universales transmitidos por la enseñanza de los profetas no puede partir sino de la ignorancia del particularismo, reflejo, en el mundo del conocimiento, de la multiplicidad propia del mundo de la materia, con su indefinida extensión espacial y temporal.

Si tuviéramos que recrear una jerarquía prototípica que reflejara y sirviera de referencia ante cualquier revista de las clasificaciones tipológicas que aparecen en las *Epístolas* definiríamos, en orden descendente:

- 1) los profetas, como receptores y transmisores de una revelación teórico-práctica sobre la naturaleza de la realidad y la actuación acorde con ella;
- 2) los discípulos de los profetas, que mantienen vivas sus enseñanzas en sus personas; son los depositarios de la autoridad espiritual;
- 3) el poder temporal, en todas sus ramificaciones, cuya legitimidad procede de la autoridad espiritual, y cuya tarea prototípica es proporcionar un espacio material en el que se manifieste la enseñanza revelada a los profetas;
- 4) los productores y transmisores de bienes materiales, es decir, el “tercer estado”, con su poder económico;
- 5) la servidumbre al servicio de tareas ajenas;
- 6) los desposeídos de todo bien y función;
- 7) los rebeldes y enemigos enfrentados a las enseñanzas de los profetas.

Se trata de una jerarquización esquemática pero que bien puede presentarnos de manera unitaria la visión que encontramos en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* sobre las relaciones existentes entre los diferentes tipos o categorías de personas. A partir de aquí podremos entender que, al tratar del principal tipo de persona, los profetas, no sólo estamos tratando del ideal de perfección humana, sino que sin entender ese ideal no estamos entendiendo nada de aquello en lo cual consista, para las *Epístolas*, la sociedad humana y,

con ella, la esencia misma del ser humano y de lo que lo distingue de otros seres, particularmente de los animales, a saber, la ocasión propia para manifestarse en el mundo natural toda la profundidad insondable sobrenatural que anida en el corazón humano y que, como veremos, es isomórfica con la estructura de toda la existencia.

4.2.3.4. *Perfección absoluta y perfección relativa*

Lo anteriormente dicho puede inducirnos a creer que la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se traduce socialmente en un esquema simplista de clases teológicamente definidas. Quedarnos ahí sería no hacerle justicia al carácter algo más complejo de este pensamiento. Pese a la polarización de tendencias, según hemos visto, en el mundo humano hacia la tierra (la materia, el cuerpo, la receptividad) y hacia el cielo (el espíritu, el alma, la actividad), el hombre, todos los hombres, tienen su razón de ser no en el ámbito de la acción sino en el ámbito del eco ilimitado de esa acción, no en esta vida sino en la otra⁷⁹⁹, constantemente caracterizada la segunda como abarcando a la primera a modo de arquetipo y fuente ajena al tiempo, aunque no pueda ser conocida por el hombre material sino desde el tiempo. “Paraíso” y “mundo de los espíritus” son términos estrictamente sinónimos en su referencia objetiva⁸⁰⁰. Es decir, el destino final del hombre, que en términos materiales es la disolución del cuerpo, se cifra en un mundo espiritual, en el mundo que queda cuando no está la materia; y ese mundo desprovisto de materia es el estado paradisiaco origen y destino último del ser humano cuando se libera de su cárcel material.

Sin embargo a quien, siendo capaz de alcanzar y cultivar la sabiduría espiritual, proyecta sus esfuerzos hacia el mundo material, cuando se ve separado de ese mundo material se le impone el desfase fundamental que hay entre ambos mundos y se ve proyectado por sus propios esfuerzos hacia el vacío, hacia algo irreal⁸⁰¹.

Así, pues, el ser humano tiene una dimensión trascendente que está llamado, por su misma constitución, a convertir en realidad; aunque también puede frustrar la posibilidad cuya realización daría perfección y sentido a su existencia.

Recordemos siempre el carácter compuesto de cuerpo y alma del ser humano particular. Si consideramos su aspecto corporal, la mayor perfección se daría en un cuerpo entero y vigoroso, y el estadio más alejado de esa perfección sería el de la gota de esperma en el recipiente de la matriz. Considerando, en cambio, su dimensión anímica, el estado más imperfecto del alma es la ignorancia y el más perfecto el que convierte en realidad todas las virtudes no corporales del ser humano⁸⁰². Esas virtudes sólo se conocen por sus contrarias; así, la pureza se conoce por contraste con la suciedad, la justicia por la opresión y la salud por la enfermedad⁸⁰³. Y cuando se busca un rasgo común de toda virtud frente a todo defecto no podemos dejar de mirar, a modo de ilustración, a las posturas que las *Epístolas* alaban y reprenden en el mundo de la multiplicidad y la distinción: la concordia en las diferencias es digna de alabanza, y se censura la agresión y los enfrentamientos en tales casos⁸⁰⁴.

Con lo cual queda claro no sólo que el ser humano pueda convertir en realidad o frustrar la perfección a la que esté constitutivamente llamado, sino que de hecho se dan ambos fenómenos dentro de una gama indefinida de grados que cobran sentido de acuerdo con la distancia que les corresponda a los polos de la realización y la frustración de la perfección humana.

Nunca se insistirá bastante en la necesidad de comprender la esencia de la imperfección para entender más ampliamente su opuesto. Y la imperfección, en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, siempre se cifra en la destrucción, en el vacío, en la ausencia, todo ello propiciado por la agresión y la disputa⁸⁰⁵. Éstas habrán de entenderse como opuestas a la generosidad⁸⁰⁶, la perseverancia, la entrega, la sinceridad, la fidelidad y la serenidad⁸⁰⁷.

Ahora bien, tampoco hay que entender esa perfección como consecución de algo ajeno al ser humano, como un añadido que proporciona algo más a lo ya dado. El hombre

nace en un estado perfecto, habiendo recibido un alimento puro, dotado de unas poderosas capacidades físicas y mentales, es decir, con la posibilidad de conocer y disfrutar el mundo en todas sus dimensiones⁸⁰⁸. La imperfección, por lo tanto, no es estrictamente el punto de partida, siempre que entendamos que ya somos perfectos en potencia y que la imperfección sería una frustración impuesta circunstancialmente, no en nuestra esencia. Otro nombre de la perfección es la maestría (*hidhq*), y cuando se dice que consiste en parecerse al Creador⁸⁰⁹ se está reconociendo implícitamente la potencialidad de ese parecido, es decir, el carácter teomórfico de principio que caracteriza al ser humano. Y decimos “de principio” porque sólo el hombre absoluto universal, y no el hombre empírico particular, es capaz de exhibir todos los caracteres que lo convierten en califa de Dios en la Tierra⁸¹⁰. El reflejo de ese califato en la sociedad humana consiste en manifestar la unidad, en un grado u otro, en un aspecto u otro, y la fidelidad debida a la autoridad espiritual legítima a través de la sumisión al poder material legítimo⁸¹¹. Esta unidad y esta fidelidad de principio se despliegan en una multiplicidad de virtudes entre las que destacan, siempre según las *Epístolas*, la fe en Dios, en Sus profetas y en Sus libros revelados, la puesta en práctica de esas enseñanzas, la humildad, la justicia, la ecuanimidad, el discernimiento, la generosidad, la sinceridad y la fidelidad⁸¹².

Resumiendo: el ser humano nace con la potencialidad de alcanzar una perfección que le es propia pero que también puede verse frustrada a causa de las circunstancias ambientales. La perfección absoluta consiste en un parecido absoluto con Dios, pero los hombres particulares sólo pueden desarrollar un parecido relativo que se refracta en un número indefinido de virtudes alcanzadas en mayor o menor número y medida, reflejo en la multiplicidad de los atributos divinos, empezando por la unidad, reflejo de la unicidad divina, y por la fidelidad, reflejo de la unidad interna de Dios.

Junto a estas consideraciones generales sobre la perfección y la imperfección las *Epístolas* nos hablan también de perfecciones relativas, propias de categorías determinadas de seres humanos. Y así se nos van desgranando las diversas virtudes de los habitantes del 'Irâq (la zona costera en torno a la desembocadura del Tigris y el Éufrates), la India, Siria (incluyendo, por separado, a judíos y a cristianos, y refiriéndose a la zona comprendida entre Arabia y Anatolia, entre el Mediterráneo y Mesopotamia), Arabia (representada eminentemente por *Quraysh*), Grecia y Jurâsân⁸¹³. En este rosario de hombres y virtudes nos interesa menos el inventario de unos y otras que la concepción misma subyacente de una multiplicidad de virtudes y perfecciones en el mundo empírico, lo cual da una mayor riqueza a la concepción del hombre que aquella primera imagen del profeta como único representante del arquetipo de la perfección humana en la Tierra.

En cualquier caso las múltiples perfecciones humanas parten de una primera refracción según la cual, si la perfección consiste en parecerse a Dios en la medida de las capacidades humanas, entonces el conocimiento ha de ser verdadero, las acciones han de ser sabias y el desbordamiento del propio ser ha de ser continuo⁸¹⁴. Conocimiento verdadero, acción sabia y desbordamiento continuo son, todas ellas, características espirituales; con lo que vemos que, en un primer momento, la perfección está exenta de consideraciones corporales⁸¹⁵ aunque, en virtud del desbordamiento del alma, esas virtudes terminan plasmándose en el cuerpo, en la materia. La perfección del conocimiento y de la acción (que por definición pertenecen al ámbito del alma, libre del cuerpo, que se limita a ser receptivo respecto de aquélla) conlleva una felicidad y disfrute⁸¹⁶ que es superior a la mera supresión del dolor en el que consiste el placer material⁸¹⁷. Si la materialidad, con su multiplicidad, conlleva divisiones, enfrentamientos, agresiones y la corrupción de todo compuesto, el bien sólo es posible donde no se den estas características sino sus contrarias⁸¹⁸, resumidas en el conocimiento verdadero y la acción sabia.

Tampoco habría que enfrentar a cuerpo y alma cuando se distingue entre ambos, ya

que su unión es necesaria para perfeccionar las virtudes y los conocimientos del alma más allá de su mera potencialidad⁸¹⁹. Como leemos también en las *Epístolas*: “la finalidad de permanecer en esta vida durante cierto periodo de tiempo es completar la forma del alma y perfeccionar sus virtudes.”⁸²⁰

Por lo tanto, el lugar propio en el que se manifiestan las perfecciones humanas es el hombre múltiple y empírico, con toda su materialidad y corporalidad. Habrá que recordar que esa manifestación de la perfección potencial del alma es necesariamente gradual⁸²¹ siempre que estemos considerando al hombre en su extensión temporal. Desde el momento en que empieza a existir, el hombre se dirige hacia la perfección ascendiendo de etapa en etapa⁸²² conforme va recibiendo y manifestando las potencialidades que, dada su alma, le corresponden constitutivamente.

Y es que, aunque la perfección no sea una cuestión material en principio y en su origen, sí lo es en su manifestación humana. Pero, al ser una cuestión cuya materialidad es sobrevenida, para quien la perfección es un hecho todo tiempo y lugar es indiferente: Dios está en todas partes y para ellos ya ha llegado la resurrección; todos sus actos son conformes a la voluntad de Dios y no son alcanzados por reproches ni alabanzas⁸²³. Por eso, por tratarse de algo sobrevenido al cuerpo y basado en el alma, la perfección hace superfluos las posesiones materiales⁸²⁴ y el mismo apego a cuanto hay y ocurre en el mundo material, incluida la permanencia en el mismo⁸²⁵. Cuando el alma tiene presente lo que necesita realmente, entonces ni anhela el cuerpo ni se interesa por él como mero cuerpo⁸²⁶. El mundo de los cuerpos, abandonado a sí mismo, no es más que el Infierno; el Paraíso es el mundo de los espíritus, de la vida plena que hay cuando se prescinde de la continua generación y corrupción propia de los cuerpos materiales; y librarnos del Infierno y alcanzar el Paraíso es lo que nos enseñan los profetas despertándonos de la ignorancia⁸²⁷. Ese estado supracorporal sólo se percibe prescindiendo de las consideraciones corporales, y en eso consiste la perfección del alma⁸²⁸. El encuentro con la realidad es independiente del cuerpo y, por lo tanto, no se ve condicionado ni limitado por la muerte entendida como corrupción final de un cuerpo determinado, ya que no es algo sensible sino suprasensible, es decir, inteligible⁸²⁹. La ciudad a la que hay que emigrar es espiritual, no material, y es la morada de Adán y Eva antes de descender a la materia⁸³⁰.

La perfección humana, pues, propiamente consiste en pasar del mundo sublunar y la forma humana al mundo supralunar y la forma angelical, sin las constricciones de la vida efímera de los cuerpos materiales⁸³¹; paso que se manifiesta en la adopción de tendencias comportamentales receptivas para con el espíritu y en el abandono correlativo de las tendencias comportamentales de la dispersión, el enfrentamiento y la destrucción⁸³².

La perfección humana que se nos perfila en nuestro recorrido por las *Epístolas* es una cuestión cognitiva. Las personas están dormidas y cuando dejan de tener el cuerpo en cuenta se despiertan⁸³³. Cuanto más ejercite el ser humano su participación en el Intelecto tanto mayor será su grado de perfección, libre de consideraciones materiales⁸³⁴. Entonces, cuando se ve la Verdad, no se desea otra cosa⁸³⁵. La realidad interior de todo se ve con la misma nitidez que las apariencias⁸³⁶, como un espejo que refleje las formas sin oponerse a ellas⁸³⁷. Es el conocimiento lo que nos hace humanos⁸³⁸, y en la medida en la que el hombre alcance el conocimiento que necesite podrá ser considerado virtuoso⁸³⁹.

El conocimiento humano es una facultad que tiene una manifestación práctica: el hombre perfecto es un *homo faber*. En lo social, dado que toda persona es dominante o es dominada, el intelecto del dominante alcanza su perfección mediante un dominio perfecto y el intelecto del dominado la alcanza con la perfecta fidelidad a su dueño y señor; pero como estas relaciones de dominación son relativas, lo que en definitiva hay que decir es que el intelecto de cada persona alcanza su perfección cuando lleva bien a cabo las acciones apropiadas al grado de intelecto que la caracteriza⁸⁴⁰. Más allá, pues, de esas relaciones de

dominación, que para nosotros son ahora anecdóticas, lo esencial de esta cuestión de la perfección es que consiste en una capacidad cognitiva que se manifiesta en la acción.

Pero, más allá de la acción material, la perfección humana consiste en descubrir la ciencia y los misterios que Dios mantiene ocultos normalmente, descubrimiento que es otorgado por la bondad, la generosidad y el amor de Dios⁸⁴¹. Por eso no podemos hablar estrictamente de acción humana si no incluimos en ella también ese movimiento desde Dios como polo activo de una relación donde el hombre es tanto más agente cuanto más sintonice con sus propias dimensiones activas, representadas por lo que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* denominan alma.

En el marco de esta concepción de la perfección como conocimiento práctico, la acción correspondiente al más alto grado de conocimiento es convocar a los hombres hacia Dios⁸⁴². Quienes así hacen no sólo manifiestan la ciencia más amplia sino que, objetivamente, están reflejando en el grado más elevado que le quepa al ser humano la Verdad, es decir, en la medida en la que pueda ser expresada en lenguaje humano⁸⁴³.

Para que la perfección pueda, sin embargo, darse en un sentido absoluto, tanto en lo que se refiere al conocimiento como a la acción, hay que prescindir de consideraciones materiales⁸⁴⁴, como ya hemos dicho reiteradamente y lo repetimos en relación con esta concepción de la perfección. Pero si se prescinde de dichas consideraciones materiales al margen del conocimiento, entonces no hay más que la frustración y el vacío que ya hemos apuntado⁸⁴⁵.

Alcanzar la perfección recibe también el nombre de resurrección (*ba'th*) ya que por ella las almas ignorantes vuelven a la vida del conocimiento después del sueño mortal de la ignorancia⁸⁴⁶.

Concluimos estas consideraciones generales sobre la perfección y la imperfección humanas, antes de extendernos por extremos particulares, recogiendo aquel modelo de virtud e inteligencia que hiciera cierta fortuna en la literatura posterior: de origen persa, árabe de religión, libre de inclinaciones en su proceder, iraquí en sus modales, con la experiencia de un judío, discípulo de Jesús en su conducta, sirio por sus prácticas, griego en sus ciencias, con las perspicacia y la inteligencia de un indio, llevando la vida de un sufi, un ángel por su comportamiento moral, con opiniones inspiradas por Dios, de conocimientos divinos, y en todo apoyado en el Único Sustentador⁸⁴⁷. Aquí, más que la genealogía de los diversos aspectos de la perfección humana, nos interesa ver que ésta no se cifra en una sola capacidad sino que se derrama por cuantos campos constituyen la personalidad humana, aunque puedan recogerse en los aspectos eminentes de la acción y la contemplación.

En la cuestión de la perfección nunca podemos perder de vista la dualidad cuerpo-alma ni su par correlativo *dunyâ-âjira* (esta vida-la otra vida). Las *Epístolas* consideran ambos elementos a la par y llegan a afirmar que los *Hermanos de la Pureza* son aquéllos que más se aconsejan mutuamente en las cuestiones relativas a ambas vidas⁸⁴⁸. No es suficiente decir que el mejor sustento y provisión del que puede disfrutar el hombre es la felicidad⁸⁴⁹, sino que se distingue entre la felicidad corporal (la permanencia en el mundo material en el mejor de los estados) y la felicidad del alma (permanecer libre de las consideraciones materiales y de las constricciones temporales disfrutando del conocimiento divino)⁸⁵⁰, aunque las posibilidades del alma no se actualizan salvo en vinculación con un cuerpo particular, del mismo modo que la bondad divina no se manifiesta sino en la creación del universo⁸⁵¹. Concretamente, la felicidad del cuerpo se cifra en la salud y la belleza, por lo que se refiere al ser, y en el disfrute de cosas y personas por lo que se refiere al tener; mientras que la felicidad del alma se desgrana en el saber y en la buena tendencia comportamental, que el cuerpo traducirá en comportamiento real⁸⁵².

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* llegan a decir que ambas felicidades, en sentido estricto, son incompatibles⁸⁵³, aserto que viene matizado en numerosas ocasiones. Por

ejemplo, si la perfección del alma va unida a la liberación de las limitaciones materiales, la perfección del cuerpo se da en la medida en la que, vinculado al alma, es receptivo a los flujos procedentes de ésta⁸⁵⁴. No se trata, pues, de una oposición entre principios paralelos y rivales. Así podemos entender que el conocimiento divino proporcione la felicidad material del sosiego y el bien de la verdadera vida plena del alma⁸⁵⁵. Con lo que tendremos que entender el primer aserto en un sentido muy parcial según el cual no podría conseguirse la perfección del alma buscando solamente la satisfacción de los sentidos reducidos a su mera receptividad; entonces sí habría una incompatibilidad patente. Pero cuando el alma alcanza la sabiduría y el cuerpo expresa acciones sabias estamos ante una perfección que integra ambos polos del ser humano⁸⁵⁶.

“Cuando ambos aspectos [el corporal y el anímico] alcanzan su perfección en el ser humano, entonces merece este nombre y su alma es apta para recibir las formas angélicas y transportarse al rango celestial al desvincularse del cuerpo, lo cual se llama muerte.”⁸⁵⁷

Dicha perfección conjunta de cuerpo y alma se traduce en unas características muy concretas entre quienes siguen las enseñanzas prácticas de un profeta: distinguen claramente entre lo bello y lo deforme, se guían por la conducta de su maestro, se reúnen en momentos determinados para estudiar su enseñanza, y siguen a quienes los dirijan de acuerdo con ésta⁸⁵⁸. Y es que la perfección, al tener un aspecto material, no podía dejar de tener un aspecto social que dejamos aquí esbozado para desarrollarlo dentro de las dimensiones sociales del ser humano. Lo que sí vamos a tocar someramente es lo poco que nos dicen las *Epístolas* sobre la manifestación de la perfección en el mundo de los cuerpos en general.

Por el simple hecho de ser humano, el cuerpo del hombre goza de unas proporciones perfectamente armónicas⁸⁵⁹, pero la perfección, incluso la del cuerpo, también se cultiva. Y una de las manifestaciones más notables de la perfección corporal, que es la salud, se cultiva con la sencillez y la moderación en el comer⁸⁶⁰, donde nos interesa ante todo ver cómo una perfección anímica redundante en el perfeccionamiento del cuerpo. Así, cuando vemos una lista de todo cuanto acompaña a la perfección material, se nos hace evidente que ésta no es sino el reflejo de la perfección del alma: moralidad, bellos modales, sinceridad en la promesa, disculpar siempre que se pueda, abandonar la envidia, intentar no tener enemigos y tratar bien a los que se tengan, hacer todo lo que nos acerque a Dios, el autocontrol, no anteponer lo material a lo espiritual y dejar de lado lo que no nos concierne⁸⁶¹.

Aquí, para entender que estamos hablando de cuestiones materiales, habría que analizar el efecto de cada cualidad enunciada, que estrictamente es anímica, y contemplar cómo cada una de ellas en realidad es mencionada por el efecto que produce en el mundo material, propiciando el equilibrio y armonía que en otro momento las *Epístolas* consideran la marca distintiva de la perfección material que el buen gusto puede descubrir en el mundo sensible⁸⁶².

En la cúspide de la perfección material y por lo tanto del poder material se encuentra el gobernante perfecto, que es aquel que sigue lo revelado tanto en lo material como en lo espiritual⁸⁶³. Pero cuando buscamos el desglose de las virtudes de quien ejerza el gobierno lo que encontramos es una serie de consideraciones morales, es decir, materiales en relación con el trato ideal a dispensar a los súbditos. En una caracterización breve se nos habla de una actuación bella en general que se concreta en un gobierno justo, en una defensa de los intereses de los súbditos y en servirse de las personas, para el desempeño de sus funciones, del modo más útil y satisfactorio⁸⁶⁴. Justicia, protección y habilidad son pues, virtudes materiales supremas que en otras ocasiones se despliegan con un mayor lujo de detalles.

Así, por ejemplo, cuando se elogia el buen gobierno del rey de los genios, a la justicia se suma su lucha contra la injusticia y se especifica su imparcialidad; y su protección, entendida como generosidad, se extiende sobre huéspedes, extraños y cualquier necesitado; añadiendo que todo ello no son meras poses con las que se vaya a propiciar ningún interés

personal sino una aspiración espiritual, nunca material⁸⁶⁵. Del mismo modo leemos, entre las cualidades ideales del gobernante humano, que la justicia ha de promoverse en general y practicarse con los súbditos, y que la injusticia ha de ser combatida y no ejercida contra los mismos, siendo parte de la justicia entregar a cada uno lo suyo, según sus acciones y según su sabiduría; en cuanto a la protección del necesitado, en este caso incluye la preocupación activa de la situación de los súbditos; mientras que la habilidad del gobernante en sus tareas se refleja en el acierto al apoyarse en personas de la máxima perfección y elevación, tanto en sus aspectos materiales como espirituales⁸⁶⁶.

Pero, al margen de estos desgloses o de otros más finos que pudieran hacerse, lo que aquí nos interesa es notar que la máxima perfección material, que corresponde a la realeza, va ordenada a la plasmación en el mundo de los cuerpos de los aspectos relevantes del espíritu, resumibles, según las *Epístolas*, en la tríada del equilibrio, el amor y el conocimiento; equilibrio que se traduce en justicia, amor que se traduce en protección, y conocimiento que se traduce en opiniones y actuaciones adecuadas dentro del campo de actuación del gobierno.

Si de la perfección material nos desplazamos a la perfección del alma, nos encontramos con la estirpe de los profetas, caracterizados como “los depositarios de la ciencia divina y los herederos de la ciencia profética.”⁸⁶⁷ Sólo quienes tienen ese conocimiento trascendental que comunican los profetas tienen acceso a los sentidos ocultos de las enseñanzas reveladas a los mismos⁸⁶⁸. Según lo cual la perfección del alma es una cuestión fundada en el conocimiento.

El conocimiento más elevado, el conocimiento de Dios, y el mejor modo de relacionarse con las cosas divinas es patrimonio de quienes rinden cuenta de sus actos día y noche, los cuales cosechan sus premios y castigos en el acto, en plena vida⁸⁶⁹. Se trata entonces, por lo que a la perfección del alma se refiere, de un conocimiento práctico e inmediatamente eficaz, si bien el foco está puesto ahora en el conocimiento y no en la traducción material de ese conocimiento. Una vez más hay que recordar que cuerpo y alma, en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, no son dos entidades en competición sino dos aspectos de una misma realidad, y por lo tanto cuanto se diga sobre el cuerpo o sobre el alma termina remitiéndose, en última instancia, a una comunidad de principio previa al análisis bimodal de aspectos activos y aspectos receptivos: no existen los unos sin los otros.

La plenitud de conocimiento es la sabiduría (*hikma*), que no sólo consiste en una consciencia perfecta de sus objetos⁸⁷⁰ sino que abarca una dimensión práctica (cada acción del sabio es una acción sabia, dotada de sentido) cuya habilidad se refleja en que nada que haga el sabio conlleva más perjuicios que beneficios⁸⁷¹. En la proyección de la sabiduría, el sabio es el califa fiel de Dios para el ignorante que aprende de él⁸⁷².

La sabiduría también se refracta diversamente en el mundo material, pero a la cabeza está la capacidad de guiar a los hombres hacia Dios, es decir, hacia la única realidad (valores, conocimientos) permanente, no efímera⁸⁷³. Y los diferentes campos en los que se manifiesta la sabiduría, cualquier sabiduría, son las acciones, las tendencias comportamentales, las palabras, las opiniones y los conocimientos⁸⁷⁴.

Los sabios que se dedican a esa guía ocupan el rango más elevado, y su conocimiento no se basa en nada aprendido ni imitado, sino que es una vivencia directa de la otra vida y de su reintegración en aquella dimensión cuyo despliegue material constituye la vida humana, es decir, una vivencia directa del núcleo del conocimiento que pertenece en exclusiva a los íntimos de Dios, o sea, a aquellos que han perdido la línea de demarcación que los separaba de su Creador⁸⁷⁵.

En cualquier caso la perfección del alma entre los sabios es una asimilación entre ésta y el Alma Universal, de la cual no es, como veíamos, sino una potencia⁸⁷⁶. Por ello el sabio es humilde con aquello que lo supera, está amorosamente unido a otros sabios y derrama su

amor creativo sobre los ignorantes; mientras que está libre de la arrogancia, de los muchos enfrentamientos, de buscar el dominio sobre los demás, del partidismo, de toda agresión, de la frivolidad y, en definitiva, de aspirar en demasía a los bienes materiales⁸⁷⁷.

Con lo cual nos queda conformada la perfección del alma, en un primer momento, como una perfección de conocimiento llamada sabiduría, la cual mana de una vivencia directa y no consiste en una acumulación de datos, manifestándose en los diversos ámbitos en los que la personalidad humana hace acto de presencia: acción, carácter, lenguaje, opiniones, conocimientos...

Esa sabiduría es una visión directa que está por encima de toda característica corporal, es una luz ni formal ni material que ve una luz mediante una luz, dentro de una luz, a causa de una luz⁸⁷⁸, la cual permite ver a Dios en el corazón en todo momento a pesar de que se ve ante las miradas, ya que Su acción en el mundo queda patente a quien despierta a esa sabiduría⁸⁷⁹. Aunque ésta, de hecho, se manifiesta en distintos grados⁸⁸⁰.

El aspecto cognitivo, pues, de la perfección del alma aparece con toda claridad, aunque se trate de un saber teórico-práctico: la contemplación de la Verdad, en el grado que sea, se refleja necesariamente en la actuación, en el grado correspondiente.

Esa actuación perfecta se concreta en la creación de vínculos sanos con las demás criaturas, siempre confiando en la justicia y el amor de Dios⁸⁸¹, de cuya bondad son testigos esos sabios que conocen que cada alma particular es una luz, o una potencia que emana del Alma Universal en el cuerpo, al igual que ésta es una potencia que emana del Intelecto Universal, y al igual que éste es una luz que emana de la existencia del Creador, Luz de las luces y pura Existencia⁸⁸².

Estos sabios, estos íntimos de Dios, no sólo poseen conocimientos verdaderos (como, por ejemplo, sobre el modo en el que los ángeles transmiten su inspiración y los diablos su seducción) y derraman su amor práctico sobre todos los seres, sino que nada vedado aparece en el entorno de lo que hacen, dicen o alberga su corazón⁸⁸³, libres de pasiones corporales y de costumbres dañinas para nadie⁸⁸⁴.

Esta sabiduría viene acompañada de una felicidad que refleja la luminosidad divina que han encontrado en un grado u otro⁸⁸⁵, y de hecho desean verse libres de las constricciones y limitaciones de la materia⁸⁸⁶. Y es que estos sabios virtuosos, como encarnación particular del hombre universal, son ángeles en potencia si son considerados en conexión con sus circunstancias materiales, pero cuando se consideran ya libres de esos vínculos son ángeles en acto⁸⁸⁷. Entonces atienden a la gente común y los aconsejan en sueños; por eso éstos se acercan a sus tumbas buscando su intercesión⁸⁸⁸.

Es decir, la perfección humana del alma, entendida como sabiduría teórico-práctica, se manifiesta como felicidad y, socialmente, como un fomento de la convivencia a todos los niveles que termina convirtiendo a este tipo de sabio en una referencia humana cercana para quien aspire a disfrutar de un grado u otro de perfección y de sus beneficios.

Esta sabiduría presenta un número indefinido de grados, y en la cima se encuentra el grado supremo de la sabiduría: el de los profetas, o mensajeros de Dios, del mismo modo en el que existe un grado máximo de conocimiento material⁸⁸⁹. La actividad de los profetas consiste en salvar las almas que están sumergidas en el océano de la materia llevándolas de vuelta al mundo espiritual, de un modo, en cierto sentido, paralelo al de los médicos, cuya actividad consiste en mantener y en recuperar la salud de los cuerpos⁸⁹⁰.

El profeta es el verdadero califa de Dios en la Tierra, pero su conocimiento le está velado al común de los hombres y su actuación es ajena a la política meramente material del gobernante ordinario⁸⁹¹. Ya hemos visto en qué consiste la perfección del conocimiento, que en el profeta se da en un grado supremo. En cuanto a la actuación perfecta consiste en la transmisión de un sistema de enseñanza que permita acceder a ese conocimiento salvífico, no por interés personal del profeta, que por definición no se ve limitado por condicionamientos

personales, sino por el bien de cuantos puedan beneficiarse de todo ello⁸⁹². Ésa es la acción más noble⁸⁹³.

Leemos que los profetas se caracterizan por cuarenta y seis cualidades, la primera de las cuales es el sueño significativo⁸⁹⁴, aunque las *Epístolas* nunca llegan a completar el inventario de una forma exhaustiva. Son seres humanos que están vivos, hablan, disciernen, saben, son ángeles por su pureza respecto de la materia y conocen realmente a Dios, por lo que son un puente hacia Éste más digno, efectivo y real que cualquier ídolo sordo y ciego que pueda levantar el ser humano⁸⁹⁵. En otro momento se establece una lista que parece destinada a servir de criterio para reconocer a un profeta: su cuerpo es perfecto y dócil a su alma; también es perfecto en lo que se refiere a la comprensión, la memoria, la inteligencia y la expresión; amante del conocimiento y de la verdad; de buen trato; apegado a su gente y despegado de los placeres materiales; de aspiración elevada y parco en las cosas materiales; amante de la justicia y de los justos; y, por último, de fuerte determinación⁸⁹⁶.

Ocasionalmente se expresan otras características particulares de este prototipo de la perfección humana, que por serlo del alma lo es también del cuerpo, que son los profetas. Pero en ningún caso estamos ante las elaboradas imágenes que encontramos en el pensamiento islámico posterior sobre el hombre perfecto. Se nos llega a decir explícitamente que los profetas mismos tienen pecados y defectos para poder servir de modelo de perfectibilidad a los seres humanos⁸⁹⁷. Y contra la figura del profeta taumaturgo se escribe que los profetas están por encima de nuestra necesidad vulgar de intervenciones maravillosas, que no son más que encantamientos, de los cuales se abstienen a pesar de conocer su arte⁸⁹⁸.

Estamos, pues, ante un modelo de perfección accesible a la imitación, cuya simplicidad nos parece acorde con el afán pedagógico y, casi diríamos, “sociotrópico” que parece animar la composición de las *Epístolas*. Este *kalâm* del sufismo que declara exponer la obra cuya antropología estamos estudiando no es un tratado avanzado sobre la meta a alcanzar sino una introducción práctica que parece más interesada en animar a dar unos primeros pasos que en definir en detalle cada aspecto del paisaje del camino a recorrer o que el destino último del hombre hacia el cual se polariza toda la atención de las *Epístolas*.

Ese destino al que se quiere elevar al ser humano es el estado angelical, consistente en habitar los Cielos (es decir, el mundo libre de los vínculos materiales) dándole vida a la Tierra, compitiendo en reflejar a Dios con mayor fidelidad, confiando en Su amor creativo y temiendo Su justo castigo⁸⁹⁹.

Por último, si recapitulamos brevemente lo dicho sobre la perfección humana, hemos visto que en su grado sumo es una sabiduría teórico-práctica equilibrada, donde el ser humano perfecto, llámese sabio o llámese profeta, conoce a Dios, posee un equilibrio que se manifiesta en forma de serenidad y de justicia, y realiza unas acciones sabias y virtuosas que propician en los demás la misma liberación de las limitaciones materiales que él ha alcanzado con su conocimiento; un conocimiento que no es una acumulación de datos sino una vivencia plena y directa de la realidad.

Esa perfección en grado sumo también se manifiesta en un número indefinido de grados, el ínfimo de los cuales es la frustración de la perfección en potencia que caracteriza al ser humano; como también se manifiesta en el número indefinido de aspectos que constituyen el múltiple mundo de los cuerpos, de donde resultan las diversas maestrías materiales, la suprema de las cuales es la realeza, siempre subordinada a la dignidad y perfección de la autoridad espiritual que representa el profeta.

Y es que la materia no deja nunca de ser una efusión del alma, el aspecto receptivo de aquello cuyo aspecto activo es el alma. Y, por lo tanto, la perfección corporal, en el grado que sea, se deberá a la efusión de un alma perfecta manifestándose en el cuerpo correspondiente.

Si la perfección, según dejamos entrever cuando tratábamos las cuestiones básicas definitorias del ser humano, puede concebirse como la mayor participación del hombre material y empírico en el hombre arquetípico universal, sin embargo éste no se realiza sino en la multiplicidad de grados de esa participación que encontramos en el hombre particular.

En cualquier caso la mayor perfección no abandona nunca el ámbito de las potencialidades humanas, y los distintos grados y ámbitos de perfección que caracterizan a cada persona no se separan del más alto ideal cualitativa sino cuantitativamente; con lo cual ese ideal puede ejercer una atracción práctica sobre el ser humano ordinario, supuestamente el lector de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* en la concepción imaginable de su compilador o compiladores.

Dicho lo cual nos encontramos en disposición de abordar la cuestión, lógicamente planteable, de cuál sea el camino que conduzca hasta la perfección humana tal y como nos ha quedado caracterizada.

4.2.3.5. *El camino hacia la perfección*

Leemos en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* que todo tiene una finalidad, determinada por Dios, que también define el camino que conduce directamente a la misma⁹⁰⁰. Y el hombre no es una excepción a esta regla.

Materialmente hablando, el camino de cada ser humano empieza en su concepción, desde la cual hasta su nacimiento pasan idealmente ocho meses; después; de los cuales quedan ciento veinte grados de arco para completar un ciclo solar en cuatro meses más, lo cual da ciento veinte años, uno por cada grado, como duración natural de la vida humana. Aunque, si entre la concepción y el nacimiento pasan nueve o diez meses, entonces la duración natural de la vida es, respectivamente, de noventa o de sesenta años. En cualquier caso la edad que realmente se alcanza depende de más factores, como, por ejemplo, el sustento, cuya escasez contribuye a la longevidad y cuya exuberancia contribuye a acelerar la muerte del cuerpo⁹⁰¹. Esa duración natural se divide en edades, cada una de las cuales está regida por un rasgo dominante. Así, en los cuatro primeros años el rasgo dominante es el crecimiento; de los cuatro a los diecisiete, el movimiento y el entendimiento; de los diecisiete a los veinticinco, la belleza y los placeres; de los veinticinco a los treinta y cinco, el dominio y el poder; de los treinta y cinco a los cuarenta y dos, la valentía; de los cuarenta y dos a los cincuenta y cuatro, la religión y la espiritualidad; de los cincuenta y cuatro a los sesenta y cinco, el reposo; y después se produce un agotamiento gradual que desemboca en la muerte natural⁹⁰².

Estas etapas del camino hacia la eternidad se resumen en unas moradas sucesivas: el padre, la madre, esta vida, el istmo entre ambas vidas, y la otra vida, en el Paraíso o en el Fuego⁹⁰³; donde esta vida es camino y preparación para la otra vida, teniendo en cuenta que se trata de los aspectos externos e internos, respectivamente, de lo mismo, es decir, lo que le pasa al cuerpo mientras dura y lo que le pasa al alma al margen de las limitaciones que configuran el cuerpo⁹⁰⁴.

Otra forma de compartimentar el camino humano hacia la presencia de Dios parte de la nada, pasa por el semen, después por el feto (protegido hasta que alcanza una forma perfecta), más tarde por el niño (que tarda cuatro años en adquirir las capacidades físicas, sensibles e intelectuales necesarias para empezar a vivir independientemente en lo más fundamental), luego por la escuela elemental (donde adquiere los instrumentos básicos para abordar conocimientos mayores) y, finalmente, por el colegio del mundo (en el que pueden adquirirse conocimientos que hagan considerar al hombre que, más allá del cuerpo, podemos nacer a otra vida más plena)⁹⁰⁵.

Este esquema básico de las edades del hombre se repite con mayor o menor lujo de detalles, pero siempre poniendo como término perfecto la liberación del hombre respecto de

sus limitaciones y condiciones materiales mediante el conocimiento⁹⁰⁶.

Un caso ideal es el que se atribuye a las personas más depuradas, entre las cuales la capacidad de hablar y razonar se completa a los quince años, el discernimiento del sentido que tienen los seres sensibles a los treinta, la sabiduría que permite preocuparse por el prójimo a los cuarenta, la facultad “nómica” de gobernar comunidades enteras a los cincuenta, y después la facultad “angélica”, que prepara el retorno al origen y la liberación de los vínculos materiales⁹⁰⁷. Ese retorno es la ascensión nocturna (*mi'râÿ*), es la resurrección (*ba'th*) y es el gran alzamiento (*al-qiyâma al-kubrâ*)⁹⁰⁸. Y es que el alma particular humana es una potencia del Alma Universal que ha descendido hasta el centro de la Tierra, se ha salvado de los estados mineral, vegetal y animal, y está en un camino recto (la forma humana), que es el último grado del Infierno. Si lo sobrepasa podrá entrar en el Paraíso (la forma angelical) por alguna de sus puertas: las acciones virtuosas, el carácter bello, las opiniones correctas, los conocimientos verdaderos y la buena voluntad⁹⁰⁹.

Cuando el ser humano conoce ambos mundos, el material y el espiritual, es decir, el Infierno y el Paraíso, anhela este último, es decir, anhela verse libre de las limitaciones y constricciones del cuerpo⁹¹⁰, liberación que permite el perfeccionamiento del alma mediante la adquisición de virtudes con las que es feliz disfrutando de placeres que no están sometidos a la esclavitud del cuerpo⁹¹¹.

Es decir, el camino característico del ser humano parte de la nada, pasa por la receptividad de la materia y termina en la liberación de las limitaciones de ésta última, liberación que es actualización y perfección de las potencialidades humanas.

Y es que este camino es reflejo del orden natural de las cosas. Las potencias del Alma Universal, que proceden de la esfera más elevada, se difunden por el cuerpo del universo, se reúnen en el centro de la Tierra (causando los cuerpos particulares, que se engendran y se corrompen) y de ahí se dirigen de vuelta a la esfera más elevada, causando con ello la elevación de las almas particulares humanas⁹¹². Esa elevación natural es la que se manifiesta como liberación de los vínculos de la materia con la misma naturalidad de todas las tendencias ascendentes: de los niños a sus padres, de los alumnos a sus maestros, de los gobernados a los gobernantes...⁹¹³

A pesar de esa naturalidad con la que el ser humano está destinado a liberarse de los lazos materiales, existen unos obstáculos en el camino que han llegado a tener consideración de tiranos: los astros, la naturaleza, el *nâmûs* en su sentido de Ley Revelada, un gobernante injusto (aunque la vida en común exija un gobernante) y las necesidades materiales⁹¹⁴. Otras veces se pone el acento en los aspectos subjetivos de esos obstáculos: las malas acciones, las opiniones corruptas, las ignorancias acumuladas, las tendencias comportamentales negativas⁹¹⁵. A veces vemos cómo los obstáculos se manifiestan en enfrentamientos que surgen del apego a opiniones y a deseos⁹¹⁶, como pueden ser las posesiones materiales⁹¹⁷ o el simple apego a la comida⁹¹⁸.

Otros defectos y obstáculos en la vía natural de la perfección y la liberación son la envidia, la hostilidad, la opresión, la ignorancia y la rebeldía⁹¹⁹.

Pero, sobre todo, el mayor obstáculo es la ausencia de religión, ya que adorar cualquier cosa es mejor que nada⁹²⁰; es decir, usar medios erróneos es preferible a no usar ningún medio en esa tarea de liberarse de los vínculos de la materia. Afirmación que debe conectarse con la frecuente afirmación clásica del Islam que cifra el valor transcendental de las acciones en las intenciones que las han movido⁹²¹.

En cualquier caso, y sin entrar en la mecánica del funcionamiento de esos obstáculos en la vida espiritual del ser humano, lo que nos parece más relevante y relacionado con el resto del pensamiento de las *Epístolas* es que todos los obstáculos lo son en la medida en la que son pruebas o exámenes que las almas pueden superar y así llegar a la felicidad de la perfección, de la otra vida⁹²². Si algún obstáculo nos sorprendía al ser considerado como tal

(como, por ejemplo, la Ley Revelada), hemos de recordar que, en un pensamiento unitario, como el que aquí estamos discerniendo, no puede hablarse con propiedad de enfrentamiento entre principios opuestos sino de oposición relativa de aspectos diversos de un mismo principio. Desde esta óptica entendemos que la misma Ley Revelada puede aparecer como obstáculo en el proceso natural de espiritualización del ser humano si es vivida en su mera materialidad, con la opacidad y ceguera de quien olvidara su finalidad liberadora, única que le da sentido. Esta consideración ha de repetirse con cuantos obstáculos sean susceptibles de esa misma lectura doble de barrera material o palanca necesaria y natural hacia la espiritualidad.

Para que la barrera se convierta en palanca y trampolín es esencial el estímulo representado por el conocimiento: cuando las almas encarnadas en el Infierno del mundo material reciben noticias del Paraíso del mundo que está libre de las limitaciones materiales desean alcanzarlo y apartan su atención y su anhelo de los cuerpos materiales⁹²³.

La vivencia plena de las dimensiones supramateriales de la existencia exige que se produzca esa orientación ascendente y que se actualice en el hecho de alcanzar la perfección de la que antes hablamos⁹²⁴, pero esa orientación y actualización requiere medios. Estos medios se resumen en conocimientos verdaderos y en una conducta acorde con esos conocimientos, conducta que incluye una sensibilidad para con las criaturas y un desprendimiento de las posesiones materiales⁹²⁵. Y cuando los medios se desgranán en consejos concretos tenemos el rosario siguiente de acciones particulares: ser consciente de la presencia de Dios, recordarlo y mencionarlo, recitar su revelación, luchar contra el reduccionismo materialista (única actividad, esa lucha, merecedora del calificativo de “sacerdotal”), fijar la atención en las personas cuya situación es más miserable que la propia y no a la inversa, hablar poco salvo para recordar a Dios y así vencer al Diablo, amar y tratar a los pobres, ser un extraño y un muerto en los aspectos materiales del mundo, decir la verdad aunque sea amarga, no hacer nada censurable, contentarse con el mínimo vital de comida, ropa y casa, contener la ira, devolver bien por mal, no desear bienes materiales, aconsejar a los demás lo mismo que uno se aconseja a sí mismo y no culpar a nadie de aquello de lo que uno también es culpable⁹²⁶.

Bajo la forma de estos consejos morales vemos todo un programa de actuación que, en las *Epístolas*, se dirige a cortar las amarras que encadenan el alma al cuerpo dirigiendo la atención del ser humano hacia el mundo espiritual y apartándola del material. Lo principal, pues, en el camino de la perfección humana es la orientación de las energías hacia el mundo de lo permanente dejando a un lado cuanto pueda caracterizarse por las limitaciones espaciales o temporales.

No se trata de prestarle atención a unos objetos particulares sino a aquello de lo cual los objetos son manifestación. Y así, en ese empeño, revela su utilidad la música como vehículo para el ascenso del alma al mundo supralunar, libre de cualquier generación y corrupción⁹²⁷, ocasión para que las almas particulares se hagan materialmente conscientes de la armonía que gobierna ese mundo y que tiene su reflejo también en el mundo sublunar⁹²⁸.

En ese empeño ascendente el hombre no está solo. Dios le envía a los profetas como maestros indicadores que lo animen hacia ese destino de la perfección supramaterial⁹²⁹. En ese sentido van las promesas, amenazas, recompensas y castigos de Dios a los hombres al modo de un médico sabio que a cada uno le diera la medicina que necesitara⁹³⁰. Esa medicina espiritual, consistente en actitudes y acciones, son las adecuadas a cada paciente, a cada pueblo, y es una ayuda divina para que el ser humano pueda entender y asumir el valor positivo del mundo material como preparación para el espiritual⁹³¹.

Como vemos, el impulso ascendente hacia lo que está por encima de la Naturaleza no sólo es un proceso constitutivo de la esencia del universo en un movimiento de retorno al Uno Primordial, sino que Éste transfunde Sus recursos e impulsos generosamente para que

toda criatura, en nuestro caso todo ser humano, se sienta llevada por la corriente ascendente del modo en el que pueda asumirla.

Esa ayuda divina está relacionada con la ayuda material: “cuando abunden los que ayuden será de esperar el éxito y la ayuda victoriosa de Dios, que auxilia a quien quiere.”⁹³² De hecho sólo los íntimos de Dios se acercan a Él directamente; los demás dependen de los profetas. Quien no tenga acceso directo a ellos depende de los herederos de sus misiones. Y a quien tampoco tenga noticia de éstos sólo le resta seguir las noticias que le lleguen de los profetas, seguir sus consejos, tomarlos como modelos, dirigirse a los templos y tumbas que hayan dejado y practicar sinceramente las enseñanzas que se hayan transmitido de ellos⁹³³.

El ser humano necesita de la ayuda mutua tanto en lo material como en lo espiritual, y es famoso al respecto el apólogo de la paloma collarada como ilustración del valor de la ayuda mutua para salvarse de la perdición⁹³⁴. Porque el retorno a Dios no se da sino en compañía: los hermanos y amigos son necesarios para librarse y salvarse de los peligros que acechan al individuo en el camino⁹³⁵. Y es que la consulta mutua ayuda a tomar decisiones más acertadas⁹³⁶. Frente a las opiniones individuales se afirma, pues, el valor del diálogo, de la cualidad característicamente humana del lenguaje compartido.

Esa ayuda mutua no sólo es camino sino parte misma de la perfección humana, ya que con ella no se hace nada distinto de lo que Dios realiza con Sus criaturas, sólo que de un modo recíproco: plasmar un estado cada vez más completo y perfecto, que es el término y destino de cada ser⁹³⁷. Sin embargo la ayuda mutua no exime al hombre de realizar sus esfuerzos para que el cuerpo sea receptivo al influjo del alma más allá de su propia inercia natural⁹³⁸.

En general, la receptividad ha de ser, propiamente, al conocimiento, no a cualquier otro influjo que, al modo de un encantamiento, actúe coaccionando en un sentido o en otro⁹³⁹; pues las almas no se liberan de la inercia del cuerpo con la ignorancia que representa el engaño, sino con un conocimiento supramundano, ya que la perfección humana tiene su oriente más allá de las meras apariencias del cuerpo⁹⁴⁰. Ese conocimiento llega al mundo humano a través de los profetas y se mantiene en su estirpe, que consta de los sabios y de cuantos puedan recordarle al alma, mediante el intelecto (*'aql*), en qué consiste su ámbito propio supramaterial⁹⁴¹. Esa enseñanza, que es la verdadera Ley Revelada, es el único *imâm* y caudillo que necesita la élite intelectual⁹⁴². Una parte esencial de ese conocimiento es que el mundo es una creación continua de Dios, que carece de existencia aparte de aquél; y quien detente ese conocimiento se sabrá siempre cerca de Dios en lugar de atender a los asuntos del mundo olvidando a su Señor⁹⁴³. El hombre prefiere el provecho inmediato hasta que reflexiona sobre el mundo material y ve, entonces, la realidad de la otra vida, que termina por preferir⁹⁴⁴. Resumiendo, es el ejercicio del intelecto en la reflexión el que procura los conocimientos verdaderos que superan la inmediatez de la materia y acercan a Dios⁹⁴⁵.

El camino hacia la perfección presenta varios aspectos o momentos: abandonar las disputas (que no revelan más que ignorancia), adquirir conocimiento real y aplicarlo en la práctica⁹⁴⁶. La perfección no se alcanza sino conjuntando la luz del conocimiento con la acción, que es la escalera por la que ascendemos hacia Dios⁹⁴⁷. Este camino teórico-práctico pasa por unas etapas escalonadas, sólo tras la última de las cuales se puede hablar de perfección: la mera afirmación de la verdad de la enseñanza, comprender sus contenidos mediante símiles, confiar en su verdad y, finalmente, comprobar esa verdad con el ejercicio activo del conocimiento en la práctica⁹⁴⁸. Sólo así se desarrollan todas las potencias del alma y se llega a Dios⁹⁴⁹.

El hombre común inicia este camino reformando su naturaleza y sus costumbres de acuerdo con las enseñanzas de los sabios y los profetas, en lo individual, y aconsejándose mutuamente⁹⁵⁰. Ya hemos visto que esa ayuda mutua es manifestación de la perfección en la medida en la que sea el reflejo de la acción providencial de Dios. Por lo que se refiere a la

adquisición del conocimiento impartido por los profetas, los requisitos preliminares son una conducta pura, un entendimiento despierto y un corazón libre de preocupaciones mundanas⁹⁵¹. Así se alcanza un conocimiento vivo y real que convierte al hombre en un ángel, abriéndole las puertas del Paraíso, que consiste en esos requisitos junto con el conocimiento alcanzado⁹⁵².

El camino de la perfección no responde a un método definido nítidamente siempre y para todos. Por ello a veces nos encontramos con diferencias de detalle, pero siempre sobre el transfondo de un conocimiento práctico. Se habla, por ejemplo, de la necesaria reforma de las tendencias comportamentales impetuosas mediante la adopción de un estilo de vida equilibrado, según enseñan los profetas, junto al dominio de las ciencias sensibles e intelectuales, con cuyo incremento aumenta también la capacidad de recibir la perfección de la forma angélica, lo cual termina por ocurrir cuando el hombre queda libre de las limitaciones materiales⁹⁵³. En otras ocasiones, comparando la acción de los profetas con la de los médicos, la receta, siempre en el doble eje hasta ahora visto del hacer y el saber, consiste en hacer el bien y evitar el mal, manteniendo una vía media y equilibrada entre esta vida y la otra, y en buscar siempre los conocimientos, recordando el origen y el destino del alma⁹⁵⁴, a lo cual hay que adjuntar la necesaria asistencia divina⁹⁵⁵, ya que es Dios, al fin y al cabo, el que determina el curso de todas y cada una de Sus criaturas. Prácticamente al final de las *Epístolas* encontramos un resumen del programa de perfeccionamiento presentado en sus diversos aspectos: el sosiego en los asuntos de esta vida y de la otra, el conocimiento de la unidad y unicidad de Dios y de la realidad de cada ser, y actuar de acuerdo con la absoluta transcendencia de Dios pero sirviéndole al manifestar Sus nombres y atributos⁹⁵⁶.

Si el mundo material es, para el hombre, como la matriz para el feto, permitiéndole desarrollarse para que luego pueda salir a un mundo más amplio⁹⁵⁷, eso se debe a que el mundo material es el mundo de la acción, en el cual se ejerce la actividad del alma y sin el cual ésta no podría actualizar sus potencialidades.

Cada ser recibe el encargo de realizar unas tareas, unas acciones, con las cuales alcanza el grado de perfección que tenga en potencia, y que para cada ser se trata de su perfección⁹⁵⁸. Dios, el Principio Último del que emanan todos los niveles y modos de la existencia, como tal Principio está al margen del efecto de la acción; pero el hombre empírico, los seres particulares materiales, se lo juegan todo en el campo de la acción⁹⁵⁹. Por esa importancia de la acción para alcanzar la perfección, el poder temporal encuentra su legitimación en el mantenimiento de un marco material donde las enseñanzas de los profetas puedan ser puestas en práctica⁹⁶⁰.

El valor educativo de la puesta en práctica de esas enseñanzas⁹⁶¹ se pone de relieve en el método empleado por Dios para llevar al hombre al mundo del espíritu: cumplir unas órdenes procedentes de Dios y abstenerse de seguir la inercia de la materialidad superficial⁹⁶². La mayoría de las disposiciones enseñadas por los profetas se oponen a la búsqueda inmediata del placer y consisten en esforzarse por ejercer un control sobre dichas tendencias inerciales, desarrollando así otras tendencias en sentido opuesto, como disculpar al ofensor, la generosidad para con el ladrón, el buen trato a la persona antisocial, devolver el bien por el mal, el buen consejo sincero al esclavo de la mentira y del engaño, y la serenidad ante quien excite la cólera ajena⁹⁶³.

Al final, por medio de la acción, poniendo en práctica las enseñanzas de los profetas, el ser humano sale de la ignorancia, corrige y educa sus tendencias morales e intelectuales, su conducta en este sentido se vuelve espontánea, descubre la insatisfactoriedad del mundo y se aparta de él, vislumbra la otra vida y la busca hasta encontrarla y, finalmente, el alma se ve libre de sus vínculos materiales y se convierte en un ángel⁹⁶⁴.

El camino de la virtud, pues, se resume en seguir los mandamientos de Dios y en depurarse de la materialidad del cuerpo⁹⁶⁵. En este desatender a los impulsos pasionales la

mejor provisión es la conciencia precavida de la dimensión real de cada cosa⁹⁶⁶, ya que la acción, en un sentido plenamente humano, depende de la conciencia. Para quien no pueda dominar sus tendencias por sí mismo se hace necesaria la ayuda de quienes ya hayan recorrido el camino⁹⁶⁷, en lo cual volvemos a ver que el retorno a Dios se da en compañía. Lo cual también es cierto en el sentido de que la individualidad es una característica del aspecto material de la existencia, una limitación en la existencia, de la cual se queda libre a un tiempo con la liberación de la existencia corporal.

El deseo de esta vida es la fuente de todos los males; y, paralelamente, apartarse de esta vida y el deseo de la otra es la fuente de todas las virtudes y es la virtud más elevada, entre cuyas enseñanzas está el abandono de las pasiones, como, por ejemplo, los placeres del paladar⁹⁶⁸ y los placeres sexuales⁹⁶⁹. La pobreza consistente en el abandono de los bienes materiales va acompañada, entre otros beneficios, de la sensibilidad hacia la otra vida, la del alma; de una respuesta rápida a la llamada de los profetas; de una carga ligera en el camino de la perfección; de una gran felicidad para sentirse satisfecho; del recuerdo de Dios en público y en la intimidad; de un pensamiento sutil y de una memoria afinada; de una gran sinceridad al invocar el auxilio divino en la fortuna y en la adversidad; etc.⁹⁷⁰.

Cuando se conoce la verdadera naturaleza de esta vida, del mundo material, apartarse de éste es más bello que dejarse dominar por esa inercia, y entonces el ser humano es como un espejo en el que se refleja el mundo pero sin oponerse a él⁹⁷¹. Ese mundo, por sí sólo, sería incompleto e imperfecto; pero el cuerpo, abandonado a su inercia, no podría alcanzar ningún estado superior. Por eso el hombre ha de volver a nacer para alcanzar la perfección⁹⁷²: sólo considerando el alma con independencia del cuerpo cabe hablar de perfección humana, después de que ésta haya pasado de la potencia al acto en el transcurso durante el cual alma y cuerpo han sido considerados desde el punto de vista de su mutua vinculación.

Resulta difícil reducir a un esquema unitario cuanto dicen las *Epístolas* sobre el camino que conduce a la perfección. Están claros los puntos de partida y de llegada: el punto de mayor ignorancia y el punto de mayor conocimiento, el punto de mayor inercia material y el punto de mayor independencia de las limitaciones materiales. Y está claro que no estamos solos en el empeño por adquirir un conocimiento cuya dimensión práctica no podría desplegarse sino en el mundo material, que sin embargo ha de ser transcendido. Pero cuando se habla de etapas determinadas no nos encontramos con un mapa detallado que sirva de guía en cada viaje particular, sino con intentos diversos de establecer una gradación entre los polos del punto de partida y el de llegada, entre la ignorancia del cuerpo y el conocimiento del alma, conocimiento que no puede darse sin la vinculación entre cuerpo y alma.

4.2.3.6. *¿Qué diversidad? ¿Qué perfección?*

Si resumimos brevemente nuestro paseo por el panorama de la diversidad y la perfección humanas en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, diremos que hemos empezado reconociendo el hecho de la diversidad como una característica necesaria del mundo material, múltiple y diverso, en contraste con la unicidad y la unidad del Principio Último de la existencia, contraste impuesto por la máxima distancia hipostática entre ambos polos del ser. Los principales tipos en los que se fijan las *Epístolas* son los profetas, sus seguidores, los tiranos y los malvados e ignorantes, todos los cuales se diferencian entre sí por sus acciones, anhelos y conocimientos, en una gradación indefinida. Estos tipos y otros se jerarquizan en función de la misión profética de despertar las almas humanas a la Realidad en orden descendente: los profetas, sus discípulos, el poder político, el poder económico, la servidumbre, los desposeídos y los rebeldes. El mayor grado de perfección consiste en la liberación de las limitaciones corporales a través de un conocimiento práctico que es más una vivencia que una acumulación de datos, pero esa perfección se da en un número indefinido de grados y de aspectos, o maestrías. Procede del alma y se derrama por el cuerpo. Y la única

diferencia entre unos casos y otros es cuantitativa, no cualitativa. El camino hacia la perfección, que es un puente tendido entre la ignorancia y el conocimiento, entre el cuerpo y el alma, entre lo particular y lo universal, se recorre en compañía, ya que el punto de partida es el mundo de la multiplicidad y su término está en el mundo de los espíritus, en el Paraíso, que no conoce esa limitación del mundo material.

Se trata, pues, de una diversidad y de una perfección de estirpe neoplatónica: el polo hipostático opuesto a la unidad del Primer Principio es la múltiple diversidad del mundo natural, y la perfección se cifra en la participación, cuanto más plena tanto más perfecta, de los niveles hipostáticos más cercanos al Uno, en un retorno que reintegra a los seres en su origen.

Este esquema básico viene expresado en un lenguaje coránico reforzado con hadices y relatos literarios. Y este recurso es considerado plenamente legítimo desde el momento en el que se concibe la revelación coránica como confirmación de la revelación universal y, por lo tanto, tan islámicos se presentan los elementos procedentes de la experiencia muhammadiana como los elementos procedentes de cualquier otro origen y que sean compatibles con aquellos.

El dilema, por lo tanto, no puede plantearse *stricto sensu* desde un punto de vista islámico; ya que si las ideas expresadas son verdaderas su origen último no puede ser sino Dios. Y esa verdad es la única marca de legitimidad, para las *Epístolas*, y no la genealogía del saber en cuestión.

Así, por ejemplo, hemos definido el camino a la perfección como un puente tendido entre la ignorancia del cuerpo y el conocimiento del alma. Y, en efecto, como veremos en el tratamiento que hacen las *Epístolas* del hombre como microcosmos, el conocimiento de sí mismo se expresa como conocimiento del alma, conocimiento que será equivalente al conocimiento del cosmos entero. Pues bien, remitir esta idea de la perfección como autoconocimiento a la máxima délfica (“conócete a ti mismo”), con todo lo estimulante que pueda ser a la hora de establecer paralelismos y posibles influencias, sin embargo no añade nada a la comprensión del papel que el conocimiento de sí mismo, o del alma, juega en el pensamiento de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Más relevante es el entronque que se realiza entre dicha idea y el famoso hadiz que reza: “Quien se conozca a sí mismo (o: a su alma) conoce a su Señor.” Y esa relevancia consiste, a nuestro parecer, en el hecho de que acuden a un procedimiento por el cual cualquier idea que se considere verdadera queda legitimada como patrimonio islámico: el procedimiento de encontrar pasajes coránicos o hadices proféticos que apunten hacia dicha legitimidad.

En un sistema de pensamiento donde lo inferior sólo puede ser legitimado por lo superior, donde el conocimiento es verdadero cuando participa de lo universal, el principio de autoridad y la referencia a la revelación no pueden estar totalmente ausentes de la fundamentación de los saberes. Lo que hace especialmente interesante el planteamiento de las *Epístolas* es el grado de universalidad expresado en una obra que no deja de ser de carácter meramente divulgativo, grado que no se hará habitual hasta la Época Moderna⁹⁷³.

4.3. Dimensiones destacadas del hombre en sí

Después de la visión general del ser humano según lo encontramos en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, con la que hemos abordado su definición, su carácter compuesto y su diversidad, y dentro de ésta su perfección, tanto desde un punto de vista estático como dinámico, continuamos nuestra exposición de la visión que tenemos de la antropología de las *Epístolas* haciendo unas calas en las dimensiones del ser humano que aparecen destacadas en los textos que estamos estudiando.

Concretamente nos detendremos en las dimensiones cognitivas, pragmáticas, sociales y espirituales del hombre intentando discernir el cuadro que aparece ante nuestros ojos, como

siempre transponiendo en un lenguaje contemporáneo la imagen que se nos dibuja, sin por ello traicionar la sencillez de muchos de los conceptos encontrados y expuestos.

No nos planteamos si dichos aspectos destacados del hombre en sí son todos los que deberían ser. Pero lo que sí queda claro es que se trata de los aspectos que las *Epístolas* han considerado dignos de tratarse. En ellas el hombre es un ser que vive en varios mundos simultáneamente: una noosfera, una pragmatosfera, una sociosfera y una psicofera; es decir, el mundo del pensamiento y el conocimiento, el mundo de la acción personal, el mundo de las relaciones interpersonales y el mundo del alma, el espíritu y la religión.

En lo que sigue inmediatamente empezamos prestando oídos a lo que las *Epístolas* nos dicen sobre el conocimiento humano.

4.3.1. *Dimensiones cognitivas*

Dentro de la noosfera humana cabe discernir tres focos de atención de las *Epístolas*: el conocimiento humano en general y los dos focos temáticos particulares de la racionalidad y el lenguaje. No se trata de tres fenómenos independientes, sino de tres consideraciones, la primera más general y las otras dos más particulares, del ser humano como sujeto del conocimiento, con los recursos de que dispone para adquirirlo y representarlo.

Sin esta dimensión cognitiva no puede decirse que tengamos a ser humano alguno: una actividad, individual o colectiva, y una proyección hacia niveles hipostáticos de existencia más cercanos a Dios, pero que no vayan acompañadas por un conocimiento consciente de la realidad, no forman parte del mundo humano que conocemos. Esas notas quizá pudieran definir algún tipo de ser, pero no el que es objeto de nuestro estudio. Un grado u otro de consciencia parece imprescindible, en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, para poder hablar de seres humanos.

Dicho lo cual pasamos a considerar aquellos focos de atención empezando por el más genérico, a saber: el conocimiento humano en su conjunto.

4.3.1.1. *El conocimiento*

Este enfoque genérico de las dimensiones cognitivas del ser humano nos obliga a considerar varios aspectos. Después de tocar algunas cuestiones definitorias y algunas características generales del conocimiento nos detendremos en dos momentos constitutivos de éste: el sujeto y el objeto; y a continuación en el siempre importante problema de su adquisición, donde tendremos que prestarle una atención específica al carácter innato o adquirido del conocimiento humano. Ése será el lugar, también, de lo que las *Epístolas* tengan que decir sobre el aprendizaje y la enseñanza. No olvidaremos tocar la gradación del saber entre los polos del conocimiento pleno y de la ignorancia absoluta, ni las etapas que caracterizan la vía del conocimiento, en particular el lugar que en ella ocupa el conocimiento de sí mismo, para finalizar buscando el sentido que se le otorga al conocimiento en la vida del hombre.

a) *Definición y características generales*

a.1) *Definición del conocimiento*

Cuando les preguntamos a las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* qué es el conocimiento las respuestas son variadas. Tan pronto se nos dice que es una acumulación de datos como se afirma que es un reflejo de la realidad en el corazón⁹⁷⁴, pero ambas concepciones revelarían el carácter receptivo de la facultad cognoscitiva⁹⁷⁵, lo cual se expresa en otro momento diciendo que “los conocimientos son el alimento del alma, del mismo modo que la comida es el alimento del cuerpo.”⁹⁷⁶

Más precisamente, lo que recibe el alma es la forma de la cosa conocida⁹⁷⁷. Incluso cabe un mayor rigor: la cosa conocida conserva su forma, y el alma lo que hace es

confeccionar en sí misma otra forma semejante a modo de reflejo de la forma de la cosa conocida⁹⁷⁸. En ese proceso las almas particulares hacen de materia⁹⁷⁹ para las imágenes que se constituyen en formas⁹⁸⁰ y que han realizado su camino desde la materia a través de los sentidos⁹⁸¹. Estas formas confeccionadas se corresponden con las formas originales⁹⁸², por lo que conocer la forma equivale a aprehender el referente objetivo real del conocimiento⁹⁸³.

Es decir, el conocimiento consiste en que el alma del sujeto de éste, tomándose a sí misma como materia, confeccione formas (o sea, que se revista de esas formas) a imagen de otras formas con las que la ponen en contacto los sentidos; y esas formas confeccionadas por el alma son idénticas a las de los objetos externos al sujeto. Entendemos, pues, que el alma tiene una capacidad o potencia imitativa que, en conjunción con esa potencia formativa, está en la base del proceso cognitivo. Una consecuencia primaria de la correspondencia entre conocimiento y conocido es el realismo en el sentido de que el mundo es realmente como lo conocemos. Ya veremos cómo las *Epístolas* intentan superar el problema de las apariencias y hasta qué punto lo consiguen.

a.2) Características generales

En cualquier caso, y como fundamento de esta concepción del conocimiento, hay una visión hilemórfica de la realidad: todos los seres se caracterizan por tener dos aspectos, que son la materia y la forma. Y es la forma la que se va trasladando de unos soportes materiales a otros, siendo el conocimiento sólo un tipo particular de transmisión de la forma; a saber, la adopción por el alma de formas semejantes a las de los objetos que así conoce.

El conocimiento va precedido por la fe y la confianza⁹⁸⁴ en la vía transmisora de aquél⁹⁸⁵, de modo y manera que nada puede ser objeto de conocimiento que no haya sido primero objeto de la fe⁹⁸⁶.

Una vez adquirido, el conocimiento sigue su curso, de una nación a otra, de una época a otra⁹⁸⁷, de acuerdo con su naturaleza formal y, por lo tanto, migratoria. El hombre nunca posee el conocimiento, sino que sólo es su depositario provisional. Más que abarcarlo, es abarcado por él. Este carácter limitado de la capacidad cognoscitiva humana tiene diversas manifestaciones. Por ejemplo, dependiendo del nivel de comprensión, a una misma cuestión pueden convenirle respuestas diferentes⁹⁸⁸. O, también por ejemplo, los literalismos no pueden alcanzar toda la verdad de los textos revelados porque ningún ser humano en particular abarca todos sus sentidos, que así le quedan ocultos⁹⁸⁹. Y es que el conocimiento conjunto de todas las criaturas es apenas una parte pequeña del conocimiento de Dios⁹⁹⁰.

Por ceñirnos al conocimiento humano, éste tiene unos límites⁹⁹¹ que son muy estrechos⁹⁹² debido a la debilidad del intelecto del hombre⁹⁹³. Concretamente, el entendimiento humano sólo alcanza a abarcar las causas de los seres universales, nunca las de los seres particulares, que le quedan ocultas por su carácter sutil⁹⁹⁴. Pero el uso del intelecto, contemplando los objetos de la sensibilidad e indagando lo que en ellos se esconde, gana en capacidad y precisión con su mismo ejercicio⁹⁹⁵. Es decir, las potencialidades requieren de cierto esfuerzo y ejercicio para su actualización. Sin embargo no puede tratarse de esfuerzos ciegos y desordenados, basándose en fundamentos y métodos diversos que conduzcan a resultados que se contradigan entre sí, sino que el método ha de ser único y ha de partir de una base única⁹⁹⁶ más allá de toda dispersión.

Por último, quizás la característica más importante del conocimiento sea su carácter humanizador: con él, el corazón se purifica de la materia y llegan a dominarse las artes necesarias para conocer aquello que está más allá de la sensibilidad, es decir, para adquirir la forma angélica, alcanzar el nivel de los cielos y entregarse a Dios⁹⁹⁷.

El conocimiento, en definitiva, es la clave por la que el hombre llega a su perfección. Ni le pertenece ni lo abarca en su totalidad, y tiene su fundamento en la fe. Es una potencialidad que exige esfuerzos armónicos, impulsos ordenados, para manifestarse en acto.

Y es, como venimos viendo constantemente, el aspecto teórico de esa unidad indisoluble teórico-práctica que constituye el ser humano empírico real.

b) *Elementos constitutivos del conocimiento*

Si el conocimiento consiste en que un sujeto, de carácter anímico, elabore en sí mismo unas formas correspondientes a las formas de unos objetos externos, sujeto y objeto quedan constituidos en los términos básicos del proceso cognitivo. Tratamiento aparte merecerá el proceso mismo con todas sus características y condicionamientos. Ahora nos limitamos a considerar aquellos dos términos sin los cuales no hay conocimiento.

b.1) *El sujeto y sus requisitos*

Antes de aprender nada, las almas son como hojas en blanco sobre las que puede escribirse cualquier cosa y en las que cada conocimiento, ya sea real o ilusorio, ocupa un lugar que es difícil dejar libre una vez ocupado; por eso los ancianos, cuando están acostumbrados a sus errores, no sacan fácilmente provecho de los maestros⁹⁹⁸; y, así, cuanto más firmes sean las costumbres y los hábitos, tanto mayor será la ignorancia⁹⁹⁹. El primer requisito, pues, que debe poseer el sujeto para ser susceptible de adquirir conocimiento es disponer de espacio libre en el cual acumularlo y no haber desarrollado defensas, en forma de hábitos y costumbres, que lo inmunicen contra la adquisición de saberes.

En ese sentido, las almas sanas, que no se han torcido con opiniones corruptas, reconocen las verdades cuando entran en contacto con ellas sin necesidad de argumentos ni razonamientos¹⁰⁰⁰, con el mero requisito de una percepción perfecta garantizada por un cuerpo perfecto¹⁰⁰¹. De acuerdo con la concepción de cuerpo y alma que hemos expuesto más arriba, la receptividad constitutiva del cuerpo nos hace entender que un cuerpo imperfecto es signo y señal de un alma imperfecta.

Dejando, por lo tanto, en adelante a un lado la cuestión del cuerpo, que no puede ser sino reflejo y espejo del alma, el grado de comprensión o adquisición del saber dependerá de características anímicas, concretamente de la inteligencia y la pureza del alma¹⁰⁰², es decir, de la capacidad que tenga el alma de distinguir la materia de la forma.

Sin esa purificación, es decir, si no se distingue entre la extensión material y aquello que pertenece propiamente a los niveles sobrenaturales de la existencia, no cabe acceder a ningún conocimiento verdadero¹⁰⁰³, y es esa purificación en lo que consiste el parecerse a Dios en la medida de lo humanamente posible¹⁰⁰⁴.

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* insisten constantemente en la necesidad de esa pureza, y a veces la desglosan en los aspectos que quepa distinguir en el alma humana, como el conocimiento, el carácter o la acción¹⁰⁰⁵, llegándose a precisar estos términos con algún lujo de detalle práctico. Así, por ejemplo, dentro del conocimiento puro cabría el desapego ante las escuelas u opiniones particulares¹⁰⁰⁶; dentro del carácter, una elevada aspiración a los conocimientos más sutiles que pueda alcanzarse¹⁰⁰⁷; y, dentro de la acción, el apartarse de los efímeros placeres del cuerpo¹⁰⁰⁸.

Según estas consideraciones, el mayor obstáculo al conocimiento es el ocuparse y preocuparse de las cuestiones materiales; así que los más alejados del conocimiento, en principio, son los gobernantes, y los más aptos para acercarse a él son los jóvenes de intención pura y los ancianos que han aprendido de su experiencia¹⁰⁰⁹.

Pero, como siempre, las *Epístolas* no nos proporcionan un cuerpo de doctrina bien trabado, sino que, dentro de su maraña de caos y repeticiones, que nosotros intentamos reducir a un mero polisistematismo, encontramos tratamientos de las mismas cuestiones que no tienen en cuenta lo expuesto en otros pasajes. Nos referimos especialmente a las recetas de consejos prácticos que se presentan como listas cerradas y que no siempre se reintegran con facilidad en el marco de las otras ideas expuestas en las *Epístolas*. Sirva de muestra la

siguiente caracterización de quien busque el conocimiento: ha de saber preguntar, callar, escuchar, reflexionar, aplicar lo aprendido, exigirse sinceridad consigo mismo, recordar a menudo que el saber es un favor divino y no complacerse en aquello que ya conoce¹⁰¹⁰. O, en otra ocasión: conocerse a sí mismo, discernir con claridad las cosas evidentes y reflexionar sobre las cosas sensibles¹⁰¹¹.

Reconducir este tipo de afirmaciones al marco general de las ideas de las *Epístolas* nos obligaría a efectuar reconstrucciones tentativas del pensamiento que ahí subyace, las cuales nos podrían llevar demasiado lejos de la cuestión de la imagen del hombre que logremos discernir en esta obra.

Lo que aquí nos interesa destacar es que, dentro de la comprensión del fenómeno del conocimiento humano, es fundamental que el alma, que es el verdadero sujeto del conocimiento, pueda distinguir lo particular y lo concreto de lo universal y lo absoluto, sin olvidar además que el conocimiento del ser humano empírico es un fenómeno con dimensiones prácticas y que responde a motivaciones y aspiraciones, verdaderos motores en la permanente tarea de despejar los obstáculos al conocimiento que constituyen el aferrarse y apegarse a los saberes parciales.

b.2) *El objeto y sus tipos*

En el camino del sujeto hacia el conocimiento, después de la infancia llega el momento del habla y la escritura, y entonces se encuentra con una multitud de objetos y de vías hacia los objetos: las letras, las artes, las ciencias prácticas, la historia, el conocimiento religioso, las ciencias teóricas, la verdad última de las cosas...¹⁰¹² Dentro de ese conjunto de objetos, que se distribuyen a todo lo largo y ancho del mundo, pero también en el propio sujeto humano del conocimiento¹⁰¹³, nos encontramos con diversos grados de análisis y con variados criterios. Por un lado existe el conocimiento espiritual, cuyo objeto es el mundo del alma en general, y también existe el conocimiento corporal, que toma por objeto el mundo estrictamente material¹⁰¹⁴. Pero en otras ocasiones vemos un mayor grado de análisis cuando las *Epístolas* distinguen entre las ciencias prácticas, la mayoría de las cuales están ordenadas hacia la búsqueda del sustento material y de cuanto conviene para la vida del cuerpo; en segundo lugar están las ciencias reveladas, dirigidas a sanar las almas y a desarrollar la vida del alma; y, por último, las ciencias filosóficas, consistentes en cuanto el ser humano puede decir por sí mismo sobre la naturaleza, el alma, el intelecto y Dios mismo¹⁰¹⁵. En otro momento se nos presentan las ciencias divinas abarcando el conocimiento de Dios, de los ángeles, de las almas encarnadas, de la conducta apropiada (de los profetas, gobernantes, responsables públicos y de cada persona en su vida privada) y del retorno a Dios¹⁰¹⁶. A veces, incluso, los objetos de conocimiento se agrupan según la conveniencia para un tipo de sujeto determinado. Así, por ejemplo, las ciencias propias del príncipe son la geografía, la medicina, las artes industriales, la ciencia religiosa y la política¹⁰¹⁷.

En general, las distinciones que hacen las *Epístolas* entre diferentes objetos de conocimiento son poco sistemáticas y bastante estériles. Las clasificaciones se entrecruzan, la terminología es inconstante y escasean las conclusiones que sirvan de base a planteamientos más elaborados.

Una clasificación de los objetos del conocimiento humano en pasados, presentes y futuros¹⁰¹⁸ llega a ser relacionada con las vías de su adquisición y con los obstáculos que pueden encontrar. En el caso de los objetos presentes, su conocimiento se adquiere directamente por los sentidos y la validez de aquél dependerá de la fiabilidad o falibilidad de éstos. Los objetos pasados son conocidos a través de noticias diferidas que, como los sentidos, pueden ser mendaces o veraces y encontrarse con sujetos más o menos crédulos con lo falso y más o menos incrédulos con lo cierto. Y, por último, los objetos futuros pueden ser conocidos mediante el razonamiento, que puede ser correcto o incorrecto de acuerdo con la

habilidad o torpeza de quien lo ejercite. En este panorama lo verdaderamente llamativo es la afirmación de que casi todo el conocimiento humano procede del razonamiento¹⁰¹⁹.

Pero siguiendo con la cuestión de los distintos tipos de objetos del conocimiento, y entroncando con los objetos de las ciencias filosóficas vistas más arriba¹⁰²⁰, entre éstos se distingue con más precisión que el alma es el conocedor de los demás objetos: conoce a Dios, Intelecto y Alma, razonando; y a los cuerpos materiales de la Naturaleza, mediante la sensibilidad¹⁰²¹.

Los objetos sensibles se diferencian también según sus cualidades: objetos del tacto, del gusto, del olfato, del oído y de la vista¹⁰²². Recordemos que no estamos hablando de los objetos existentes con independencia del hombre, sino de los objetos del conocimiento humano. Por ello se puede considerar legítima una clasificación de éstos de acuerdo con las vías por las que se hacen presentes al sujeto.

Por lo que se refiere a los objetos inteligibles nos encontramos con una diferenciación entre individuos, sus componentes, las clases y subclases en las que se agrupan, y los universales¹⁰²³. Más concretamente, dentro de los objetos inteligibles, los más elevados a los que puede llegar el hombre y que sólo se pueden conseguir del intelecto humano, que es su depositario legítimo, son Dios, las almas, la naturaleza del vínculo entre cuerpo y alma y los objetos escatológicos: el alzamiento, la reunión, la rendición de cuentas, la balanza, el camino, la entrada en el Jardín y la acogida de Dios¹⁰²⁴.

De estos y otros objetos que podamos conocer no cabe alcanzar su esencia sino, en principio, su existencia y su identidad¹⁰²⁵, aunque se reconoce que todos estos extremos son necesarios para un conocimiento completo del objeto, junto con su cantidad, su modalidad, su individualidad, su lugar, su tiempo y su causa¹⁰²⁶, siendo ésta la cuestión más difícil de elucidar ya que las causas de los seres son muchas y oscuras¹⁰²⁷.

El último ensayo de clasificación que exponemos de entre los que presentan las *Epístolas* se basa en unas cuantas categorías ontológicas y afirma que todos los seres creados por Dios son:

- a) substancias, o accidentes, o una combinación de ambos;
- b) materia, o forma, o una combinación de ambas;
- c) causas, o efectos, o ambos a la vez;
- d) corporales, o espirituales, o una combinación de ambos;
- e) simples, o compuestos, o una combinación de ambos¹⁰²⁸.

Sin entrar en críticas estériles, como decir que un ser que sea una combinación de seres simples y compuestos es un ser compuesto, y no una tercera categoría aparte, sí reconocemos, sin embargo, que más que tratarse de una clasificación de hecho de los objetos del conocimiento se trata de la elaboración de un esquema teórico de origen lógico y que no llega a conjuntarse plenamente en un gran esquema único con los otros esquemas esgrimidos. Las *Epístolas* no son asistemáticas, pero su polisistematismo no llega a unificarse de forma explícita. Podríamos recomponer las piezas del mosaico correspondiente a los distintos tipos de objetos del conocimiento, pero entonces estaríamos usurpando el papel de unos eventuales sistematizadores del pensamiento de las *Epístolas*. No es nuestro deseo ocupar ese rango. Entiéndase, por lo tanto, lo que sigue como mera exposición que arroje luz a la visión subyacente de conjunto que discernimos en lo que precede.

Quizá el marco más amplio sea el que distingue todos los seres de acuerdo con los cinco criterios de substancia / accidente, materia / forma, causa / efecto, corporalidad / espiritualidad, simplicidad / composición. Si se atiende solamente a la corporalidad o espiritualidad de los seres, la primera característica es propia de la Naturaleza y la segunda lo es del Alma, del Intelecto y de Dios¹⁰²⁹, entre todos los cuales, en la medida en la que sean objetos del conocimiento, cabe distinguir entre individuos, clases, subclases y universales¹⁰³⁰. Lo que es concebible saber de un objeto de conocimiento es su esencia, su existencia, su

identidad, su individualidad, su cantidad, su lugar, su causa y su momento, que pueden ser pasado, presente o futuro.

El que existan estas posibilidades no significa que se den necesariamente en acto. La posibilidad del conocimiento puede verse burlada o simple y llanamente frustrada. Por burla nos referimos al conocimiento ilusorio y equivocado, y por frustración a la ignorancia como mera ausencia de conocimiento. No quiere esto decir que lo desconocido sea inexistente o misterioso, sino que su conocimiento está velado por Dios¹⁰³¹. De hecho, entre las cosas que ignora el ser humano está la verdadera realidad de cada cosa, de qué manera es útil y de qué manera es perjudicial¹⁰³².

Lo que parece dibujarse, en definitiva, es la multiplicidad de enfoques posibles cuando el hombre quiere conocerse a sí mismo y al mundo, sin que a pesar de esa exuberancia pueda agotar su objeto, ya que en la naturaleza de su conocimiento está la limitación y la ignorancia.

Naturalmente, en un pensamiento tan polimórfico como el de las *Epístolas* cualquier afirmación demasiado tajante admite matizaciones. Pero valga lo dicho para dibujar las características más notables de dicho pensamiento por lo que se refiere a los objetos del conocimiento.

c) Origen y vías del conocimiento

Siendo el conocimiento un fenómeno complejo, hemos podido observar cómo el tratamiento del sujeto se entrecruza necesariamente con el del objeto y a la inversa, ya que el conocimiento no consiste en una mera yuxtaposición de términos sino en un proceso creativo, que podríamos denominar “morfopoiesis”, en el que el resultado, esas nuevas formas en el alma que es sujeto del conocimiento, es algo nuevo que no existía antes de darse dicho proceso, sin quitarle nada a los elementos previos, pero quedando irreversiblemente modificada la substancia del alma del sujeto.

Sin embargo, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* tocan algunas otras cuestiones relacionadas con el conocimiento, concretamente sus fuentes y el proceso de su adquisición, en conexión con las cuales se vuelven a plantear otras dos antiguas cuestiones: una, teórica, sobre la naturaleza innata o adquirida de los conocimientos; y otra, práctica, sobre la enseñanza y la educación. Entiéndase bien, no obstante lo dicho, que toda cuestión tiene sus aspectos teóricos y prácticos, pero aquí estamos destacando los que nos parecen los planteamientos más relevantes y esclarecedores del pensamiento de las *Epístolas*.

c.1) La cuestión del innatismo

Empezamos retomando esta versión islámica del debate clásico sobre la naturaleza innata o adquirida de las ideas. Aparentemente se afirma que existe por lo menos algún conocimiento innato cuando se dice que Dios ha impreso en la naturaleza de las almas el conocimiento de Su identidad (*huwiyya*) sin necesidad de aprendizaje ni adquisición alguna¹⁰³³. En otros casos se matiza esa preexistencia gnoseológica: “la ciencia del número (...) está impresa en potencia en cada una de las almas, y el ser humano sólo necesita [para actualizarla] ejercer la contemplación con la potencia reflexiva (*quwwa fikriyya*).”¹⁰³⁴ O, de un modo más general, se llega a afirmar que todas las ciencias están en potencia en cada una de las almas y pasan al acto “cuando reflexionan sobre sí mismas y llegan a conocerse.”¹⁰³⁵

De lo que deducimos que la existencia de conocimientos en el sujeto no es inmediata sino que su actualización requiere algún tipo de potencialidad, cuya naturaleza habrá que investigar, y un mecanismo que permita ese paso de la potencia al acto.

Pese a lo dicho más arriba, las almas, son, antes de aprender nada, como hojas en blanco en las que cada conocimiento ocupará un lugar que será difícil de borrar¹⁰³⁶. “El conocimiento sólo se da después de que algo lo provoque y de que alguien lo adquiera.”¹⁰³⁷

No es, por lo tanto, algo dado previamente, sino algo sobrevenido. Lo que no es objeto de la sensibilidad no puede ser objeto de la imaginación, lo que no es objeto de la imaginación no puede ser objeto del intelecto, y lo que no es objeto del intelecto no puede ser objeto de razonamiento¹⁰³⁸. Y esos objetos del intelecto que empezaron su viaje por la puerta de la sensibilidad son formas cuyo origen externo está en la materia¹⁰³⁹. Podría parecer una cuestión evidente que se trata de la materia como la venimos entendiendo hasta ahora y de la sensibilidad en su sentido ordinario. Sin embargo, esa evidencia queda en entredicho cuando leemos que hay conocimientos adquiridos por vía natural junto con otros adquiridos mediante un aprendizaje de un tipo u otro, poniéndonos como ejemplos de éstos todo lo que abarca el cultivo de las ciencias y las letras y el contenido mismo de la Revelación, y como ejemplo de aquéllos los datos de los sentidos y “los contenidos de los principios de la razón” (*mâ fi awâ'il al-'uqûl*)¹⁰⁴⁰. Es esto último lo que ahora nos resulta más significativo. Los principios de la razón incluyen unos objetos cuyas formas no son inherentes en la materia en su sentido natural. Habremos de entender, por consiguiente, que la afirmación de que las formas que conoce el intelecto son correspondientes a formas materiales copiadas por la sensibilidad es una afirmación que incluye una concepción de la materia (como base de la forma) que puede incluir también al alma del sujeto: ésta es la única materia de la que están compuestos aquellos conocimientos que las *Epístolas* llaman unas veces innatos y otras los engloban en los adquiridos de forma natural, sin proceso de aprendizaje alguno.

Cuando leemos que el conocimiento no consiste en recordar sino en el paso del alma de conocer en potencia a conocer en acto¹⁰⁴¹ termina de tomar cuerpo la postura que las *Epístolas* parecen sostener a este respecto y que expresamos a continuación.

El alma llega a ser sujeto de conocimientos porque tiene esa potencialidad, y sin ella nunca podría llegar a conocer nada de hecho. El mecanismo por el cual los conocimientos en potencia pasan a ser conocimientos en acto consiste en la elaboración de formas en el alma del sujeto. Y este mecanismo que hemos llamado de morfopoiesis se desencadena en unos casos a partir de la sensibilidad y en otros casos a partir de la reflexión. Ese paso de formas en potencia a formas en acto a partir de la mera reflexión sin intervención alguna de la sensibilidad es a lo que las *Epístolas* parecen referirse cuando nos hablan del carácter no adquirido del conocimiento de la identidad de Dios, o de la suficiencia de la reflexión para conocer la ciencia del número, o de la adquisición natural, sin intermedio de aprendizaje, de los contenidos de los principios de la razón.

Parece que estuviéramos ante los juicios sintéticos a priori con los que Kant se aleja del callejón sin salida de la imposibilidad de un conocimiento universal necesario en Hume. Pero las *Epístolas* no elaboran este concepto ni lo ponen en la base de su concepción del conocimiento. Una vez más, no se trata de un pensamiento crítico sino de la exposición asistemática, o escasamente sistemática, de una determinada visión del mundo mediante los recursos literarios disponibles.

Para las *Epístolas*, pues, existen juicios sintéticos a priori, por usar un lenguaje moderno, y el motor de esa síntesis es la reflexión del sujeto sobre sí mismo. Estrictamente no son ideas innatas, pero sí son la expresión de que la “hoja en blanco” de la que hablan ya trae unas pautas, cuya huella, sin embargo, en los conocimientos adquiridos por reflexión o a partir de la sensibilidad no aparece estudiada en ningún momento en toda la obra.

c.2) Fuentes y adquisición del saber

Sobre lo que sí se pronuncian las *Epístolas* es sobre el proceso de adquisición del conocimiento, desde sus fuentes hasta el alma del sujeto correspondiente. En un primer enfoque podemos ver que, entre los factores que intervienen en dicha adquisición, los hay que vienen dados, como el mayor o menor grado de sutilidad de los objetos y las capacidades o potencias cognoscitivas del sujeto, y hay otros factores que dependen de condiciones

circunstanciales: las vías por las que el sujeto accede al objeto¹⁰⁴². Ya hemos recogido el pensamiento de las *Epístolas* sobre los objetos del conocimiento y, esquemáticamente, sobre el sujeto. En lo que sigue vamos a profundizar en el proceso por el cual el sujeto adquiere o actualiza sus conocimientos, además de atender también a la cuestión del origen de los conocimientos más allá de la afirmación general que los hace proceder, casi tautológicamente, de los objetos del conocimiento.

El proceso por el cual el conocimiento en potencia del alma pasa a ser conocimiento en acto empieza por la aplicación de la potencia o facultad sensitiva a los cuerpos sensibles, obteniéndose una copia de las formas de éstos. A continuación la facultad imaginativa produce una forma semejante, que es fijada en la substancia del alma por la facultad deliberativa o reflexiva e inmediatamente depositada en la memoria por la facultad retentiva¹⁰⁴³. En esta presentación esquemática cabe precisar que la facultad sensitiva, como potencia del alma que es, se expresa a través de las herramientas corporales que son los sentidos y que el proceso de la sensibilidad tiene como correlato corporal un cambio en el temperamento (*mizây*: mezcla o composición) de los sentidos¹⁰⁴⁴. Queda claro, pues, que el proceso es puramente anímico, pero, dado el tipo de relación que en las *Epístolas* hay entre cuerpo y alma, el cuerpo, en su receptividad, presenta fenómenos paralelos a las acciones del alma.

Este proceso es visto con algún detenimiento añadido cuando se dice que la potencia sensitiva envía noticia de los cambios ocurridos en los temperamentos de los sentidos por vía de los nervios hasta la potencia imaginativa, cuya sede es la parte anterior del cerebro. Ésta la hace llegar a la potencia reflexiva, en la parte media del cerebro, para que la evalúe, y ésta, a su vez, a la potencia retentiva, en la parte posterior del cerebro, hasta el momento de recordarla¹⁰⁴⁵.

Pero ya habíamos visto que la elaboración de formas intraánimicas podía partir tanto de los cuerpos materiales como de la substancia misma del alma cognoscente. Es decir, existe una percepción basada en la sensibilidad, que tiene como objetos los cuerpos, simples o compuestos, de la Naturaleza, y junto a ella existe una percepción basada directamente en el intelecto, que tiene como objetos los seres espirituales, como la Materia Prima, el Alma o el Intelecto¹⁰⁴⁶. O, como se dice en otro lugar, el alma puede conocer mediante la sensibilidad los cuerpos, la materia, la Naturaleza... y mediante sus facultades intelectuales (que son la luz del alma) puede conocer las formas, el Intelecto, a Dios mismo¹⁰⁴⁷.

El intelecto está asociado al conocimiento del futuro, mientras que el presente lo está al ejercicio de los sentidos y las noticias del pasado se basan en un uso peculiar de los sentidos que permite conocer seres ausentes¹⁰⁴⁸. El uso del intelecto proporciona casi la totalidad del conocimiento humano¹⁰⁴⁹ y es la vía de los profetas, como distinta de la vía de las noticias, propias de los meros imitadores¹⁰⁵⁰.

Aquí conviene hacer una distinción entre la fe y la ciencia. En las *Epístolas* la fe es un conocimiento adquirido mediante la sensibilidad pero al que no se le puede atribuir el estatus de realidad sino sobre la base de una confianza en las fuentes de ese conocimiento. En cuanto a la ciencia, se trata de un conocimiento sobre cuya verdad se pronuncia afirmativamente el intelecto¹⁰⁵¹. Los sentidos, pues, sólo pueden inspirar confianza (o desconfianza), mientras que el intelecto proporciona certezas con independencia de los argumentos de la sensibilidad¹⁰⁵².

En ocasiones, lo que estamos llamando vía del intelecto se desdobra en dos vías distintas: la estrictamente intelectual y la demostrativa¹⁰⁵³. La demostración se basa en la mera necesidad lógica mientras que la vía intelectual abarca la reflexión, el discernimiento, la comprensión, la fantasía veraz y la capacidad de superar la consideración de los aspectos materiales de los seres¹⁰⁵⁴. Si la vía de la sensibilidad la comparten todas las personas y los animales, el intelecto es propio del ser humano adulto y la demostración es patrimonio de algunos sabios que llegan a ella después de ejercitarse en la geometría y en la lógica¹⁰⁵⁵. Pero

los principios de la demostración están tomados de los postulados de la racionalidad, es decir, de esa vía intelectual estricta de la que estamos hablando¹⁰⁵⁶. Lo decisivo es que no hay una cuarta vía: “El alma adquiere las formas de las cosas conocidas sólo por tres vías. La primera es la vía de los sentidos, la segunda es la vía de la demostración y la última es la vía de la reflexión y la ponderación.”¹⁰⁵⁷

Ahora bien, tampoco aquí podemos esperar un pensamiento explícitamente sistemático en las *Epístolas*, y tan pronto se distingue entre la información directa que proporciona la sensibilidad y las noticias indirectas sobre objetos ausentes, como se admite, junto a la reflexión espontánea y la demostración aprendida, una consideración específica de la revelación y la inspiración otorgadas por Dios al ser humano¹⁰⁵⁸. Pero ni siquiera es siempre fácil retrotraer las vías al marco expuesto hasta ahora. Cuando las vías del conocimiento son la demostración, la belleza del mensaje, la autoridad del que enseña, la discusión dialéctica y la imitación¹⁰⁵⁹, entendemos que las *Epístolas* vuelven a abusar del sentido de las palabras. Quizá podamos identificar la demostración con lo que así venimos llamando, y la discusión dialéctica podría referirse a la reflexión intelectual a través de uno de sus aspectos más notables; pero si el resto de vías (la belleza, la autoridad y la imitación) se enmarcan en la vía de la sensibilidad, no pueden hacerlo como ramificaciones de ésta sino como criterios para aceptar la veracidad de sus datos, o para confiar en ellos, en el caso de la belleza y la autoridad, y en el caso de la imitación como modalidad en la que se produce la aceptación y, en su caso, aplicación de lo transmitido por la sensibilidad.

Estamos, con las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, más cerca del campo literario que del científico y, por ello, no procede exigir una plena consistencia terminológica ni conceptual. Si entendemos esta obra como un “espejo del mundo” observamos cierta correspondencia entre la diversidad de enfoques con los que se acerca a cada objeto de su discurso y la multiplicidad de relaciones que esos mismos objetos mantienen entre sí. En el caso concreto de las vías de adquisición del conocimiento la única distinción que puede recorrer todo el discurso de las *Epístolas* es cierta dualidad entre la vía sensitiva y la vía intelectual, relacionada la primera con la fe, la confianza y la imitación y la segunda con la ciencia, la certeza y la superación de lo meramente dado por los sentidos.

En cualquier caso, todos los conocimientos de todos los seres vivos proceden de la actividad de las potencias cognoscitivas¹⁰⁶⁰ por la vía que sea. De entre aquéllas, las potencias sensibles corporales son las responsables de las distintas acciones perceptivas¹⁰⁶¹, es decir, de las percepciones táctiles, gustativas, olfativas, auditivas o visuales¹⁰⁶², mientras que el resto de las percepciones llegan por vía intelectual.

Hemos hablado de las potencias imaginativa, reflexiva, o ponderativa, y retentiva¹⁰⁶³, aunque a veces se incluyen en este campo intelectual la potencia expresiva, que establece marcas para señalar los contenidos formales elaborados por el sujeto, y la potencia técnica, que deja constancia artificial de esos contenidos de forma transmisible a otros sujetos que estén ausentes. Todas ellas prescinden de la materia, con la cual tenían que relacionarse las potencias sensitivas, y realizan las acciones que les son propias dentro de un entramado de relaciones mutuas¹⁰⁶⁴.

De entre estas potencias intelectivas la imaginativa es la que elabora en sí misma las formas a partir de los datos que le proporciona la sensibilidad¹⁰⁶⁵, y lo hace sin reflexionar¹⁰⁶⁶, acción propia de la potencia reflexiva. El conocimiento propiamente dicho es ámbito exclusivo de esta potencia reflexiva, por ejemplo arbitrando y exigiendo el testimonio de dos sentidos antes de juzgar sobre una realidad, o exigiendo “las conclusiones de premisas particulares racionales”; pero esta potencia comparte ámbitos de actuación con la potencia técnica (las artes), la expresiva (el lenguaje), la imaginativa o la retentiva (tomando como objetos propios las formas que han sido objetos de una u otra)¹⁰⁶⁷. De hecho, incluso la demostración no es más que un recurso al servicio de la facultad reflexiva¹⁰⁶⁸, la cual no deja

de ser simplemente uno de los sentidos que conducen sus objetos al alma racional¹⁰⁶⁹. En esa labor de transporte se puede servir de la demostración, pero también se puede servir de otros recursos, como la clasificación, el análisis o la definición¹⁰⁷⁰.

El objetivo de todos estos mecanismos es que el alma conozca la verdad de las cosas: si son compuestas, conociendo sus componentes; y, si son simples, conociendo sus cualidades particulares¹⁰⁷¹. Y aunque la sensibilidad se base, en última instancia, en la confianza, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* conceden y conciben que los sentidos, que perciben substancias y accidentes, sólo pueden equivocarse al percibir accidentes, nunca al percibir que hay una substancia como objeto de la sensibilidad¹⁰⁷². Concretamente, el error se origina en el juicio de la potencia reflexiva cuando ésta no dispone, o no hace uso, de los datos correspondientes a todos los sentidos que tendrían que intervenir para establecer los accidentes legítimos y reales de una substancia dada¹⁰⁷³. O también cabe el error a partir de la acumulación de pasos intermedios entre la percepción de una forma y su consideración por parte de la potencia reflexiva¹⁰⁷⁴, o por la ausencia de condiciones necesarias para que se dé la percepción (como es, en el caso de la vista, la presencia de luz)¹⁰⁷⁵.

Resumimos lo dicho sobre la adquisición del conocimiento. Se trata de un proceso interno al alma por el cual ésta se apropia de formas (en las cuales consiste el conocimiento) por vía de la sensibilidad o por vía de la intelección. Estas formas tienen como materia la substancia del alma pero, idealmente, corresponden a realidades externas al alma. Sin embargo pueden darse circunstancias particulares que impidan una correspondencia plena, con las nuevas formas que han tomado cuerpo dentro del alma caracterizadas por accidentes diferentes a los de las formas exteriores al alma. Más adelante veremos los distintos grados de correspondencia que las *Epístolas* discernen entre ambos conjuntos de formas.

Por lo que se refiere a los medios y fuentes a los que puede acudir el sujeto para adquirir conocimientos, lo que sabemos es que los saberes no revelados son también, de alguna manera, inspirados¹⁰⁷⁶; si los saberes revelados se hacían presentes mediante cierta capacidad profética basada en el intelecto, los no revelados aparecen mediante cierta capacidad productora de saberes basada en el alma¹⁰⁷⁷; pero siempre, ya sea con la intervención del ingenio humano o sin ella, por voluntad de Dios¹⁰⁷⁸.

Además, en un sentido más práctico, las *Epístolas* cifran las fuentes a las que se puede acudir en busca de conocimientos sin tener que repetir toda la historia de la acumulación de saberes por parte del hombre (y cuanto más elevados sean los conocimientos a los que aspire el hombre tanto más necesario le resultará unir sus esfuerzos de forma organizada a los de otros buscadores y aspirantes¹⁰⁷⁹) en los libros de los sabios, en los libros de los antiguos y en los libros de los verdaderos discípulos de los profetas¹⁰⁸⁰. No se trata de una lista cerrada, sino de unas indicaciones que señalan hacia donde las *Epístolas* entienden que está la sabiduría: los libros revelados, el no aferrarse a ninguna escuela en exclusiva, el estudio de las formas de los seres en cuanto tales formas y el estudio del alma y su actividad. El conocimiento supremo, pues, no es un conocimiento material sino formal; es la contemplación de las verdades eternas¹⁰⁸¹. Y éstas se ven expresadas en los libros de los sabios, por lo que se refiere a la preparación preliminar; en los libros revelados, por lo que se refiere a los misterios ocultos al común de las personas; en el libro de la naturaleza, por lo que se refiere al mundo formal, dotado de un sentido que trasciende las apariencias; y en “los libros divinos, que no están al alcance sino de aquellos que se liberan de las limitaciones materiales,” por lo que se refiere a ciertas realidades espirituales supraformales¹⁰⁸².

La adquisición del conocimiento, al parecer, dependería en mayor medida de las potencialidades del sujeto que de cualquier otro factor; pues, para un sujeto receptivo, no ya sólo la naturaleza, cuyo acceso le podría estar vedado por alguna circunstancia, sino el mismo mundo de lo sobrenatural es desencadenante suficiente para hacer pasar su conocimiento en potencia a conocimiento en acto.

Es en este sentido de la necesaria adecuación del sujeto potencial y los eventuales objetos del conocimiento como entendemos que haya cosas que sólo puedan saberse por los profetas, que las han sabido a través de los ángeles¹⁰⁸³; es decir, por intervención directa de las potencias más elevadas que no todos comparten plenamente. De hecho, el sentido y la sabiduría que se expresa en la existencia universal toda sólo es alcanzable por intervención directa de Dios¹⁰⁸⁴, la cual se puede manifestar de varios modos: la revelación propia de los profetas, la inspiración, la imaginación verídica y los sueños¹⁰⁸⁵. Junto a estas vías “pasivas” de la intervención divina también se reconoce que el intelecto humano puede alcanzar los saberes más elevados por sus propias fuerzas¹⁰⁸⁶, entre aquéllos el conocimiento de Dios, del alma, de su vínculo con el cuerpo y su desvinculación, y de cuantas cuestiones atañen a las dimensiones más trascendentes del ser humano¹⁰⁸⁷.

Y es que, al no ser Dios un ser particular, se revela como falsa la oposición entre las potencias del ser humano y las potencias externas a él como agentes reales del conocimiento. Ninguno de los niveles de análisis del ser humano es una entidad que le sea interna o externa sino que, como se ha visto mucho más arriba, son aspectos complementarios de un ser unitario que, en cada grado de análisis de la existencia, tiene su correspondiente grado de realidad.

Este ser unitario que es el hombre tiene una capacidad indefinida de conocer los distintos grados de realidad de los seres, y para eso, según las *Epístolas*, cuenta con la ciencia de los números, ya que “la estructura del universo es matemática.”¹⁰⁸⁸ Esta concepción del universo, que se ha llamado neopitagórica, pone el conocimiento de todas las cosas, en teoría y en principio, al alcance de los hombres. Y es quizás este optimismo gnoseológico de base matemática¹⁰⁸⁹ uno de los rasgos de las *Epístolas* que más las acercan al proyecto de la ciencia moderna.

c.3) La enseñanza y la educación

Según hemos visto, el conocimiento consiste en que el alma albergue las formas de las cosas conocidas. En ese sentido la adquisición de conocimientos, el aprendizaje, consiste en el paso de la potencia al acto de la presencia de esas formas en el alma. Y, dada la naturaleza social del ser humano¹⁰⁹⁰, la enseñanza consistirá en llevar esas formas desde la potencia al acto¹⁰⁹¹: “hacer pasar al acto los conocimientos que estén en el alma en potencia (...) es el fin último de toda enseñanza.”¹⁰⁹²

El carácter factitivo de la enseñanza llega a expresarse de un modo aún más explícito: “la enseñanza consiste en que el alma que tiene conocimientos en acto despierte al alma que tiene conocimientos en potencia.”¹⁰⁹³ Y es que no todos llegan a alcanzar los conocimientos que necesitan y, por ello, se impone el recurso a quien los proporcione: un maestro¹⁰⁹⁴. El maestro es el verdadero padre del alma: es quien le da su forma al alimentarla con conocimientos de una manera semejante a la del padre del cuerpo, que le da forma a éste y lo alimenta con sustancias materiales¹⁰⁹⁵. Aunque, a diferencia de la paternidad material, el maestro de hoy puede ser mañana alumno de su alumno actual¹⁰⁹⁶ en la medida en la que aprenda algo de él.

Esta relación de enseñanza es universal: Dios es el Maestro de todos los seres y, concretamente, el Intelecto Agente es maestro del Alma Universal, ésta lo es de los ángeles, éstos lo son de los profetas, y éstos lo son de la humanidad¹⁰⁹⁷. Esta relación de enseñanza consiste en transmitir virtudes y capacidades por un desbordamiento que hace a cada uno seguir a su “maestro” con la misma espontaneidad con la que los niños imitan a los adultos, aprendiendo así lo que les es útil y provechoso¹⁰⁹⁸.

En el caso de las personas “el objetivo (...) es dirigir a los alumnos desde los objetos sensibles hacia los inteligibles.”¹⁰⁹⁹ Para lo cual el programa de las *Epístolas* se basa en un acercamiento suave a los libros revelados por Dios, a las vidas de los profetas, reflexionando

sobre sus enseñanzas¹¹⁰⁰, buscando la purificación del alma respecto del cuerpo antes que la acumulación de datos¹¹⁰¹, y rechazando cualquier exclusivismo de escuela¹¹⁰².

Encontramos, pues, todo un manifiesto programático que establece la necesidad de una educación cuyo objetivo se cifra en liberar a las almas de sus vínculos materiales. Esa enseñanza liberadora se enmarca en un fenómeno universal por el cual lo superior se derrama sobre lo inferior y lo inferior aspira a conformarse de acuerdo con lo superior. En el caso particular de la enseñanza este fenómeno se concreta en la transmisión de formas desde las almas que las poseen en acto a las almas que las poseen en potencia. En cuanto a las condiciones que acompañan dicha transmisión, aunque las edades más tempranas de la vida humana nos vienen asociadas a las tareas de aprendizaje de un tipo u otro, lo que en definitiva parece contar más es la disponibilidad del alma para adoptar las formas nuevas con las que entra en contacto. Es en este sentido en el que aferrarse exclusivamente a unas opiniones o a una escuela se convierte en obstáculo de toda enseñanza y aprendizaje; y es un obstáculo por partida doble si el objetivo a alcanzar es aprender a liberarse de todo vínculo y apego, como es el caso de las *Epístolas*.

d) *Grados del saber*

El conocimiento es una posibilidad del ser, la cual puede frustrarse o bien realizarse en distintos modos y medidas. Entre la ignorancia absoluta y el conocimiento pleno se da toda una escala de saberes en el ser humano, con una mayor o menor correspondencia entre las formas constitutivas del conocimiento y las formas que hay en el mundo que el conocimiento pretende reflejar. Veamos qué nos dicen las *Epístolas* respecto a esta cuestión de la gradación del saber en los distintos sujetos.

d.1) *El hecho de la gradación y sus causas*

Es una realidad el hecho de que ninguna persona abarca todas las ciencias sino que Dios otorga un poco de ellas, mediante los ángeles, y en mayor medida, a quienes Le son más cercanos y queridos, a quienes son más nobles por su generosidad¹¹⁰³. Ante estas diferencias la mera confrontación entre lo que saben distintas personas no conduce a ningún avance en el conocimiento si se trata de personas que en realidad nada saben a ciencia cierta sobre el objeto de su disputa; tampoco hay provecho si uno sabe y el otro no, pues el primero no puede argumentar por lo que sabe y el segundo se encuentra con algo que excede de su saber; si se trata de quienes detentan una ciencia cierta, pero con niveles dispares, nos seguiríamos encontrando en este mismo caso; y cuando el nivel es parejo las diferencias se remiten a alguien que los supere o a las leyes que rijan el saber en cuestión¹¹⁰⁴. En cualquiera de los casos se está reconociendo que el saber y los conocimientos no se encuentran presentes del mismo modo en todas las almas. Como se declara explícitamente, el conocimiento tiene grados, y cada grado desvela los errores del grado inferior¹¹⁰⁵. Más concretamente, cada sujeto abarca una cantidad determinada de saberes: “por encima de quien sepa algo hay quien sabe más.”¹¹⁰⁶

En términos generales el nivel más bajo del conocimiento es la ignorancia, la cual se opone lógicamente a la acumulación de conocimientos; pero por encima de esa mera acumulación hay un peldaño que ocupa el estudio sistemático de un objeto¹¹⁰⁷. Incluso dentro del estudio sistemático hay rangos diferenciados; los saberes se jerarquizan de un modo ascendente según se traten del mero ejercicio de las capacidades cognitivas, de su aplicación al mundo natural de los cuerpos o al mundo sobrenatural que prescinde de las limitaciones definitorias de la materia¹¹⁰⁸.

Así, pues, por encima de la ignorancia como ausencia de conocimientos y de la simple acumulación de datos están el orden y la sistematicidad, que otorgan un rango superior al mero saber, tanto más elevado también cuanto más universal y menos particular

sea. Los niveles más bajos son aplicaciones (*furû'*) de los principios generales (*uṣûl*), de los que son meras derivaciones en condiciones particulares. Por ello, por la particularidad de las condiciones que restringen la aplicación de los principios, es más fácil coincidir en el conocimiento de los principios que en el de las derivaciones¹¹⁰⁹.

Ahora bien, ante el hecho consumado de las diferencias cognitivas, tanto en la sensibilidad como en la intelección, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* apuntan tres causas explicativas de la multiplicación de opiniones y creencias: la sutilidad del objeto del conocimiento¹¹¹⁰, la diversidad de las vías por las que se accede al objeto y la diversidad de capacidades de los sujetos¹¹¹¹. Es decir, tanto el sujeto, como el objeto, como el canal que los pone en contacto, los tres factores sin los cuales no hay conocimiento en su sentido ordinario, son factores determinantes no sólo de la presencia o ausencia de conocimiento sino del grado de éste según la capacidad del sujeto, la sutilidad del objeto y la adecuación del canal a las características de uno y otro.

Un sentido en el que se cifran los diferentes grados de conocimiento es la cantidad diferente de conocimientos verdaderos que los caracteriza. Y ya hemos visto cómo hay factores que obstaculizan la adquisición de éstos: la acumulación de pasos intermedios entre sujeto y objeto¹¹¹², la mendacidad de los informadores¹¹¹³, la ausencia o el defecto en las condiciones necesarias para la percepción del objeto (como, por ejemplo, la luz para ver)...¹¹¹⁴

También hemos visto que las personas poseen las potencias cognoscitivas (la sensibilidad, la imaginación, la reflexión, la memoria) en distintos grados¹¹¹⁵, lo cual se debe a causas corporales: o bien por un desequilibrio en la composición del cuerpo, o bien por un daño recibido desde el exterior¹¹¹⁶. Lo que leemos sobre las diferencias individuales en el caso de la imaginación, atribuyéndoselas a las diferencias en la composición del cuerpo¹¹¹⁷, es extensible a todas las capacidades del sujeto.

De una forma más prosaica se dirige la atención a la imperfección humana en general como motivo de fallos y desacuerdos en toda la extensión de las numerosas ciencias a las que el hombre se dedica¹¹¹⁸. Y dentro de la capacidad más específicamente humana, la de la reflexión, las diferencias pueden deberse al manejo de datos diferentes¹¹¹⁹, aunque en ese caso las diferencias habrían de imputarse a factores externos a la facultad en sí. Ésta es propiamente infalible, pero su ejercicio puede verse obstruido por una diversidad de circunstancias: que el sujeto en cuestión carezca de ella; que, poseyéndola, se niegue a emplearla; que no sepa aplicarla¹¹²⁰, o que no sea adecuada al objeto al que la quiere aplicar; que cometa un descuido en su aplicación...¹¹²¹

Si resumimos lo dicho hasta ahora sobre los diferentes grados del conocimiento y sus causas, observamos el reconocimiento de un número diferente de conocimientos verdaderos en cada sujeto, pero existe también una superioridad cualitativa cuando el conocimiento está organizado.

Las diferencias son imputables a los objetos, y el orden ascendente en la jerarquía cognitiva parte de los saberes formales que sirven para ejercitar las capacidades cognitivas del sujeto, pasa por el conocimiento de los objetos naturales del mundo corporal y culmina en el conocimiento de la realidad supramaterial. Entendemos que estos objetos están siendo considerados como parte de un saber sistemático y no sólo como una acumulación desordenada de datos de la sensibilidad, la cual estaría en un peldaño inferior a cualquiera de estos tres escalones de la jerarquía cognitiva de los que acabamos de hablar.

Cuando se trata de la diversidad de vías de acceso al saber empezamos a observar una contaminación del tema de las diferencias y el de los errores: básicamente se habla de las vías y circunstancias para hablar de obstáculos al contacto entre sujeto y objeto y para señalar cómo la presencia o ausencia de dichos obstáculos produce diferencias en el conocimiento de diferentes sujetos.

Por último, en el campo exclusivo del sujeto, las causas de las diferencias se remiten

a la composición corporal (el *mizây*, el temperamento), en la cual pueden incidir circunstancias internas (como la pérdida del equilibrio entre sus componentes) o externas (como un daño cualquiera sobrevenido); composición que interfiere o facilita, según los casos, la plasmación de la actividad de las potencias cognitivas del alma. Tenemos también aquí una presencia temática de los errores en el campo de la diversidad. Y es que, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, como hemos indicado más arriba, cada grado del conocimiento desvela los errores del grado inferior¹¹²². Toda diversidad implica aciertos y errores relativos entre sí por parte de quien ocupa un rango superior o inferior. Y, ya que todo conocimiento humano es parcial, en términos absolutos no puede llamarse conocimiento sino ignorancia. Pero hay estados de mayor o menor ignorancia.

d.2) Entre la ignorancia absoluta...

Entre las cosas que el ser humano ignora está la realidad última de las cosas, pero también el daño y el provecho real de las mismas¹¹²³. Desde ese punto de vista todo hombre es ignorante: siempre se le escapa la verdad absoluta. Ahora bien, tanto esa verdad última como cualquier extremo que se le oculte es Dios quien lo deja velado¹¹²⁴. Y es que todo ser está definido por unos límites, y el conocimiento de la realidad última de las cosas es un límite que define al hombre mientras sea hombre.

Desde un punto de vista más relativo, sin embargo, la ceguera cognitiva, la ignorancia, en términos prácticos, es cerrarse a la búsqueda del conocimiento¹¹²⁵ con el que el hombre puede alejarse indefinidamente de la ignorancia.

La ausencia de conocimiento, la ausencia de encuentro entre el sujeto y el objeto, es una nada¹¹²⁶ y, paralelamente, el conocimiento es la plenitud del ser. El alma adquiere sus formas definitivas a través del conocimiento, y lo que se juega en su vínculo con el cuerpo es la adquisición de esas formas. La ignorancia, pues, es el “vacío” de la potencialidad, es la inexistencia previa a la existencia, es el punto de partida del alma en su viaje por el mundo de la extensión espacial y temporal como dimensión necesaria de la actualización de sus potencialidades. La ignorancia es, en definitiva, el vacío necesario donde se puede dar el conocimiento.

d.3) ...y el conocimiento pleno

Leemos que sólo Dios abarca todas las ciencias, mientras que el conocimiento humano sólo puede quedarse corto, ya se trate del mundo terrestre o del mundo celeste¹¹²⁷. De modo que, estrictamente, sólo Dios posee un conocimiento absoluto de todos los objetos, de todos los seres. Pero además hay una diferencia en el modo en el que se realiza ese conocimiento: mientras el hombre se encuentra con cosas que le vienen dadas, Dios las conoce dándoles la existencia de un modo completo y perfecto¹¹²⁸. Es decir, el saber divino es un saber existenciador y, por lo tanto, queda fuera de consideración cuando tratamos del saber humano. Ese saber pleno de Dios es algo esencialmente distinto: si el hombre elabora formas reflejando, con mayor o menor fidelidad, otras formas y las adopta como propias de su alma, Dios produce conjuntos hilemórficos completos.

“Se ha mencionado, al definir la sabiduría, que consiste en parecerse a la Divinidad según la capacidad humana.”¹¹²⁹ Esta afirmación, repetida constantemente a lo largo de todas las *Epístolas*, explicita que se trata de parecido y no de identidad. Por lo tanto es suficiente analogía que el conocimiento humano consista en adoptar formas ya existentes y el conocimiento divino en dar existencia a formas, proporcionándoles también su correspondiente soporte material. En comparación con Dios, la actividad humana, y concretamente el conocimiento humano, es eminentemente pasivo.

Como mencionábamos al tratar del ideal de perfección humana, el conocimiento sabio en el hombre, si ha de parecerse al divino, ha de ser auténtico¹¹³⁰. Ése sería el verdadero

parecido entre ambos conocimientos. Pero ya hemos visto que se trata de un absoluto inalcanzable para el hombre. Entonces lo que le cabe hacer es intentar apartarse de la mentira, de los datos falsos y de confiar en meras creencias ajenas al saber: eso es lo más parecido en el hombre al saber existenciador y verídico de Dios¹¹³¹.

Por otro lado, el conocimiento que el hombre pueda tener de Dios es el más elevado que puede alcanzar, pero también el más difícil de conseguir y, en la misma medida, la mayoría de los llamados sabios se equivoca respecto del conocimiento de la Esencia Divina¹¹³². Esto no quiere decir que el hombre no pueda alcanzar algún conocimiento de Dios. De hecho hay dos vías por las cuales esto es posible: una vía general, que consiste en el conocimiento innato que todas las criaturas tienen de la identidad de Dios; y una vía particular, que consiste en un conocimiento de carácter necesario y que se basa en la demostración racional¹¹³³.

Ni las *Epístolas* se detienen a cartografiar esa vía racional para conocer a Dios ni nuestra tarea es aquí la de desarrollar la teología que pueda estar contenida en las mismas. Bástenos para nuestra visión de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* destacar el ideal del conocimiento humano como un parecerse a Dios en ese aspecto, parecido que está necesariamente mediado por las características definitorias de lo humano, y destacar que Dios mismo es el objeto más elevado de conocimiento al que podría aspirar el hombre.

A falta de alcanzar ese objeto supremo del conocimiento, pero en sintonía con el carácter universal del conocimiento divino, “una característica de la escuela de nuestros nobles hermanos es investigar todas las ciencias de los seres que existen en el mundo.”¹¹³⁴ Todas las escuelas, todas las ciencias y todos los seres tienen un origen común, por lo que no hay que rehuir el conocimiento de ninguno de ellos¹¹³⁵. Cada escuela tiene un punto de vista parcial que recoge un aspecto de la realidad: unos son septimanos, otros son dualistas, los cristianos son triádicos, los naturalistas son tetrádicos, los hindúes son hexádicos... Pero la escuela de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* abarca todos los puntos de vista¹¹³⁶.

Este ideal de la omnisciencia incluye un reproche a la mayoría de los buscadores del conocimiento por no consultar los libros de los profetas o por su incapacidad para comprender sus misterios y sentidos¹¹³⁷. Pero en la búsqueda del saber universal, que tanto predicamento tendrá en el Renacimiento humanista grecolatino y en buena parte de la Modernidad, tan revelados son los libros de los profetas como el Libro del Mundo, en el cual ocupa un lugar destacado e inmediatamente accesible la propia substancia del sujeto, el alma humana, conociendo la cual el hombre puede avanzar en etapas sucesivas que lo lleven a aquel conocimiento supremo, que es el de su Señor¹¹³⁸.

Resumiendo tenemos que el conocimiento supremo es el que Dios tiene de las cosas, un saber existenciador. El conocimiento humano más elevado sería el más parecido a éste, pero nunca podrá ser creador. Estrictamente consistiría en conocer a Dios. Pero, dada la dificultad de este extremo, al hombre le cabe aspirar a ello imitando a Dios en un intento de abarcar el conocimiento de todos los seres. Y la vía más inmediata que tiene para ello empieza por el conocimiento de sí mismo.

d.4) El realismo gnoseológico y el problema de las apariencias

Entre la ignorancia absoluta y el conocimiento pleno y perfecto se escalonan todos los grados del saber humano. Pero, ¿hasta qué punto es un saber si el hombre tiene unas capacidades definidas y limitadas? Hemos hablado de cierto realismo en la gnoseología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*: el hombre, al conocer, lo que hace es producir en su propia alma una forma que refleje la forma de la cosa conocida. El conocimiento humano es, en ese sentido, una imagen de la realidad. Aunque en un sentido absoluto la realidad última de la cosa queda fuera del alcance de su conocimiento morfopoético.

Por otro lado se plantea la cuestión de la fidelidad de esa imagen para con el original que pretende reflejar. En general, una captación perfecta de la forma sólo la garantiza un cuerpo perfecto¹¹³⁹, con lo que la mayoría de las almas humanas, en su imperfección (la cual conlleva una mayor o menor incapacidad de distinguir entre materia y forma), habitarán cuerpos imperfectos que percibirán las formas de un modo defectuoso. La mayoría de los individuos quedan, pues, condenados a un conocimiento defectuoso de la realidad. Ésta puede ser conocida tal y como es, en el caso de un sujeto ideal, pero no lo es en la mayoría de los casos.

En concreto tenemos que los sentidos humanos pueden engañar y que el razonamiento humano puede ser incorrecto¹¹⁴⁰, y así nuestro conocimiento sobre los cuerpos materiales, sobre el Alma, sobre el Intelecto o sobre Dios será aparente en un grado u otro¹¹⁴¹. Los sentidos pueden equivocarse sobre los accidentes de las cosas¹¹⁴², pero el intelecto puede arbitrar a partir del testimonio de varios sentidos¹¹⁴³ y así el hombre puede superar la confianza o desconfianza que le inspire la sensibilidad y alcanzar la certeza de la intelección.

Un fenómeno que merece una consideración especial es el del sueño. Éste consiste, cuando los sentidos están inactivos, en que el alma se haga presente, a sí misma y en sí misma, las formas de los seres sensibles, incluyendo los que todavía no han llegado a ser, esto último mediante su potencia reflexiva, y todo ello mientras se está durmiendo¹¹⁴⁴. El sueño es, así concebido, un tipo de conocimiento, o una vía hacia él.

Es interesante ver cómo las *Epístolas* oscilan constantemente entre una concepción apriorística del conocimiento como reflejo de la realidad, con una correspondencia entre las formas de los seres y sus copias en el alma del sujeto, llegando a incluir las formas que desfilan por la misma durante el sueño, y una conciencia, que por contraste podríamos llamar a posteriori, de la difícil fidelidad de ese reflejo por los defectos inherentes en la materia reflectante, es decir, en la substancia del alma; defectos, por lo demás, propios del despliegue indefinido de las posibilidades del Alma Universal en el mundo natural.

Esta dualidad, paralela a la que establecimos entre el hombre arquetípico y el hombre empírico, es un eje que recorre toda la concepción del conocimiento en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*: en el polo de la perfección, el conocimiento perfecto es una imagen perfecta de la realidad, y en el polo de la ignorancia no hay conocimiento de nada; entre ambos polos se da un conocimiento relativo, que es el mundo de las apariencias. El hombre se mueve, cognitivamente hablando, entre apariencias; pero tiene la capacidad de ir superándolas y acercarse gradualmente a ese ideal del conocimiento humano en el que la correspondencia entre las formas de su alma y las formas de los seres sea perfecta.

e) *Etapas en la vía del conocimiento*

El camino que conduce de la ignorancia al conocimiento pleno queda resumido como sigue: “su principio consiste en amar los conocimientos, su punto medio consiste en conocer las verdaderas esencias de los seres en la medida de la capacidad humana y su término consiste en hablar y actuar de acuerdo con el conocimiento.”¹¹⁴⁵ Entre el anhelo de saber y la realización de ese anhelo hay unos pasos que dar, el primero de los cuales es la purificación del alma de las malas tendencias a las que esté acostumbrada¹¹⁴⁶, el segundo es el conocimiento teórico del camino a seguir y de los saberes que lo constituyen y el último la realización personal de esos saberes, lo cual se consigue por inspiración divina a partir de los libros revelados y sus comentarios, no bastando para ello el simple ejercicio de la inteligencia humana ordinaria que se proyecta sobre el mundo natural¹¹⁴⁷. Esa realización o desvelamiento de los saberes sucede a lo largo de una senda cuya primera etapa es el conocimiento del alma del sujeto y del modo en el que actúa en su cuerpo; una etapa posterior abarca el conocimiento del mundo espiritual, sus estados y sus acciones; y el último peldaño, el conocimiento de Dios y de Su actividad en cada uno de los seres, es aquel conocimiento

angélico que viene acompañado de las acciones propias de esa perfección¹¹⁴⁸.

A lo largo de esta vía ascendente las opiniones corruptas y el dolor que padecen las almas que las sostienen son un mal relativo y necesario que sirve de estímulo para que éstas se purifiquen compensando sus faltas, se perfeccionen a base de superar las pruebas que se encuentran en el camino y reconozcan, en definitiva, la bondad divina que las salva de ese sufrimiento¹¹⁴⁹. El mal, así pues, es un acicate para que el hombre se desprege de la materia y, a partir de ella, encuentre el mundo de la verdad.

Para llegar a ese mundo de la verdad, antes de conocer la verdadera esencia de las cosas hay que buscar sus causas¹¹⁵⁰, y antes que las causas el hombre ha de conocer las cualidades y modalidades que caracterizan la existencia de los seres¹¹⁵¹. Este escalonamiento es paralelo y hace referencia a la jerarquía de las ciencias, entre las cuales las ciencias propedéuticas son necesarias para acceder a las ciencias naturales y éstas lo son para las ciencias sobrenaturales¹¹⁵². Es decir, las primeras nos proporcionan el saber de cómo se dan los seres en el mundo para poder entender sus causas con las ciencias naturales, las cuales nos sirven de puente al conocimiento superior de la verdadera esencia de todos los seres.

En general, no sólo hace falta el conocimiento de la física para acceder a la metafísica¹¹⁵³, y el de las matemáticas (en su sentido amplio que abarca las teóricas y las aplicadas) para acceder a la física¹¹⁵⁴, sino que para conocer las cosas ocultas y ausentes es necesario guiarse por las cosas presentes y manifiestas¹¹⁵⁵ y las cosas sensibles son un camino hacia las inteligibles¹¹⁵⁶. Todos los conocimientos están escalonados y no se puede llegar a los superiores sin pasar por los inferiores¹¹⁵⁷.

El camino, pues, entre la ignorancia y el saber queda totalmente definido en las *Epístolas*. Hay un requisito previo de todo conocimiento verdadero: el tomar distancia de la materia. Un conocimiento será menos aparente y más verdadero cuanto mayor distancia haya tomado el sujeto respecto de la materia. Y, ya que el conocimiento tiene una dimensión práctica en este mundo, ese distanciamiento, para ser real, se conoce por su traducción en una conducta despegada de las inercias materiales.

Las etapas del camino se definen a partir de los objetos del conocimiento y a partir del tipo de saber que se les aplica. Desde el primer punto de vista el comienzo de la sabiduría es el conocimiento del sujeto, del alma, y los pasos siguientes se refieren a objetos de sutilidad creciente hasta Dios. Desde el segundo punto de vista los primeros enfoques son materiales y sucesivamente se va prescindiendo de los aspectos materiales conforme el sujeto se va haciendo capaz de comprender los aspectos sobrenaturales de la realidad.

En la cima, como ya sabemos, la contemplación de las verdades eternas y la actividad que las manifiesta van unidas, unión necesaria siempre que hablemos del mundo considerado en todos sus aspectos, incluido el material.

f) *La máxima délfica: conócete a ti mismo*

Hemos visto que la primera etapa de la vía del saber como realidad vivida es el conocimiento del alma del sujeto y el conocimiento del modo en el que ésta actúa en su cuerpo¹¹⁵⁸. Aquí se revela necesaria una precisión lingüística que tiene una gran transcendencia en la elaboración del pensamiento de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Cuando el oráculo de Apolo dijo “*gnôthi seauton*”¹¹⁵⁹ no cabía duda sobre el sentido primero y aparente de la frase: se trata de que el sujeto se tome a sí mismo como objeto de conocimiento. En árabe, en cambio, la cuestión no es tan fácil y unívoca. De hecho, la expresión equivalente al autoconocimiento, *ma'rifat al-nafs*, es plenamente equívoca; tanto vale por autoconocimiento como por conocimiento del alma. Y las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* oscilarán constantemente de un sentido al otro. En lo que sí son constantes es en señalar ese conocimiento de la *nafs* como primer paso en el camino del saber¹¹⁶⁰.

Cuando el conocimiento de la *nafs* es el conocimiento del alma, éste abarca el conocimiento de su esencia pero también de su origen y su destino¹¹⁶¹. Ahora bien, la ignorancia de la esencia, origen y destino del alma son también los velos que la separan de su Señor¹¹⁶². Con lo que tenemos que, en el conocimiento, principio y final coinciden; cuando el alma alcanza a conocerse a sí misma, en ese mismo acto conoce a Dios. Recordemos que el alma no es un ente sino una potencia, una facultad. Y conocer las dimensiones últimas de esa potencia es tanto como conocer a Dios. No es una visión panteísta en la que el alma coincida con Dios y, por lo tanto, conocer un término de la ecuación equivalga a conocer el otro. La realidad del alma es hipostática y, consecuentemente, conocer su realidad última es conocer aquello de lo cual es hipóstasis; es decir, Dios, o el Uno. En cualquier caso, dado que el conocimiento del alma es el comienzo de la sabiduría y el conocimiento supremo es conocer a Dios, todo el camino del saber consistiría en ir conociendo el alma por completo. Para ello hará falta el impulso que alimente la búsqueda del saber, pero también será preciso encontrar y reconocer a las autoridades que nos guíen en la misma, aunque de nada servirá si nosotros mismos no llegamos a distinguir entre cuerpo y alma para identificar aquello que vamos a conocer¹¹⁶³.

Ese conocimiento del alma, por otro lado, sólo es una parte del autoconocimiento como conocimiento del hombre en su integridad, saber que abarca, además del alma, el cuerpo y la conjunción de ambos¹¹⁶⁴. Y es que no se sabe todo del alma si no se conoce su vínculo con el cuerpo, y este vínculo tampoco se conoce si no se sabe de los términos implicados¹¹⁶⁵.

Entre el primer paso del saber y el último están todos los conocimientos. Pues bien, necesitamos dar el primer paso, conocer al ser humano (y recordemos que todo saber consiste en formas), para poder conocer cualquier otra cosa:

“Habéis de saber, hermanos, (¡que Dios os dé su apoyo, y a nosotros, con un espíritu Suyo!), que responder [a las cuestiones] basándose en principios diversos y juzgar con medidas dispares es contradictorio e incorrecto. Pero nosotros hemos respondido a todas estas cuestiones y a muchas otras parecidas basándonos en un solo principio y una sola medida, a saber: la forma humana [*ṣûrat al-insân*]. Pues la forma humana es el mayor argumento que Dios les ofrece a Sus criaturas, es la que les resulta más cercana, sus pruebas son más claras y sus demostraciones más correctas, es el libro que Él ha escrito de Su mano, es el templo que ha construido con Su sabiduría, es la balanza que ha situado entre Sus criaturas, es la medida con la que les mide el Día del Juicio la remuneración que merecen, es donde están reunidas todas las formas de los mundos, es el resumen de las ciencias que hay en la Tabla Preservada, es el testigo [de cargo] contra todos los ateos, es el camino hacia todo bien y es la senda extendida entre el Jardín y el Fuego.

“A quien pretenda dominar las ciencias verdaderas y diga que puede responder bien a las cuestiones arriba mencionadas habrá que pedirle que responda basándose en un solo principio y en una sola medida; pues no podrá basarse en otro principio que no sea la forma humana de entre las formas de todos los seres, ya sean las esferas, los astros, los elementos, los animales, las plantas u otros cualesquiera. Y si toma como principio otras cosas que no sean la forma humana no podrá medir con ellas a los demás seres ni responder a estas cuestiones, salvo que sea algo semejante a aquello con lo que nosotros hemos medido y respondido. Si así lo hace, todos convendrán en una sola opinión, en una sola religión y en una sola escuela, no habrá más enfrentamientos y la verdad quedará patente ante todos, lo cual comportaría la salvación de todos y cada uno.”¹¹⁶⁶

Citamos el texto de las *Epístolas* en extenso para recalcar la importancia del conocimiento del hombre por el hombre: no sólo es un resumen de todos los saberes, sino requisito indispensable para cualquier saber verdadero. Es el primero de los saberes y es un saber que lleva hasta Dios. Así, el hombre puede alcanzar todos los saberes y, sin conocerlo a

él, nada puede ser conocido. El que el hombre pueda alcanzar su destino y actualizar todas sus potencias, dada la centralidad del conocimiento en su constitución, depende, pues, de hasta qué punto se conozca a sí mismo. Si no se conoce a sí mismo, en el mejor de los casos sólo sería un hombre en potencia. Potencia entre cuyas posibilidades está la de quedar frustrada. Pero, si tal ocurre, estaremos ante simulacros de seres humanos. El conocimiento de sí mismo, así pues, es lo que humaniza realmente al hombre; ya que el hombre empírico es un ser que adquiere conocimientos, y no es concebible un ser humano sin saberes, los cuales no se adquieren sino en la medida del conocimiento de sí.

g) El sentido del conocimiento: finalidad, efectos e importancia

Acabamos de ver que el sentido supremo del conocimiento, el cual no se da sin conocer al hombre, es la humanización. Pero el sentido final de cada saber particular es conducir al conocimiento de objetos cada vez más sutiles y a enfoques cada vez más libres de la materialidad hasta llegar al conocimiento de la verdad¹¹⁶⁷, todo ello en provecho del cuerpo y del alma¹¹⁶⁸. Todos los saberes están subordinados a un solo fin: llevar al hombre a su perfección, al estado angélico; y los medios dependerán de la distinta naturaleza de cada persona¹¹⁶⁹.

Humanizar al hombre es llevarlo a su perfección, a su superación, a través de conocimientos encadenados gradualmente para provecho de todas sus dimensiones, en particular la anímica y la corporal. El estado humano es sólo un camino que recorre el alma entre una potencialidad prehumana y una actualización sobrehumana, y sus etapas son estados cognitivos de perfección creciente. Sin olvidar que el conocimiento, en el ser humano empírico, es un saber con una dimensión práctica, que se revela con la acción.

Los efectos que produce el conocimiento en el hombre se encaminan hacia esa finalidad. Además del efecto tautológico de que el alma, merced al conocimiento, se vuelva sabia en acto, después de haberlo sido en potencia¹¹⁷⁰, lo más general que dicen las *Epístolas* es que hay conocimientos que dañan al alma y hay otros que la deleitan: los primeros están más cerca de ser meras apariencias y los segundos corresponden en mayor medida a la realidad de las cosas¹¹⁷¹. Pero el efecto supremo del conocimiento es que el hombre se vea libre de las vicisitudes de la materia¹¹⁷², es decir, que alcance aquella finalidad consistente en el provecho del cuerpo y del alma¹¹⁷³. El alma alcanza el bien de la verdadera vida plena en sus dimensiones transcendentales y el cuerpo alcanza el sosiego y la serenidad materiales¹¹⁷⁴, plenitud vital del alma y sosiego del cuerpo que se despliegan en un número de características loables que se aplican al sabio: se eleva por encima de la ignorancia, se hace fuerte y autosuficiente, rico y noble, se acerca a Dios y a la perfección, a la generosidad y a la delicadeza, y disfruta de energía y de salud¹¹⁷⁵.

La finalidad y el efecto del verdadero conocimiento coinciden: que el hombre se vea libre del océano de la materia. Este fin que el hombre quería conseguir con el saber lo alcanza de un modo efectivo. El mundo es un todo ordenado y dirigido a conseguir el bien del retorno al mundo espiritual, del que el mundo material es un reflejo; pero un reflejo en el que el alma, como hemos dicho, se juega la posibilidad de la realización o la frustración de sus posibilidades.

Tan importante es el conocimiento para el hombre que se le llega a dar el rango de una obligación moral¹¹⁷⁶ y se llega a desconfiar ya no sólo del ignorante sino del que demuestre su desprecio por el conocimiento a través de la contradicción de sí mismo¹¹⁷⁷. Esa importancia radica en su carácter práctico¹¹⁷⁸, lo cual explica el rechazo de los saberes que no aprovechan al ser humano¹¹⁷⁹. Y es que, en éste, la virtud consiste en alcanzar el conocimiento que se necesita¹¹⁸⁰, ya que la ignorancia es el origen de todos los males y el conocimiento va acompañado de bellas acciones, cuando el hombre actúa a la luz de su conocimiento de la realidad¹¹⁸¹.

En definitiva, la importancia del conocimiento mana del punto fundamental al que todos los anteriores apuntan: su carácter humanizador. El conocimiento permite despegarse de la materia y alcanzar el fin último del ser humano en el mundo sobrenatural¹¹⁸². Un mundo que, como veíamos al intentar comprender la esencia del alma, no es un mundo paralelo al mundo material sino, simplemente, la expresión de los aspectos activos de aquel mundo unitario cuyos aspectos receptivos se llaman materia.

4.3.1.2. *La racionalidad*

Dentro de la noosfera humana que acabamos de dibujar hay un aspecto que se perfila definiendo la especificidad del conocimiento humano: su racionalidad. El mundo de formas que componen el conocimiento humano, cualquier conocimiento humano, no es una simple suma de unidades discretas. Lo que hace que ese conocimiento sea humano es la ordenación de aquéllas siguiendo principios superiores que se engloban en lo que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* denominan 'aql (intelecto).

Cuando discuten el empleo de dicho término nos lo encontramos en varios sentidos:

- a) el primer ser creado por Dios, una substancia simple espiritual que abarca a todos los seres de un modo espiritual;
- b) una de las potencias del Alma Universal;
- c) una de las potencias del alma humana, que se manifiesta, por ejemplo, en el pensamiento, la reflexión, el habla, el discernimiento, las artes prácticas...¹¹⁸³

En el primer sentido, el Intelecto actúa como intermediario entre Dios y el resto de los seres¹¹⁸⁴, todos los cuales proceden de él, y en primer lugar el Alma Universal¹¹⁸⁵. Aunque no es éste el sentido que más nos interesa en este momento, sí nos conviene anotar su rango sólo inferior al Creador: absolutamente todos los seres se someten a su imperio. Porque los otros sentidos se refieren a reflejos del mismo principio en otros niveles de existencia: en el mundo del Alma Universal y en el mundo de la Naturaleza. Y, en sus respectivos mundos, someten a todos los seres de un modo análogo al del Intelecto Universal.

Cuando leemos que el intelecto humano es una de las potencias del Alma Universal¹¹⁸⁶ se trata, evidentemente, del intelecto del hombre arquetípico, que tiene bajo su dominio todas aquellas potencias que constituyen su mundo, y en particular la mera actividad¹¹⁸⁷, ya que la acción acertada es siempre la que brota de una intelección acertada (como, igualmente, de un conocimiento falso brota una acción equivocada). Es este discernimiento propio del intelecto humano el que distingue al hombre del resto de los animales¹¹⁸⁸.

“El intelecto, para el ser humano, [...] no es otra cosa que el alma racional [*al-nafs al-nâtiqa*],”¹¹⁸⁹ pero el alma racional de la persona adulta¹¹⁹⁰; no la mera representación de las formas sensibles, sino las adquiridas tras la aplicación de la reflexión a éstas¹¹⁹¹.

Hasta tal punto llega la soberanía del intelecto humano, del alma racional, de la facultad intelectual del hombre, que se lo llama “el califa oculto de Dios” (*jalîfat Allâh al-bâtin*)¹¹⁹². Lo que es más: si una persona no consigue reconocer al califa legítimo, siempre le queda el recurso de adoptar como califa su propia capacidad intelectual apartándose de la pasionalidad de la materia, la cual es el califa del Diablo¹¹⁹³ dentro del ser humano¹¹⁹⁴.

Sin intelecto no hay conocimiento¹¹⁹⁵, y éste se alcanza con el ejercicio de aquél¹¹⁹⁶ en conjunción con las otras vías del conocimiento para juzgar sobre la verdad de lo imaginado por el alma¹¹⁹⁷. Pero todo el ejercicio de las facultades intelectivas no supe a la revelación divina que hace presente la finalidad humana del retorno al origen y los medios adecuados para ello¹¹⁹⁸.

El intelecto nunca puede manifestar en un solo individuo todas sus posibilidades; éstas sólo se encuentran en el conjunto de todas las personas¹¹⁹⁹. Y por eso, incluso dejando al margen que, considerado en el conjunto de sus posibilidades, el intelecto no está a la altura de la intervención directa de Dios en la revelación, su ejercicio empírico conlleva

desacuerdos que sólo cabe remediar o paliar acudiendo a principios superiores¹²⁰⁰. Aunque, en cualquier caso, y por perfecta que sea la acción del intelecto, siempre hay que contar con el carácter pasional del componente material del ser humano, verdadero contrapunto a esta alma racional cuya actividad propia es reflejar en el cuerpo los principios más cercanos a Dios¹²⁰¹.

Podemos resumir lo dicho sobre el carácter racional del conocimiento humano recordando que el intelecto, o alma racional, es aquello que, en el ser humano, está más cerca de Dios y, por lo tanto, ejerce su dominio, idealmente, sobre el resto de sus niveles existenciales, necesariamente subordinados a él. Cada individuo participa del intelecto en una medida determinada, y en cualquier caso es una facultad que sólo se actualiza ejercitándola. No es una suma de datos del saber sensible sino un principio superior de ordenación que siempre puede aplicarse a la acción cuando no actúa ningún otro principio de rango superior. Por eso merece el rango de califa de Dios en el hombre, que ha de contar con la inercia pasional que le contrapone el cuerpo. La racionalidad es, pues, en el hombre, la característica suprema del conocimiento, que es la actividad suprema del alma, que es el aspecto activo del ser humano. Hablar de la racionalidad del conocimiento del alma del hombre es tanto como hablar de la presencia de Dios en el mundo. Presencia que, sin embargo, no equivale a la revelación en sentido supremo. El intelecto no deja de ser pasivo y receptivo respecto de Dios, mientras que la revelación será la intervención directa de Dios en el mundo y, concretamente, en esa primera hipóstasis que es el Intelecto.

4.3.1.3. *El lenguaje*

Si la racionalidad humana es el califato de Dios en el mundo, su expresión y manifestación se da en el fenómeno exclusivamente humano del lenguaje (*kalâm*). Entre lo animalesco y lo angélico, el lenguaje se extiende en un espectro¹²⁰² que ocupa la banda de lo humano más cercana al espíritu¹²⁰³. Estamos hablando de humanidad en sentido pleno y en acto, sentido que no abarca la primera infancia, ya que el lenguaje, como manifestación que es del alma racional, sólo se adquiere a los cuatro años de edad¹²⁰⁴. Antes, los niños no tienen la capacidad de distinguir convenientemente los sentidos que tienen los seres sensibles¹²⁰⁵. Por muy racional que sea en potencia, la falta de expresión hace de él una nada inexistente y un objeto silencioso¹²⁰⁶.

“La finalidad del lenguaje es expresar un sentido (*ma'nà*).”¹²⁰⁷ Y “si un sentido no puede expresarse en palabras en alguna lengua, entonces no puede ser conocido.”¹²⁰⁸ Es decir, el conocimiento racional, que consta de sentidos, está indisolublemente unido al lenguaje. Esos sentidos pueden ser variados: órdenes y prohibiciones, preguntas y aseveraciones (verdaderas o falsas); y éstas pueden expresar afirmaciones o negaciones, posibilidades o imposibilidades¹²⁰⁹. Con las órdenes, prohibiciones y preguntas influimos, de un modo u otro, en las almas particulares, y con las aseveraciones presentamos una imagen, más o menos fiel, del mundo¹²¹⁰. Cuando esa expresión es armónica y elegante se alcanza la cima de la elocuencia¹²¹¹.

La expresión del sentido se produce mediante vocablos (*alfâz*), los cuales son sonidos (*aşwât*) articulados¹²¹². La expresión es posible porque hay un vínculo entre vocablos y sentidos¹²¹³. Cuanto más fiel sea la correspondencia entre unos y otros, tanto más exacta será la expresión del sentido¹²¹⁴. El vocablo y el sentido son como la materia y el espíritu, o como el cuerpo y el alma¹²¹⁵, y así los actos de habla son actos espirituales que se manifiestan mediante instrumentos corporales¹²¹⁶. Esta corporalidad de su manifestación es lo propio del lenguaje humano; el lenguaje de los ángeles, aun albergando los sentidos que exprese el lenguaje humano, carece de esa manifestación material¹²¹⁷ y, según hemos visto en este mismo apartado, queda fuera del alcance del entendimiento humano. Y es que las almas humanas, estando sumergidas en los cuerpos, necesitan de instrumentos materiales (el

lenguaje) para comunicarse; mientras que las almas del mundo supralunar gozan de un tipo de comunicación que no necesita de ese apoyo material¹²¹⁸. Por nuestra parte estimamos que es un abuso del término llamar lenguaje a una mera comunión de sentidos ajena a las condiciones del mundo material; y, efectivamente, cuando las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* hablan de lenguaje se suelen referir a la conjunción de sonidos articulados y sentidos comprensibles¹²¹⁹.

Pero la capacidad lingüística (*quwwa nâtiqa*) no se limita a proferir esos sonidos dotados de sentido, sino que tiene una actividad creativa que consiste en establecer marcas y hacerlas corresponder a contenidos producidos por la capacidad reflexiva¹²²⁰. El lenguaje no es la mera capacidad de usar un código dado sino, más importante, la posibilidad de construir un código. Este carácter creativo de la acción humana es lo más cerca que el hombre puede estar de la actividad creadora de Dios. Como expresión del intelecto, el lenguaje es la manifestación de lo más divino que hay en el mundo sublunar; y esta máxima divinidad tiene su asiento en lo más específico del hombre, sin lo cual no estamos hablando de seres humanos: el intelecto humano.

El lado material del lenguaje consiste en sonidos articulados, pero éstos pueden estar dotados de sentido, y entonces es cuando podemos hablar de lenguaje, o pueden carecer de sentido, y entonces, desde el punto de vista del lenguaje, tanto da que se trate de cualquier sonido de origen animal, o incluso no animal, ya sea natural o artificial¹²²¹. Cualquiera de esos sonidos tienen un soporte material, el aire, y un motor anímico sobrenatural¹²²². Cuando el alma produce el movimiento de un cuerpo y choca contra otro, el golpe de aire, que es el sonido, se extiende esféricamente con una fuerza decreciente¹²²³. Si el sonido llega hasta el oído mueve el aire de su interior y ese movimiento llega hasta la parte posterior del cerebro; al no encontrar salida alguna es dirigido por el cerebro hacia el corazón, que interpreta su sentido¹²²⁴.

A aquel carácter divino del lenguaje humano se le añade ahora el hecho de que, como acción del alma, el lenguaje es una perfección¹²²⁵, el paso de una potencia al acto. La posibilidad del lenguaje se da ya en la morada primigenia de Adán y Eva, en el hombre arquetípico, cuyo conocimiento abarca todas las cosas¹²²⁶. Los nueve signos que componen el conocimiento arquetípico de todas las cosas son las nueve cifras indias¹²²⁷, el lenguaje de las matemáticas. Pero cuando se trata del hombre empírico primitivo la lengua es el siriaco¹²²⁸, es decir, una cosa parecida al árabe, pero sin que la perfección en potencia, propia del árabe, se hubiera manifestado en acto, extremo que se dará más tarde, con Ya'rub, hijo de Sem¹²²⁹. Es entonces cuando aparece la lengua árabe, que entre las lenguas es como la forma humana entre los animales¹²³⁰. A partir de ahí, la corrupción arranca de una modificación de las articulaciones al variar la fuerza aplicada a producirlas¹²³¹.

En general, las diferencias entre unos idiomas y otros tienen un aspecto material, en esas articulaciones de los sonidos, aunque también encuentran las *Epístolas* una diferencia en los sentidos que puede expresar con mayor o menor facilidad cada lengua en un momento determinado¹²³². Pero esas diferencias proceden, en última instancia, de las distintas experiencias históricas vividas por cada comunidad lingüística¹²³³.

Por lo que se refiere a la escritura, obra de la capacidad técnica del hombre¹²³⁴ aplicada a las características de cada lengua¹²³⁵, tiene su base arquetípica en aquellos nueve signos adámicos, heredados por los indios¹²³⁶, pero se manifiesta como arte cuando los hombres tienen necesidad de ella¹²³⁷. En un principio consta de las veinticuatro letras de la escritura griega (dos por cada signo del zodiaco)¹²³⁸, pero ulteriormente llega a la perfección con las veintiocho letras de la escritura árabe¹²³⁹, una por cada fase de la Luna, dueña y señora del mundo sublunar.

Podemos resumir lo dicho sobre el lenguaje poniéndolo, por su capacidad representativa, pero sobre todo por su capacidad creativa, en el núcleo del carácter califal y

soberano del ser humano en el mundo material, ya que se trata de un rasgo exclusiva y definitivamente humano. Existe una lengua en particular que representa la actualización suprema y plena de esa potencialidad entre las lenguas: es la lengua árabe, siendo todas las demás lenguas versiones imperfectas debidas a circunstancias cuya explicación última, en el marco conceptual de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, ha de basarse en la capacidad defectuosa de la materia para recibir y manifestar la estructura misma del lenguaje.

Hilemórfica es también la estructura misma del lenguaje. La materia propia del lenguaje es el sonido articulado, aunque secundariamente la escritura puede ocupar su papel. Y la forma que dota de sentido a esos sonidos es el conocimiento del que sea capaz el ser humano. Un conocimiento que, para las *Epístolas*, sólo puede alcanzarse por medio del lenguaje. Y por ello sin lenguaje no puede decirse que haya ser humano alguno.

4.3.1.4. *La dimensión cognitiva humana en el centro del mundo*

Según hemos visto, y por recapitular brevemente, el lenguaje es requisito y expresión del carácter humano. Humanidad en cuyo lenguaje se refleja un conocimiento que es racional, y que es real en la medida en la que parta del conocimiento de sí mismo. Tanto la racionalidad como la reflexividad del conocimiento humano constituyen verdaderos mecanismos teofánicos. El conocimiento de sí mismo termina siendo conocimiento de Dios, y la estructura racional del saber es presencia de la primera hipóstasis en el mundo natural por intermedio privilegiado del hombre.

Aquel carácter central del ser humano en el mundo del que empezamos hablando en nuestra visión general del hombre en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se concentra en su potencialidad única de un saber racional y expresable lingüísticamente. Saber, razón y lenguaje son, pues, tres aspectos de la cima y eje del mundo material que es el hombre.

4.3.2. *Dimensiones pragmáticas*

Hemos dicho que, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, el ser humano se caracteriza por habitar varios entornos, de entre los cuales hemos recorrido hasta ahora la noosfera, o dimensión cognitiva del hombre. Iniciamos aquí nuestro recorrido por la pragmatofera humana, es decir, por la dimensión propia de la acción humana. Un ser consciente que estuviera privado de la capacidad de actuar sería una especie de “convidado de piedra” en el universo, una especie de fantasmagoría inteligente sin medida común con el mundo material y, por lo tanto, coincidente sólo parcialmente con el mundo humano. El hombre empírico es precisamente una concreción material de aquel hombre arquetípico que estaba fuera del alcance del cambio y, por consiguiente, de la acción. Pero es precisamente la capacidad de actuar, de mantener unas relaciones cambiantes con otros seres, con influencias mutuas, la que define específicamente a este hombre empírico frente a cualquier concepto que se pudiera tener del ser humano en general.

En nuestro tratamiento de esta dimensión pragmática empezaremos por definir el concepto de acción, en qué consiste, cómo se establece y qué factores la limitan. A continuación recorreremos los ámbitos y la diversidad de la acción humana. Y concluiremos nuestro paseo por la pragmatofera humana de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* haciendo unas calas en las siempre complejas y problemáticas cuestiones del libre albedrío y la moralidad de las acciones humanas.

4.3.2.1. *Definición de la acción humana*

Para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, actuar es “sacar la forma que está en el alma del agente dotado de conocimiento y ponerla en la materia.”¹²⁴⁰ Con lo cual estamos encontrando un proceso simétricamente inverso al del conocimiento: si éste consiste

en que el alma adopte y copie formas que encuentra en los cuerpos materiales, la acción se presenta como el camino de vuelta de las formas desde el alma hacia la materia. Decimos “de vuelta” desde un punto de vista empírico, a sabiendas de que la forma posee un grado ontológico superior al de la mera materia por sí sola¹²⁴¹; aunque, naturalmente, la materia empírica nunca se da desprovista de forma. En cualquier caso, conocimiento y acción no son sólo dos aspectos definitorios del ser humano, sino que se constituyen en los dos pilares por los que las formas circulan entre el alma y la materia a través del hombre. Con lo que el hombre se establece como vehículo privilegiado de ese “comercio formal” entre alma y materia.

El elemento activo de ese par, la acción, se proyecta hacia el mundo material¹²⁴², igual que el conocer implica, inversamente, cierta receptividad respecto de ese mismo mundo material. Pero, por seguir con la simetría, no debemos olvidar que, al igual que las formas del alma pueden tener un origen que no es material, sino que pueden ser fruto de la reflexión del alma, del mismo modo la proyección de formas por parte del alma no se limita a tomar la materia inerte por pantalla, sino que las propias almas son susceptibles de recibir el flujo de formas que proyecten otras almas.

La acción, pues, al igual que el conocimiento, tiene una dimensión vertical, que comunica distintos niveles ontológicos de la existencia (a saber, Alma y Naturaleza), y una dimensión horizontal, de comunicación del alma con el alma; comunicación en la que el alma donante de formas está actuando y el alma receptora de formas está conociendo.

Cualquier conocimiento y cualquier acción se producen a lo largo de alguno de estos dos ejes. Lo específico del conocimiento y de la acción del hombre será la plenitud con la que se den estos procesos dentro de los límites definitorios de lo humano.

La proyección de formas desde el alma, constitutiva de la acción, recibe propiamente este nombre cuando se da de acuerdo con las características propias del mundo material, y más específicamente de acuerdo con la extensión espacial y temporal. En este sentido, la acción del hombre en el mundo, sin la cual no hay hombre tal y como lo conocemos empíricamente, no es estrictamente simétrica del conocimiento, sino del aprendizaje. Ese depósito de formas que es el conocimiento encuentra su correspondencia más exacta, en todo caso, en ese otro depósito de formas que es el mundo material en toda su extensión espacial y temporal. A este último respecto podemos considerar que, cuando las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* advierten contra toda acción que no tenga en cuenta las fases lunares, porque la Luna está al mando del mundo humano¹²⁴³, lo que nos dicen hoy día es que el ser humano pasa por fases o, más exactamente, que es un ámbito dinámico caracterizado por la acción; no un mero catálogo de estados, sino aquel ámbito extenso en el que las posibilidades pueden verse plasmadas o frustradas. Este carácter extenso, es decir, espacial y temporal, del mundo material es el que permite esta actividad humana consistente en ir proyectando formas en la materia de un modo que responde a esa extensión espacial y temporal.

Sabemos que las acciones dependen de las tendencias comportamentales, de las costumbres aprendidas y de los saberes a los que demos nuestro asentimiento¹²⁴⁴, pero todo esto es un cúmulo de formas inherentes en el alma. Y son las potencias del alma las que proyectan estas formas más allá de los límites del alma¹²⁴⁵. Lo importante aquí es que el verdadero agente es el alma. Incluso teniendo en cuenta que, en última instancia, el alma no puede actuar sino por orden de Dios, no es Éste el que actúa, sino el alma¹²⁴⁶. Al actuar, el alma se fija una meta, alcanzada la cual cesa la acción¹²⁴⁷. Y el procedimiento por el cual el alma se fija la meta es la presentación, por parte de la imaginación, de la forma proyectada¹²⁴⁸. No se nos está hablando de la voluntad por su nombre, e intuimos que la ausencia de la voluntad en este planteamiento de la acción tiene que ver con aquella concepción del mal como ignorancia, de acuerdo con la incapacidad de la materia de aceptar plenamente la totalidad del influjo formal del alma, y no como fruto de una voluntad

enferma. En este proceso inverso al aprendizaje que es la acción, el motor es el alma; pero no a través de una “potencia volitiva”, que no aparece en las *Epístolas*, sino mediante la potencia imaginativa, que es la que presenta la forma objeto de proyección.

Si queremos hablar, no obstante, de voluntad en las *Epístolas* no parece que la podamos encontrar como una potencia definida y distinta de otras potencias del alma. El carácter motor de la voluntad no lo encontramos sino en la propia esencia del alma. Si el intelecto es el depósito de las formas, la fuerza motriz que las proyecta sobre la materia o sobre otras almas es el alma misma. Y llamarla voluntad sería salirse del marco conceptual de nuestra obra.

Para que haya acción deben darse unas condiciones necesarias para que el sujeto agente pueda actuar. Si el sujeto es Dios mismo, en Su autosuficiencia de principio no necesita nada; de Él proceden las condiciones y nada puede obstaculizar Su acción¹²⁴⁹. Hay que precisar que, cuando decíamos más arriba que no es Dios el que actúa, sino el alma, nos referíamos a la relación entre la acción del alma y el mandato divino. En cuanto a la acción de Dios, recordemos la identidad que veíamos entre Su conocimiento y Su acción. Cuando Dios conoce algo, le da existencia. Llamarlo, entonces, conocimiento o acción es un modo analógico de hablar. Si en el hombre, cuando conoce o actúa, se da una comunicación de formas, en el Uno Único no puede haber comunicación sino instauración. En Dios, conocer y actuar coinciden. Pero no es ésta la acción que a nosotros nos interesa.

Por otro lado, cuando el agente es el alma en general, hay dos aspectos necesarios de su acción: la presencia de una materia que reciba una forma desde el alma, y la dualidad de estados teóricos de la materia, en un caso desprovista y en otro caso dotada de la forma en cuestión¹²⁵⁰. Si bajamos al mundo empírico de la Naturaleza, a esta acción del alma hay que añadirle las dos circunstancias fundamentales del momento y del lugar¹²⁵¹.

A la luz de la diferencia que vemos entre las circunstancias de la acción del alma y de la acción natural entendemos que hay que precisar el concepto de dualidad en este contexto y considerarlo equivalente a la existencia de una pluralidad de estados, incluso jerarquizados, pero lógicamente previos a la introducción de la consideración del tiempo y del espacio, propia del mundo natural y no del sobrenatural.

Por último, el agente humano añade el recurso de los miembros de su propio cuerpo y el de instrumentos adicionales de su invención¹²⁵². Se entiende que la Naturaleza actúa sin acudir a estos dos recursos propios del hombre.

Dentro de todas estas circunstancias de la acción humana podríamos seguir haciendo consideraciones secundarias; por ejemplo, sobre las siete direcciones espaciales en las que puede desarrollarse la acción (arriba, abajo, adelante, atrás, derecha, izquierda, centro) o los siete movimientos correspondientes¹²⁵³. Pero entendemos que esa acción queda suficientemente caracterizada con lo dicho: la acción del hombre es una proyección de formas sobre la materia, proyección mediante la cual produce un cambio en un momento y lugar determinados, a través de su propio cuerpo e instrumentos (cuerpos) adicionales de los que se apropia para ese fin.

Desde este mismo punto de vista, si el agente carece de los conocimientos necesarios (el acopio de formas), si la materia no es receptiva, si el momento o el lugar no son adecuados o si el agente no dispone de los medios o instrumentos requeridos, entonces la acción será correspondientemente difícil o imposible¹²⁵⁴. Es decir, las circunstancias definitorias de la acción humana son al mismo tiempo las condiciones necesarias para que tal acción se lleve a cabo, y ésta tendrá lugar en dependencia del grado en el que esas condiciones estén presentes.

Pero, de hecho, todas las personas actúan e interactúan mutuamente. En este intercambio de acciones la mayoría parte de una situación de escasez precaria, circunstancia a la vez necesaria y suficiente para que el alma pueda desvincularse del cuerpo y llegar al

mundo inmutable del espíritu, libre del dolor que imponen las limitaciones de la materia¹²⁵⁵.

La acción, pues, amén de ser aquello por lo cual el hombre puede existir empíricamente, es también el medio necesario con el que este hombre empírico puede retornar al mundo del espíritu, una vez realizadas las potencialidades que lo definan; o bien puede ser la prueba en la que se frustren esas mismas potencialidades si la acción se limita a orientarse hacia los cuerpos y no hacia aquello de lo que son sombra los cuerpos. En cualquier caso, el hombre actúa dentro de límites muy estrechos: su situación de escasez precaria es el estrecho margen de maniobra que el alma humana tiene dentro del cuerpo material. Y enriquecerse es liberarse de esos límites angostos de los cuerpos.

4.3.2.2. *Ámbitos y tipos de acción*

Esta proyección de formas en la que consiste la acción puede tomar como materia y objeto propio el mundo de los cuerpos, y entonces las acciones humanas se constituyen en las artes prácticas, o bien toman como materia y objeto propio el mundo de las almas, y entonces nos encontramos con las artes teóricas¹²⁵⁶. Las acciones dirigidas hacia el mundo material se caracterizan por la inercia, mientras que las dirigidas hacia el mundo espiritual trascienden las limitaciones de la inercia natural¹²⁵⁷. Entiéndase bien que, cuando se habla de “inercia”, no se está caracterizando realmente la acción del alma cuando proyecta formas sobre los cuerpos, sino la receptividad y la pasividad relativa de éstos en ese proceso; pues mientras que, por definición, la apropiación de formas por el alma cuando otra alma le proyecta unas formas determinadas es una actividad creativa¹²⁵⁸, ésta contrasta con la incapacidad del cuerpo para seguir desbordándose activamente en un nivel hipostático inferior al suyo propio después de recibir del alma sus formas¹²⁵⁹.

Las acciones, pues, pueden proyectarse en el mundo de las almas o en el mundo de los cuerpos. Aquí nos interesará siempre la acción humana, la cual, proyectada sobre un objeto, tendrá como resultado unos productos. Hemos dicho que esta proyección de formas es menos activa que la producción de formas que se da en el conocimiento. Y, sin embargo, no por eso la acción deja de ser creativa, dentro de sus limitaciones definitorias, como se puede ver con más claridad cuando se consideran los productos que resultan de la acción de la Naturaleza (todos los seres compuestos de los cuatro elementos), del Alma (las esferas, los astros, los elementos mismos constitutivos de la Naturaleza) o de Dios (el Intelecto Agente, el Alma Universal, la Materia Prima, las Formas Abstractas)¹²⁶⁰.

Pero, si nos ceñimos a las acciones que realizan las almas humanas particulares, lo que siempre queda claro es que unas acciones se proyectan, y por lo tanto aprovechan, más propiamente a los cuerpos (como el comer, el beber y el dormir), y otras se proyectan, e igualmente aprovechan, preferentemente a las almas (como el movimiento, la sensibilidad, el habla y el conocimiento)¹²⁶¹. Como siempre en las *Epístolas* esta afirmación precisa ser matizada, ya que todas las acciones tienen idealmente un aspecto externo, proyectado sobre los cuerpos, y un aspecto interno, proyectado sobre las almas, sin un equilibrio entre los cuales ni lo material ni lo espiritual de la acción tiene plenitud de sentido¹²⁶². Cuando se da ese equilibrio, su aspecto externo es indicativo de la perfección de la creación, mientras que su aspecto interno lo es de la insondabilidad de Dios; el Cual, desde Su transcendencia, se hace Inmanente para quien llega a ser consciente de ese doble aspecto de la acción¹²⁶³.

Esta clasificación de los actos humanos, que más bien consiste en una identificación de dos aspectos complementarios en cualquiera de ellos, no es en ningún sentido paralela a la distinción que encontramos en las *Epístolas* entre acciones angelicales, que responden a la verdad de las cosas, y acciones demoníacas, que se enfrentan a esa verdad (como oponerse a una revelación dada, causar daño, mentir a sabiendas, enfadarse, faltarle el derecho a alguien, la infidelidad conyugal, la sodomía...)¹²⁶⁴.

Sí parece paralela y complementaria de esta clasificación de las acciones como

angelicales o demoníacas la que diferencia entre las acciones lícitas, que son cuantas vayan encaminadas a la adquisición o a la conservación de bienes, ya sean materiales o espirituales, y las acciones que, al consistir esencialmente en un modo de agresión y opresión, han de ser evitadas¹²⁶⁵.

Prácticamente nos encontramos ante una clasificación moral de los actos, donde el bien correspondería a la adecuación a la verdad y a la adquisición y conservación de bienes materiales y espirituales, y el mal consistiría en faltar a la verdad y ejercer la agresión contra los seres de la creación. No es de extrañar, por un lado, la identificación entre el bien y la verdad cuando el ser humano es básicamente un sujeto de conocimientos y cuando el Intelecto es la primera hipóstasis del Uno y es la entidad ordenadora del Alma, sujeto de la acción a través del cuerpo. Por otro lado, tampoco es de extrañar la existencia de una clasificación moral de la acción humana porque es precisamente el campo de la acción el que puede someterse, aunque se trate de un aserto tautológico, a un juicio práctico. Juicio que responderá, en primer lugar, al grado de realidad y verdad que tenga una acción dada, al grado de correspondencia que mantenga con la estructura plena de lo real; y, en segundo lugar, ese juicio estará respondiendo a la vez a la medida en la que la acción considerada sea susceptible de contribuir a la adquisición o a la conservación de un bien material o espiritual, lejos de todo tipo de agresión o menoscabo infringidos a cualquier otro ser.

Abandonando ese criterio moral, también cabe distinguir entre las acciones humanas por su grado de sutilidad; y entonces la cima la ocupa el conocimiento, dado su carácter creativo del que carecen los otros tipos de acción¹²⁶⁶. Por su conexión con una dimensión transcendente, el puesto siguiente les corresponde a los actos susceptibles de juicio moral. Encontramos a continuación las meras opiniones contingentes, dependientes de circunstancias y condicionamientos particulares del mundo de los cuerpos. El habla se considera, después, como un tipo de acción corporal que se proyecta especialmente sobre las almas. Y los movimientos del cuerpo son las acciones más burdas que quepa concebir¹²⁶⁷. Podría decirse que el conocimiento, las opiniones y el habla encuentran su ámbito propio en la noosfera antes que en la pragmatosfera; y que ya hemos tocado la cuestión de la calificación moral de los actos humanos. Sin embargo, en honor a la verdad, hay que recoger que las *Epístolas*, en su típica efusividad polisistemática, reconcilian todos estos términos en la visión unitaria que acabamos de exponer, aunque sin afán alguno de dogmatismo. Así, por ejemplo, en otro momento, presentan un enfoque totalmente independiente de éste, donde las acciones pueden ser estrictamente necesarias, o bien pueden prestar una ayuda para la realización de otras acciones, o pueden consistir en completar y perfeccionar otras acciones que se queden cortas, o pueden representar un mero adorno que no aporte nada a la existencia¹²⁶⁸.

Si quisiéramos reducir las acciones a aquellas que acabamos de denominar movimientos, también podríamos distinguir entre éstos dos categorías: los naturales, o involuntarios; y los más de ciento veinte movimientos voluntarios del cuerpo, entre los cuales se inserta ahora el habla al incluir todo lo que sea resultado del concurso de los nervios, extendidos desde del cerebro, y de los músculos¹²⁶⁹. Otra forma que tienen las *Epístolas* de clasificar los movimientos humanos, definidos ahora como la ejecución de cambios, consiste en distinguir entre los cambios efectuados en la forma de un ser, en su color o en su substancia, los cambios consistentes en alcanzar la perfección natural, y los cambios que son meras mezclas materiales¹²⁷⁰.

En general, estas clasificaciones de la acción humana son un ejercicio estéril consistente en distinguir categorías que no se ponen al servicio del discurso de las *Epístolas*. Son meras indicaciones de posibles caminos para la reflexión, una reflexión que se queda en vía muerta y que no volvemos a encontrar en otros pasajes de la obra.

Un último intento clasificatorio que presentamos se basa en la nobleza de las acciones

humanas, criterio axiológico que mencionamos por su independencia, al menos en un primer acercamiento, respecto de esa otra clasificación que se preocupaba de la moralidad de cada acto.

Por un lado, la nobleza de una acción deriva, para las *Epístolas*, de la nobleza que caracterice a la materia que reciba el efecto de esa acción¹²⁷¹. También depende del grado de nobleza que posea el producto resultante de la acción. Igualmente hay que tomar en consideración la necesidad que haya de esa acción y, en íntima conexión con ello, la utilidad general que se desprenda de su ejecución. Por último, cada acción tiene, considerada en sí misma y al margen de todas estas circunstancias, un valor propio que no hay que olvidar¹²⁷². En cualquiera de estos sentidos, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, la acción más valiosa consiste en convocar a los hombres hacia Dios¹²⁷³, y el modo más elevado en el que alguien pueda hacer esto es establecer una enseñanza y un camino que conduzca a los hombres a Dios¹²⁷⁴.

Observamos, pues, que el mundo de la acción es tan multiforme que no puede establecerse una clasificación única, sino que, siguiendo diferentes criterios, tenemos una diversidad de tipos de acción. Lo cual es, por otra parte, esperable y natural siempre que recordemos que nos estamos moviendo por la dimensión pragmática del ser humano, una dimensión a la que pertenece propiamente la extensión indefinida de lo espacial y lo temporal y, por lo tanto, la extensión igualmente indefinida de cuantas distinciones quieran hacerse en este ámbito. Desde este punto de vista los tipos de acción de los que nos hablan las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* sirven a dos objetivos discernibles: en primer lugar, a ilustrar esa extensibilidad indefinida de las clasificaciones; y, en segundo lugar, a exponer alguna especie de clasificación que sea de especial interés para la finalidad educativa de esta obra, como pueden ser la clasificación moral y la clasificación de la nobleza ontológica de las acciones.

4.3.2.3. *El problema de la libertad*

La voluntad es un impulso que alimenta la acción, y ésta es el ámbito en el que se realizan o se frustran las posibilidades del ser; en nuestro caso, las posibilidades del ser humano. Este carácter incierto de las posibilidades plantea con claridad la cuestión del libre albedrío de la voluntad humana; es decir, si el hombre actúa libremente o si, por el contrario, sus acciones viene determinadas por otro u otros.

Hemos visto que, en última instancia, el alma no puede actuar sino por orden de Dios; aunque no es Él el que actúa, sino el alma¹²⁷⁵. Y en cualquiera de los dos sentidos en los que entendamos el mandato divino, ya sea en su aspecto cognitivo o en el pragmático (en Dios, saber y hacer coinciden), siempre queda en pie la cuestión del grado de libertad que pueda disfrutar un ser particular cuya voluntad “mana” (es conocida, es causada) de Dios.

Sería fácil pensar que en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* el ser humano carece de libertad. Así leemos, por ejemplo, que en el mundo de la generación y la corrupción todo, lo grande y lo pequeño, ya está escrito¹²⁷⁶, decretado, y que no puede cambiarse¹²⁷⁷. De hecho, el futuro puede conocerse de antemano a pesar de que no pueda evitarse; aunque nos parece distinguir grietas en esa visión determinista cuando se afirma que, no obstante lo dicho, sí se puede hacer que las consecuencias de un suceso inevitable sean positivas o negativas¹²⁷⁸. Sea lo que sea de lo que se esté hablando, no se trata de un simple determinismo.

El Alma Universal mueve las esferas, mueve los astros y mueve a todos los seres sublunares¹²⁷⁹. Y aquí empezamos a ver algo de luz al otro lado del túnel de ese aparente determinismo. Se acusa a los astrólogos de pretender que los seres estarían forzados a actuar de un modo determinado sin ser agentes reales, sino marionetas, pero se apunta que esa postura ignora las diferencias entre cuerpo y alma¹²⁸⁰. Llegamos a leer que, no pudiendo, en

efecto, hacer cada criatura sino lo que Dios hace que pueda, sin embargo no se trata de una coacción a actuar ni a dejar de actuar, sino una capacidad que la criatura puede usar o no usar, y reconociendo que la impronta que recibe cada ser en su existencia hace unas acciones más fáciles que otras¹²⁸¹.

Nosotros entendemos que no se plantea ningún dilema y que la postura del texto es clara. Metafísicamente hablando, el ser particular empírico no viene determinado por otro ser particular externo a él mismo. El decreto, el mandato divino, es el principio máximamente activo que hay en él, y del cual podría hacerse consciente (si esa posibilidad estuviera incluida en su naturaleza). Ese principio activo tiene un aspecto intelectual, de orden; tiene también un aspecto anímico, impulsivo; y tiene un último aspecto material, receptivo. Pero el ser particular no es esa Materia Prima receptiva, que no tiene existencia empírica. En el ser particular ya distinguimos necesariamente esos diversos aspectos. Y es el cuerpo del ser particular el que es determinado por su alma particular. Y es el cuerpo del mundo el que es determinado por los efluvios del Alma Universal. En ningún caso se trata de la intervención y coacción de otra criatura, sino de la explicitación de las relaciones internas que se dan entre los distintos aspectos de un mismo ser. Y si el Alma Universal parece ejercer su tiranía sobre las almas particulares a través del mundo supralunar, recordemos que, en las *Epístolas*, ni el Alma Universal ni el mundo supralunar son sino arquetipos exentos de ser generados y de ser corrompidos: no son seres particulares empíricos que ejerzan sus influencias sobre otros; son principios intelectuales explicativos de la realidad empírica unitaria que nos sirve de punto de partida sensible¹²⁸².

Naturalmente, cuando se confunda la Materia Prima, informe, con los objetos de la sensibilidad, en los que materia y forma aparecen para las *Epístolas* como dos aspectos de una misma realidad empírica, - cuando se produzca esa confusión, decíamos, estará el terreno abonado para otorgar existencia particular a los seres universales en general y así, en efecto, éstos aparecerán como unos seres de existencia particular que sólo podrá entenderse como mitológica y que ejercerán su tiranía sobre otros seres particulares cuya existencia estará divorciada de la de los primeros.

Pero, estrictamente hablando, en el pensamiento de las *Epístolas* los seres universales tienen un rango ontológico diferente del de los seres particulares. Éstos participan de aquéllos, pero siempre estamos hablando de órdenes de realidad inconfundibles. Ni el alma es otro tipo de cuerpo que se le añada a éste, ni los seres universales son seres particulares que sobrepasen a los demás seres particulares en unas características determinadas. No siendo Dios un ser particular que pueda enfrentarse al hombre, Su decreto no constituye ninguna coacción externa, sino la fuente misma de la voluntad del ser humano y que éste puede remontar hasta su Origen.

No hay lugar, pues, en un sentido estricto, a plantearse la cuestión del libre albedrío en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. La voluntad humana, como todo lo humano, además de su innegable experiencia inmediata, es participación de unos principios universales a los que el hombre puede abrirse y, así, conocerse a sí mismo realmente o, desde otro punto de vista, conocer la estructura misma de todo lo real.

De ese modo la propia actividad humana se convierte en soporte de ese autoconocimiento que permite ser plenamente lo que realmente se es, ser en acto lo que se es en potencia. Se trata de un planteamiento ontológico y cognitivo, cuyo reflejo en el mundo de la acción sólo nos deja con una negación de la coacción externa a la voluntad del hombre. De ahí sólo resta pasar a la afirmación de la responsabilidad moral de todo ser dotado de esa voluntad.

4.3.2.4. *La acción moral*

Una vez establecida la ausencia de coacción externa sobre la voluntad humana por

parte de otra voluntad y sobre su plasmación en el ámbito de la acción, queda libre la vía para afirmar que la acción del hombre es susceptible de un juicio y una calificación morales. Ahora bien, nos queda identificar cuál sea la escala de valores morales y de qué modo se engarza con la visión general del ser humano que encontramos en las *Epístolas*.

Toda persona, quiera o no quiera, recibe lo que le toca de esta vida y de la otra¹²⁸³. Es decir, cada naturaleza trae asociado un modo de relacionarse con el mundo y un modo de participar de los principios supralunares de su ser. En este marco de una doble dimensión vital del hombre, horizontal con respecto del mundo sublunar de los seres particulares y vertical con respecto del mundo supralunar de los principios universales, la actividad humana es susceptible de ser valorada por su grado de integración vertical en la medida en la que resulta ser remunerada¹²⁸⁴, es decir, en la medida en la que no se agota en su acto, sino que tiene un eco más allá de su inmediatez. El eco horizontal de la acción es irrelevante para esta valoración, y lo que llamamos moralidad responde a la consonancia vertical de la acción, sin la cual la acción es estéril, se consume en su mera apariencia material.

Leemos en las *Epístolas* que cada una de las disposiciones religiosas está dirigida a la corrección moral de las personas¹²⁸⁵. Y es que la rectitud moral y comportamental es una exigencia que procede de la esencia divina. El bien exige su cumplimiento por lo que es antes que por simples motivos afectivos (miedo, codicia...) ¹²⁸⁶; y un ejemplo meridianamente claro de ello está en el hecho de que cualquier alma tenga un valor superior al de cualquier cuerpo, incluido el propio cuerpo de uno mismo¹²⁸⁷. El bien, pues, es una exigencia ontológica. Es aquello que, en el campo de la moralidad (es decir, de la sintonía de la acción con los principios universales del ser), corresponde a la verdad en el campo del conocimiento¹²⁸⁸. Una acción, por lo tanto, será objeto de una valoración más elevada y cercana al bien cuanto mejor refleje la universalidad de los principios del ser e, inversamente, el mal consistirá en actuar en el marco de un mero particularismo¹²⁸⁹.

Este particularismo se revela como una rebeldía y resistencia a la universalidad. Las peores conductas son las rebeldías por antonomasia (*ummahât al-ma'âsî*): la arrogancia del Diablo, las pretensiones de Adán¹²⁹⁰ y la envidia de Caín¹²⁹¹. Siempre hay que contar en el hombre con la codicia, el odio, la ignorancia...¹²⁹²; fenómenos del alma particular que nublan la realidad de las cosas. Esta ignorancia es el origen de las malas acciones¹²⁹³. Aunque las malas acciones, a su vez, también se encuentran, recíprocamente, en el origen de la ignorancia¹²⁹⁴.

Tenemos, pues, que si el bien es compañero del conocimiento, el mal lo es de la ignorancia. Y en la misma medida en la que el bien es una exigencia de conformidad con la realidad, el mal es la acción ciega, la cual vuelve la espalda a la luz del saber y la verdad. Toda acción llevada a cabo a la luz exclusiva de los seres particulares, en beneficio de los aspectos particulares de un ser cualquiera con exclusión de sus aspectos universales, es una acción que, por definición, carece de eco en lo universal, es estéril y, moralmente, se entiende que carece de valor, que es moralmente reprochable. No se trata de que el interés individual se subordine al interés general, el cual no deja de pertenecer al mundo de los particulares. De lo que se trata es de que la acción que refleje un grado hipostático de existencia más elevado también disfrutará de una consideración moral superior. Porque en un cosmos unitario no puede haber sino un orden único, del cual lo ontológico, lo gnoseológico y lo pragmático no sean sino aspectos complementarios y coordinados entre sí.

4.3.3. Dimensiones sociales

Entre las dimensiones particulares del ser humano nos ha aparecido como base y fundamento de la centralidad del hombre en el mundo su carácter de canal privilegiado de un tráfico de formas desde el alma a la materia (la acción) y, a la inversa, desde la materia hacia el alma (el conocimiento). En lo precedente acabamos de extendernos en el concepto de

acción y sus características. Aquí vamos a considerar un aspecto particular del mundo de la acción: la aplicación de este concepto al mundo de la multiplicidad de los agentes humanos, que es el punto de partida empírico de la vida del hombre. Cuando las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* condenan todo tipo de agresión (cualquier tipo de guerra, daño o provocación) y alaban el desapego de la materia y las aspiraciones espirituales¹²⁹⁵ están reconociendo, implícitamente, la existencia de esa dimensión social, queriendo convertirla en reflejo consciente de los principios superiores del ser: lo sensible, dado su carácter efímero y cambiante, no merece ningún apego, mientras que aquello que permanece en los cambios, es decir, lo inteligible, es el único objeto legítimo al que cabe aspirar. Esta actitud es incompatible con cualquier rivalidad por bienes materiales, rivalidad que sólo se da bajo el doble condicionamiento del apego material y la presencia en otros sujetos de la misma ambición. Dado que la multiplicidad de los sujetos es definitoria del mundo material, es decir, del mundo de la acción, la receptividad de estos sujetos respecto de los principios inteligibles del ser conlleva lo que se conoce como paz y armonía en este ámbito de la multiplicidad, que en el caso de los seres humanos es la sociedad.

De un modo más pragmático, pero sin abandonar el terreno de los principios generales, leemos que dos se unen de acuerdo con unas circunstancias y que la unión dura lo que duren esas circunstancias¹²⁹⁶. Aquí vemos una limitación a esa paz y armonía de la que acabamos de hablar, limitación que está implícita en la diversa receptividad que encontramos en la extensión indefinida de los cuerpos particulares. La paz y armonía, necesaria en un grado mínimo para poder hablar de sociedad, no es un todo absoluto, sino que se manifiesta conforme a medida, de acuerdo con unas circunstancias determinadas, y del mismo modo, conforme a medida, deja de haber sociedad. En lo que sigue veremos aquellos aspectos de la vida social que las *Epístolas* han destacado dentro del mundo de la acción.

4.3.3.1. *La familia*

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* no declaran explícitamente que la familia sea la célula básica de la sociedad y tampoco dan a entender que sus intereses sean contrapuestos. En su tratamiento de este ámbito se limitan a observar la aplicación particular de principios generales en las relaciones que se dan de hecho.

Aunque hemos visto que la sociedad humana queda establecida como una realidad empírica, nuestra obra no se libra de cierta misantropía cuando afirma que es preferible vivir en soledad; reconociendo, sin embargo, al instante que no todas las personas podrían seguir un régimen solitario, el cual sería, además, incompatible con la continuidad del género humano y con atender a las necesidades del propio sustento¹²⁹⁷, el cual podemos entender tanto en su sentido material como intelectual.

La primera manifestación de esa continuidad de las generaciones se da en la protección que el hombre presta a la mujer¹²⁹⁸, embrión de las relaciones de parentesco, basadas en el fomento de la tranquilidad¹²⁹⁹. Pero, dentro de estas relaciones, cuando la situación es de dependencia, aquéllas se traducen en un ejercicio evidente del poder del fuerte sobre el débil¹³⁰⁰.

Fuerza, protección y tranquilidad son el requisito, el medio y la finalidad de la familia como unidad inmediata de la socialización humana. Recordemos que estamos en el mundo de la empiria, con sus intereses enfrentados, y donde la familia es una confluencia de relaciones necesarias para proteger un ámbito en el que pueda manifestarse aquella paz y armonía, constitutiva de lo social, en forma de una mayor o menor tranquilidad. Y mientras dure esa necesidad, como veíamos más arriba, durará la familia. Pero, tratándose de una necesidad constitutiva de la naturaleza humana (necesidad de un ámbito de tranquilidad protegido por el ejercicio de una fuerza), la familia, como institución connatural al hombre, tiene la historia y el porvenir de la especie humana.

4.3.3.2. *El amor*

A pesar de haber planteado la institución familiar como una necesidad humana es innegable su dimensión afectiva más allá y por encima del simple sentimiento de tranquilidad. Esta dimensión afectiva es la del amor, que en las *Epístolas* es objeto de un tratamiento atento y particularizado que pasamos a considerar¹³⁰¹.

Después de pasar revista a un buen número de definiciones y concepciones sobre el amor, nuestra obra termina entendiéndolo como un vivo anhelo de unión (*shiddat al-shawq ilà l-ittihâd*)¹³⁰², una unión que no es posible entre los cuerpos sino sólo en el mundo espiritual¹³⁰³. Pero, a pesar de que el amor no pueda consumarse en la mera materia, que es el ámbito de la multiplicidad, sí nace y crece a partir del mero contacto¹³⁰⁴ que sólo es posible en el mundo material. Aun así, ese vivo anhelo de unión es tan fuerte que en el enamoramiento se da un proceso material de asimilación mutua¹³⁰⁵. Este proceso tiene lugar entre dos personas determinadas y no entre dos personas cualesquiera¹³⁰⁶ debido a cierta armonía previa entre ellas¹³⁰⁷. Y es que el amor es un favor de Dios a Sus criaturas por su propio bien, de forma que a cada ser le corresponda un tipo de ser amado adecuado a su naturaleza¹³⁰⁸. Así, el amor entre jóvenes y mayores redundará en la educación de aquéllos, y el amor entre hombre y mujer resulta en la continuidad del género humano¹³⁰⁹. Sin embargo, al final, amante y amado han de separarse, o bien desaparece su amor, ya que sólo Dios permanece¹³¹⁰. Hay en las almas un amor innato a la duración y a permanecer eternamente en el estado de mayor perfección¹³¹¹ y, de hecho, razonando, aprendiendo y ejercitándose, el alma puede llegar a amar algo más valioso que los cuerpos materiales: las formas espirituales¹³¹². Porque el amor existe para que el alma despierte del sueño de la ignorancia y, cuando desaparezca la materia portadora de las formas, descubra que el objeto de su amor era la forma espiritual, que el alma puede encontrar en sí misma, y no la materia corporal¹³¹³.

Tenemos, pues, que el amor es, por un lado, un camino de sabiduría providencialmente ordenado para, partiendo de la materia, llegar a las cimas del espíritu desvinculado de aquélla. Pero, por otro lado, a lo largo del camino del amor, y mientras dura el vínculo entre cuerpo y alma, entre materia y espíritu, el amor teje vínculos de conveniencia mutua sobre el transfondo de aquel intenso anhelo de unión. Estos vínculos de conveniencia mutua son los que permiten y manifiestan la plasmación de esa dimensión social del ser humano que vemos en el mundo sensible y que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* nos ejemplifican con la educación y la familia.

Evidentemente, con el amor estamos hablando del grado más elevado de afectividad, que llega a desear la unión y hasta la identificación. Pero nuestra obra refleja una aguda consciencia, muy realista, de la verdadera naturaleza de los diversos tipos de relaciones que vinculan entre sí a los miembros de una sociedad y, por eso, no se detiene en el amor, sino que continúa su revista de otras dimensiones afectivas que van trabando la sociedad humana.

4.3.3.3. *La amistad*

Con la amistad estamos en el ámbito de una afectividad más difusa que en el caso del amor y que, además, abarca una casuística más variada. En su grado más elevado los amigos son una sola alma en cuerpos separados¹³¹⁴ y, en ese caso, no faltan la concordia, el cariño, la sinceridad, el consejo, la confianza, la ayuda y la espiritualidad¹³¹⁵. Este tipo de amigo es el mayor tesoro que cabe tener, tanto para los asuntos materiales como para los espirituales, incluso aunque ocasionalmente pueda defraudarnos¹³¹⁶. Es una ayuda a la hora de liberarse de los vínculos materiales, a diferencia del amigo cuyo afecto se debe a meras circunstancias materiales, el cual es imposible de satisfacer¹³¹⁷.

La amistad es susceptible de desaparecer por circunstancias sobrevenidas, que distancian y separan a los amigos¹³¹⁸. Y es que, igual que llega por una causa, la amistad

también desaparece cuando esa causa deja de actuar¹³¹⁹. Evidentemente se trata de aquella sintonía que las *Epístolas* expresan como la inhabitación de una misma alma en un número de cuerpos distintos. Por eso no hay amistad posible entre aquellos cuyas naturalezas sean opuestas entre sí¹³²⁰.

En general son incompatibles con la amistad las cualidades que expresan enfrentamiento y agresión¹³²¹, y ahí habría que incluir el caso de la amistad falsa de los hipócritas¹³²², a los que hay que tratar con una mezcla de suavidad y dureza: no se puede confiar en cualquiera y hay que conocer a las personas a fondo para saber cómo tratarlas; y si una persona no nos resulta cercana en espíritu es más sano rechazarla y apartarse de ella¹³²³.

En cualquier caso, la mayor parte de las personas quisiera tener amigos a los que poder acudir, pero no saben por qué no los tienen¹³²⁴. De todas maneras, las *Epístolas* recomiendan prudencia y primero observar el comportamiento y las cualidades de los posibles candidatos, informarse sobre ellos, preguntarles por lo que piensan y lo que hacen y poner su moralidad a prueba¹³²⁵.

En resumen, la amistad es un vínculo afectivo que abarca y une entre sí a un mayor número de personas que el amor, si bien lo hace con menor intensidad, en un número variable de grados. Su fundamento es la armonía y sintonía que haya entre las diversas naturalezas, llegando, en su grado máximo, a tomar la forma (metafórica) de una sola alma en varios cuerpos y, en su grado mínimo, la de un enfrentamiento abierto y agresivo.

Propiamente, el nombre de amistad le conviene al parentesco anímico expresado. Pero a veces se aplica impropriamente a la mera confluencia circunstancial de intereses materiales. En cualquier caso, cuando deja de haber aquella sintonía armónica, deja de haber amistad. Aunque, con amistad o sin ella, la convivencia en el seno de la sociedad plantea sus exigencias, ante las cuales conviene precisar el tipo de relación que nos une en cada momento a los otros miembros de la misma para no llamarnos a engaño confundiendo lo que es amistad con lo que no lo es. Porque, como veremos más adelante, aunque el amor y la amistad sean los vínculos sociales más fuertes, no son los únicos; sino que la sociedad consiste también en otros vínculos que se caracterizan por un grado menor de afectividad.

4.3.3.4. *La ayuda mutua*

Más allá de la estricta relación de amistad, las personas, en general, se necesitan mutuamente para que su vida material no caiga a los niveles de la precariedad¹³²⁶. Y, así, la virtud mayor de cualquier colectivo es la ayuda mutua entre sus miembros¹³²⁷. Ahora bien, esa necesidad no se limita a los fines materiales. Para llegar más allá de la mera afirmación, confianza y comprensión del contenido de las revelaciones y experimentar su verdad y realidad (*tahqīq*) se necesita de un guía cualificado, o bien de un grupo de personas bien avenidas que reúnan todas sus cualidades¹³²⁸; es decir, la sociedad es necesaria para que pueda darse la realización espiritual. Por ello lo primero que establecen los fundadores de religiones es un pacto (*muwālā*) entre sus seguidores, basado en el afecto mutuo, para asegurar la continuidad de su mensaje¹³²⁹; sólo en la unidad se alcanza el éxito¹³³⁰.

En cualquier caso, y de acuerdo con la unión íntima que existe entre cuerpo y alma, el ser humano tiene que atender a necesidades materiales y espirituales, y para unas y otras necesita contar con el concurso de sus semejantes¹³³¹. Concretamente, quienes tengan recursos materiales pero carezcan de conocimientos encontrarán en quienes tengan conocimientos pero carezcan de recursos materiales a sus mejores complementos para reglar todos sus asuntos materiales y espirituales, y a la inversa¹³³². Esto es lo que hacen en la medida de sus necesidades y de sus fuerzas quienes siguen la escuela de los *Hermanos de la Pureza*¹³³³, unidos por un vínculo afectivo, por unas mismas aspiraciones y por unas mismas valoraciones de las cosas, todo ello mantenido por el conocimiento que tienen de la verdadera naturaleza de sí mismos¹³³⁴.

Es decir, la sociedad entera constituye un tejido de relaciones de necesidad mutua. Esta necesidad es tanto material como espiritual de un modo indisoluble, en la cual cada uno aporta lo que él posee y a otro le falta. Esta ayuda mutua forja un vínculo afectivo, el vínculo social, que es tanto más firme cuanto más fundado esté en el conocimiento de la realidad. Pero, en cualquiera de sus grados, siempre garantizará la existencia de una unidad mayor que la suma de los individuos que la componen gracias a la ayuda mutua que se prestan sobre la base de la necesidad que unos tienen de otros.

4.3.3.5. *El gobierno de la sociedad*

La red de ayuda mutua que constituye la sociedad tiene una estructura que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* resumen en cuatro clases: la de los dirigentes políticos y administrativos, la del poder económico, la de los intelectuales y la que garantiza el sustento material¹³³⁵, todas ellas a las órdenes de quien esté al mando de las almas humanas¹³³⁶.

Toda estructura de poder tiene unos inicios, una cima y una caída, después de la cual los que antes dominaban son dominados, y viceversa; esa alternancia es una ley universal¹³³⁷. Más precisamente, el ejercicio del bien y el ejercicio del mal se alternan en el poder¹³³⁸ y, mientras tanto, éste va pasando de una nación a otra, de una dinastía a otra y de una ciudad a otra¹³³⁹. Siempre, la marcha y el destino de estas estructuras responden a leyes universales que los entendidos pueden distinguir y aplicar desde el primer momento de la existencia de aquéllas¹³⁴⁰.

Es decir, la sociedad es una estructura que incluye una clase dirigente, la cual ejerce su poder sobre el resto de la sociedad. Como tal estructura de poder, tiene un ciclo de vida que responde a leyes universales y, por lo tanto, aquella posición dominante que siempre existe en toda sociedad es ocupada cada vez por grupos distintos de individuos. Y estos individuos que ejercen su dominio sobre el resto son los que constituyen el objeto de nuestra atención en el apartado siguiente.

4.3.3.6. *El gobernante*

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* son muy claras respecto a que la vida en común exige un gobernante, aunque sea injusto¹³⁴¹. Pero también se detienen a considerar que hay un tipo de gobernante que ejerce su dominio sobre los cuerpos mediante el empleo de la fuerza con una finalidad y efectividad meramente material, a la vez que hay otro tipo de gobernante que ejerce su dominio sobre las almas mediante el amor y la justicia con una finalidad y efectividad explícitamente espiritual¹³⁴². De entre los diversos pretendientes al gobierno, sean del tipo que sea, la consulta de los astros, debido a la armonía entre el mundo sublunar y el supralunar, sirve para identificar al pretendiente legítimo que puede exigir fidelidad y lealtad¹³⁴³. En cualquier caso, recaiga en quien recaiga esa legitimidad, la persona que de hecho esté ejerciendo el gobierno es más esclavo que señor, preso y como embrujado por sus tareas hasta la muerte¹³⁴⁴.

Todo grupo humano necesita a quien lo dirija, pero el mejor gobernante es el intelecto mismo (*'aql*)¹³⁴⁵, ante el cual cualquier otro gobernante es superfluo e innecesario¹³⁴⁶. El intelecto se puede reconocer en la revelación, y el gobernante ideal es aquel que gobierna de acuerdo con la revelación¹³⁴⁷.

Tenemos, pues, que el gobierno que necesita una sociedad se concreta en un gobernante determinado, el cual sufre una servidumbre para con el dominio que ejerce. Su valoración se somete al criterio de la adecuación de su actuación a las exigencias de la revelación, a las formas inteligibles que residen en lo más íntimo del ser humano. Éste es el gobernante legítimo que el hombre puede reconocer si levanta su mirada por encima del mundo sublunar, más allá de la inmediatez de los cuerpos sensibles, y toma en consideración

el mundo supralunar de lo inteligible. Mundo inteligible que puede conocer a través de la revelación. No se trata, pues, de que un gobernante determinado pueda arrogarse legitimidad alguna porque pretenda garantizar el imperio del intelecto mediante la revelación; sino que, bien al contrario, es la conformidad con lo inteligible el criterio y piedra de toque de la revelación para reconocerla como tal y del gobernante para identificar su legitimidad. El *imâm* al que debe seguir el hombre es la forma humana¹³⁴⁸, el hombre universal o arquetípico en su perfección inteligible, nunca sensible, y no coincidente con ningún hombre empírico en particular, en la medida en que podamos acceder al ámbito de lo inteligible, único gobernante al que debemos seguir.

4.3.3.7. *La ciudad virtuosa*

Seguir el gobierno del intelecto, de la dimensión más universal de la que constitutivamente es capaz el ser humano, no es una descripción de lo que ocurre en la sociedad ni tampoco es una receta práctica para la mayoría de los hombres. Por eso las *Epístolas* piden explícitamente “abandonar a la masa del vulgo”¹³⁴⁹, no quedarse en la vulgaridad mediocre de la mayoría.

Nuestra obra no parece estar teniendo en cuenta el gobierno de los cuerpos sino el de las almas, y en ese sentido usa indistintamente, a modo de metáforas equivalentes, términos como “escuela”, “gobierno”, “ciudad” o “país”. Si lo que importa es conducir a los hombres hacia el mundo de los espíritus, lo que se cartografía es el camino y el destino, quedando los contornos del punto de partida definidos sólo en la medida en la que sean relevantes para el viaje a emprender.

La ciudad a la que hay que llegar es una sociedad virtuosa, cuyos miembros albergan sentimientos positivos hacia todas las criaturas, considerando ilícito, en principio, albergar agresividad alguna hacia los habitantes de otras ciudades, es decir, hacia los seguidores de otras escuelas¹³⁵⁰. Ese gobierno de la gente de bien toma inicio cuando un conjunto de personas virtuosas coinciden en su visión de las cosas y en las prácticas que expresan dicha visión y que se desprenden de aquélla, y entonces establecen un pacto contractual de ayuda mutua para funcionar como un solo cuerpo animado tanto en lo material como en lo espiritual¹³⁵¹. El pacto fundador de esa sociedad virtuosa de carácter inmaterial¹³⁵² toma la forma de una ayuda mutua en el esfuerzo de regirse por los principios inteligibles que se manifiestan en la revelación¹³⁵³. Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* hablan de principios tales como la consciencia de Dios, la verdad, la sinceridad, la confianza, la fidelidad... necesarios para alcanzar el Paraíso, indiferente al tiempo, negando explícitamente que la ciudad virtuosa tenga que construirse sobre una base material, ya que entonces se vería sometida a los avatares de la generación y la corrupción¹³⁵⁴. Pero desde esta ciudad no hay que perder de vista las otras ciudades porque, una vez construida aquélla, también hay que construir la nave que transporte hacia ella a la humanidad¹³⁵⁵.

En esta ciudad hay simples trabajadores que atienden a sus maestros, siempre subordinados a lo que les llega de Dios, pero todos están unidos por un vínculo que hace de ellos un solo cuerpo o un solo cosmos¹³⁵⁶. Lo único que impide la entrada en esta ciudad virtuosa espiritual es la ignorancia, con sus acciones acompañantes, y su llave es aquel conocimiento de la *nafs* que cabía leer como autoconocimiento o como conocimiento del alma¹³⁵⁷, que en definitiva coincidían.

Vemos, en resumen, que el interés de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* por la dimensión social del ser humano está orientada a la determinación de un ámbito interpersonal y suprapersonal que encabece el retorno de la emanación hipostática hacia su Origen a través del ser humano. Las sociedades materiales no interesan gran cosa porque no salen de la inercia y receptividad de los cuerpos. Y el hablar de sociedad cuando se trata del alma es una concesión a la dimensión empírica del hombre, única en la que se da

estrictamente la limitación de la individualidad. Naturalmente, esa sociedad espiritual tendrá su reflejo en las relaciones interpersonales de los individuos cuyas naturalezas sean acordes con sus principios, pero estos principios, esta ciudad, son una realidad ontológicamente superior, suprapersonal, libre de los condicionamientos de la existencia material.

4.3.4. *Dimensiones espirituales*

No estaría completa la exposición de los aspectos particulares del ser humano que tocan las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* si no atendiéramos a las concepciones religiosas de una obra de autoría musulmana confesa. Hemos visto la centralidad que ocupa el ser humano en el universo desde un punto de vista cognitivo, como vehículo de las formas desde la materia hacia el intelecto pasando por el alma; también hemos visto esa centralidad desde un punto de vista pragmático como vehículo de las formas, pero en este caso desde el intelecto hacia la materia, pasando igualmente por el alma; y desde un punto de vista social la centralidad humana en el cosmos se manifiesta como ámbito, empíricamente interpersonal y espiritualmente suprapersonal, que encabeza y asume el retorno de la emanación hipostática hacia su Origen Divino.

Con este cuarto apartado, sobre las dimensiones espirituales del ser humano, nos hacemos eco del tratamiento frecuente que hace nuestra obra del fenómeno religioso como caso particular de esa reintegración de la emanación hipostática, no circunscrita ahora a lo social, ni en lo literal ni en lo metafórico, sino abierta a los esfuerzos directos de convertir en una realidad consciente y práctica el vínculo que une a Creador y criatura, esfuerzos que suelen recibir el nombre de religión.

4.3.4.1. *La religión: definición y elementos constitutivos*

Aunque las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* parecen afirmar que la idolatría (*'ibâdat al-ashnâm*) es “la religión más antigua y la más generalizada de todas”¹³⁵⁸, cuando nos presentan la historia de esa misma idolatría leemos que los primeros sabios “se servían de los ángeles para intentar acercarse a Dios”, práctica cuyas apariencias fueron adoptadas después por otras personas sin saber realmente lo que hacían y, así, aquel servirse de los ángeles fue transformándose primero en una adoración de los ángeles, luego de los astros y, finalmente, de meros ídolos inertes¹³⁵⁹. El punto de partida de la historia religiosa de la humanidad, pues, no es para nuestra obra dicha idolatría, sino que ésta es el resultado de una degeneración que no se mantiene a la altura de un estado más elevado anterior. El transcurso del tiempo y la degeneración religiosa aparecen, en un primer momento, como realidades paralelas.

La religión, en su sentido primigenio, y de acuerdo con este esbozo de historia natural de la misma, es un camino hacia Dios¹³⁶⁰; más exactamente, es un camino por el que el ser humano busca el Paraíso del amor creativo de Dios¹³⁶¹. Cabe incluso más precisión cuando leemos que el objetivo de la religión es despertar al hombre de la ignorancia al conocimiento, con lo cual queda liberado de las limitaciones materiales, entre ellas las temporales, y alcanza la felicidad¹³⁶². Ese objetivo está siempre referido a los hombres particulares y, por ello, se cifra en una regeneración moral¹³⁶³: si aquel despertar al conocimiento es real, no dejará de manifestarse en el dominio de la acción.

El conocimiento de la realidad que proporcionan las religiones es siempre el mismo, y éstas se diferencian solamente en los métodos o caminos que presentan, y que siempre llevan hacia el mismo Dios¹³⁶⁴: “La verdad se encuentra presente en todas las religiones y puede ser expresada en todas las lenguas.”¹³⁶⁵ Las diferencias posibles entre los métodos de las distintas religiones, y la diversidad dentro de cada una de ellas, se dan en los aspectos siguientes:

a) La letra de la revelación: divergencia providencial para que el provecho de la revelación llegue a todo tipo de personas, cada uno receptivo a un aspecto determinado de la

revelación.

b) El sentido de un mismo mensaje revelado: a causa de las capacidades diversas de los intérpretes del mismo.

c) Los misterios y verdades revelados: divididos entre las distintas religiones y escuelas para contrarrestar las interpretaciones estrechas, impedir la autocomplacencia y empujar a la búsqueda del saber.

d) Los dirigentes: las más de cuarenta virtudes humanas y angélicas de los profetas se reparten diversamente entre los herederos de su saber y su misión.

e) La aplicación práctica del mensaje: siempre hay quien se queda en el sentido literal aparente de la revelación, también hay quien sigue la interpretación que hacen otros, algunos realizan un esfuerzo personal de comprensión, según su capacidad, y otros más buscan noticias que les hagan entender el contexto de la predicación¹³⁶⁶.

En cualquier caso, los profetas son médicos de las almas, y éstas se ven afectadas por enfermedades bien diversas, aunque puedan resumirse en la ignorancia y la conducta agresiva¹³⁶⁷. Con lo cual tenemos que cada religión es una especie de medicamento contra algunas enfermedades del alma: aquéllas contra las que está providencialmente dirigido. Recordemos que esa conducta agresiva no es más que la traducción material de la ignorancia del alma que está sumergida en el océano opaco del cuerpo y sus servidumbres.

Lo que nos queda, pues, como concepto de religión es una revelación plural del conocimiento de Dios y de diversos métodos para que la humanidad ignorante pueda alcanzar ese mismo saber y librarse de la opresión de la materia. Esa vía práctica de conocimiento liberador que es cada religión termina refractándose en un arco iris religioso, plasmación lógica de la revelación en el mundo de la multiplicidad, que necesariamente ha de incluir las formas más degeneradas de la idolatría.

Otra refracción a la que se ve sometida la luz de la revelación afecta a su contenido temático. Por un lado consta de un componente cognitivo: una visión de la realidad; y por otro lado consta de un componente pragmático: una actuación verbal y corporal acorde con esa visión¹³⁶⁸. Y todo ello responde a una efusión del Alma Universal sobre un alma particular en un cuerpo humano con el fin de liberar de los cuerpos a las almas particulares¹³⁶⁹. Por lo que se refiere a esa visión de la realidad, se trata de unos conocimientos patentes y públicos, meramente memorísticos y repetitivos, dirigidos al vulgo; de unos conocimientos ocultos y privados, portadores del sentido último de la revelación, dirigidos a la élite intelectual; y de unos conocimientos intermedios, exclusivamente racionales, dirigidos a las clases dotadas de una capacidad intermedia entre la del vulgo y la élite¹³⁷⁰. Estos conocimientos se refieren a cosas pasadas, presentes y futuras, a la estructura última de la realidad y su vivencia por parte del ser humano y, ya invadiendo el campo del componente pragmático, a las prácticas conformes con esa visión de la realidad¹³⁷¹. Por lo que toca a la estructura íntima de lo real, la atención se dirige preferentemente a lo pertinente a la hora del retorno y reintegración del hombre hacia su Origen: qué es realmente ese otro nacimiento por el que hay que pasar, qué significa que las almas se levanten de la obscuridad de los cuerpos y se despierten, qué es el día del retorno al que son convocadas a rendir cuentas, cuál es el camino recto, y cuál es el premio y el castigo que acompañan a cada acción¹³⁷².

Estos conocimientos se asimilan gradualmente¹³⁷³, resumiéndose en cinco afirmaciones (de la existencia de un transfondo único de toda la existencia, de la capacidad humana de acceder a ese conocimiento, de la existencia de maestros que lo transmitan, de la actuación de esos maestros como tales y de la transcendencia de la existencia humana) y en su correspondiente confirmación vivencial¹³⁷⁴, para lo cual lo primero que hay que hacer es seguir el método práctico enseñado por un profeta determinado¹³⁷⁵.

Ese método práctico, la “Ley” enseñada por cada profeta, tiene en cuenta a la vez el

interés de todos y cada uno, a diferencia de los precipitados juicios del más sabio que se atenga a sus luces naturales, el cual nunca podrá librarse de la parcialidad¹³⁷⁶. En ese camino que nos lleva desde la superficialidad a los aspectos más profundos de la realidad hay quien saca un provecho que sólo es material, pero también hay quien extrae un provecho global de la religión; hasta tal punto es importante la intención y la finalidad que se pretenda en esta vía que toda modificación que el ser humano realice dentro de ella tendrá una doble valoración, dependiendo del objetivo anhelado: si éste es material, se trata de una rebeldía y oposición contra el profeta que transmite ese método; si es espiritual, la modificación es disculpable porque la acción, aunque fuera del camino, sigue orientada hacia su mismo fin¹³⁷⁷.

La Ley de cada religión, al referirse a su lado práctico, regula la conducta humana mediante mandatos y prohibiciones¹³⁷⁸, acciones corporales que se remiten a unos sentidos espirituales, de acuerdo con la correspondencia entre los dos aspectos, corporal y espiritual, del ser humano¹³⁷⁹. Sentidos que son de una importancia fundamental, ya que los ritos, si están desprovistos de sentido, no dejan de ser un simple juego infantil en cualquier religión¹³⁸⁰: deben abarcar lo material y lo espiritual¹³⁸¹. El mero seguir el ejemplo material de los profetas es el primer aspecto, y el segundo es hacerlo afirmando vivencialmente la unidad y unicidad de Dios, cosa muy difícil de hacer porque significa la muerte del cuerpo, apartar el alma de todo a lo que dirige sus apetencias y comprender el verdadero ser de todas las criaturas¹³⁸². Como botón de muestra de los sentidos de algunos ritos de la tradición islámica se nos dice que la Fiesta de la Ruptura del Ayuno se corresponde con todo comienzo y aparición en la existencia; la Fiesta del Sacrificio, con la desaparición del mal y la imperfección; el día de la muerte del Profeta, con la ocultación y la desaparición de la existencia manifiesta¹³⁸³. O, en otra ocasión, leemos que el sentido del sacrificio conocido materialmente es el de entregarse a Dios con todo el ser sacrificando sin miedos los aspectos corporales de éste¹³⁸⁴. En cualquier caso se trata de dos aspectos que conviene mantener diferenciados, ya que los sentidos son un asunto espiritual, del alma, mientras que las conductas en las que aquéllos se encarnan son un asunto positivo, práctico y mundano con el que sólo se pretende dar un marco material, firme y estable a los mismos¹³⁸⁵.

En cuanto al método y al conocimiento que aporta el Islam histórico, la valoración positiva que hacen de ambos las *Epístolas* se basa en el hecho de que éste abarca y asume como propios los contenidos de las demás revelaciones y propone una conducta equilibrada como la más apropiada para la generalidad de la humanidad¹³⁸⁶.

Por otro lado, cuando, al tratar de la diversidad humana y el ideal de perfección, hablábamos de las religiones de origen divino¹³⁸⁷ y de que el cuarto clima es el de los profetas y sabios¹³⁸⁸, se nos podían plantear objeciones a la universalidad de la revelación: ¿hay religiones que no sean de origen divino?, ¿cómo llega la revelación a los habitantes de los otros climas? Entendemos que religiones de origen divino son los mensajes que transmiten los profetas, sin las modificaciones o innovaciones de las que hablábamos más arriba. En cuanto a la especificidad climática del conocimiento, ya sea empírico o revelado, nos parece una objeción seria a la concepción de la revelación universal en las *Epístolas* y para la que no encontramos respuesta en su texto mismo; naturalmente, no nos corresponde a nosotros el erigirnos en continuadores de su pensamiento y elaborar respuestas a esta objeción ni a ninguna otra. Valga en lo presente nuestro esfuerzo por presentar en un lenguaje comprensible hoy la razonabilidad de las ideas que esa obra nos transmite de hecho, y no las que podría habernos transmitido.

4.3.4.2. *Profecía y revelación*

El tema de la religión gira, para nuestra obra, en torno a uno de los indefinidos modos en los que cabe formular la relación entre el Creador y la criatura, entre el Principio y los

seres particulares, concretamente humanos. Ese modo de relación consiste en la revelación (*wahy*) de una visión del mundo y en el establecimiento (*wad'*) de unas prácticas expresivas y evocadoras de dicha cosmovisión. La profecía (*nubuwwa*) consiste en este doble momento vivido en un ser humano particular, el profeta (*nabî*), portador de un mensaje (*risâla*) y maestro de una comunidad. A continuación pasamos a tratar estos tres aspectos de la profecía así entendida.

a) *Los profetas*

Por profetas hay que entender a los mensajeros enviados por Dios para que los hombres puedan perfeccionar las virtudes del alma¹³⁸⁹. Esa actualización de las potencialidades del alma consiste en curar una afección¹³⁹⁰, diagnosticándola y prescribiendo el tratamiento¹³⁹¹. La enfermedad que afecta a las almas y cuya curación es tarea de los profetas es la ignorancia, una enfermedad no sólo pandémica sino también carente de reconocimiento, ya que la mayoría de las personas son ciegos que son guiados por otros ciegos, ajenos al remedio gradual y secreto que aportan los profetas¹³⁹². En la misma naturaleza de la enfermedad está el que la curación deba venir por el conocimiento, no mediante engaños ni tretas; por ello no cabe coacción alguna en la actuación de los profetas¹³⁹³ sino sólo educar al alma humana para liberarla de la insatisfacción del mundo material, del mundo de la generación y la corrupción, y conducirla al mundo eterno del Paraíso espiritual¹³⁹⁴.

El sentido, pues, de la unión del cuerpo y el alma se cifra en que ésta adquiera conocimientos, en que acumule en sí misma las formas que encuentra en la materia, sin dejarse llevar por la inercia de ésta, es decir, por las pasiones corporales, abandonando así el infierno de la ignorancia por acción de los profetas, los cuales se han sumergido en el mundo material para llevar a cabo esta labor de salvamento¹³⁹⁵.

La tarea de los profetas se cimienta en unos fundamentos que enseñan abiertamente a la élite intelectual, pero que ante el vulgo han de revestirse de símbolos que resulten circunstancialmente aceptables. Esos fundamentos son:

1) La existencia de una Causa del mundo, entre los aspectos de la cual están: su independencia respecto del tiempo, no actuar por mera inercia, tener un aspecto cognitivo, actuar con sabiduría, estar dotada de capacidad, constreñir a los seres particulares, produciendo su existencia y disponiendo de ellos, siempre de acuerdo con lo que les conviene, por un acto de voluntad.

2) La existencia de una inteligibilidad inmaterial por la que el ser humano participa del conocimiento y de la potencialidad de la Causa del mundo.

3) La existencia de un ámbito espiritual, que abarca y excede del ámbito material de los cuerpos.

4) El hecho de que considerar al alma con independencia del cuerpo no es salirse fuera del ámbito de la existencia, de la capacidad creadora de la Causa del mundo.

5) El hecho de que cada ser particular materializa un grado de salud o de corrupción mediante sus acciones, de acuerdo con su conocimiento o su ignorancia.

6) La existencia de la sintonía y de la rebeldía respecto del mandato divino, es decir, la posibilidad de frustrarse las posibilidades de principio de los seres particulares.

7) La existencia de un eco infinito de dichas sintonía y rebeldía más allá de la inmediatez de lo material.

8) El hecho de que ese eco recae de forma concreta en el agente de la acción que lo ha provocado.

9) Valorar esta tarea liberadora por encima de cualquier otra acción humana¹³⁹⁶.

Tenemos, pues, que los profetas son unos médicos que aportan un remedio para curar la ignorancia que tienen las almas respecto de la realidad del mundo y salvarlas del infierno

de la materialidad en la que están sumergidas. Esa medicina es un conocimiento práctico que les llega a través de ese mundo inteligible inmaterial y que ellos expresan en las lenguas de sus pueblos¹³⁹⁷. Conocimiento que la mayoría de los profetas reciben en sueños; de hecho, el sueño verídico (*al-ru'yâ al-şâdiqa*) es un fenómeno de orden profético, o revelacional, del que participan también otros tipos humanos¹³⁹⁸. En su sentido pleno, esa revelación proporciona datos sin intervención de la sensibilidad habitual, a través de una presentación inmediata e involuntaria de los mismos en el alma humana, ya sea durante el sueño o, si es durante la vigilia, mediante una voz o una presencia visible¹³⁹⁹. No se trata de razonamientos lógicos ni de ejercicios filosóficos, sino de una depuración del alma humana que la pone en sintonía con el mundo inteligible de lo espiritual¹⁴⁰⁰.

Una nota, por lo tanto, fundamental de ese conocimiento práctico de los profetas es que “se les viene encima”, no como resultado de una elaboración construida personalmente, sino como una visión que les viene dictada sin intervención de su voluntad.

En su calidad de médicos de las almas, los profetas son como las estrellas: cada uno sirve de ejemplo y guía útil para un tipo de personas¹⁴⁰¹. El objetivo y el mundo espiritual de todos los profetas es el mismo, con la única diferencia del método particular, de la *shari'a* particular, que enseñan a sus discípulos¹⁴⁰²; diferencia de ningún modo perjudicial para el hombre, ya que viene establecida en interés de la propia diversidad indefinida constitutiva del mundo de los seres particulares, del mundo de la multiplicidad¹⁴⁰³. De modo y manera que cada profeta predica y enseña una escuela, entre otras escuelas, de la única religión posible, que consiste en el retorno a Dios.

En virtud de la revelación los profetas son seguidos por sabios y soberanos¹⁴⁰⁴. Puede ocurrir que profeta y soberano coincidan en la misma persona, como en el caso de Muḥammad, o que profecía y soberanía vengan ejercidas por personas diferentes; pero hay una necesidad mutua. El poder material protege el ámbito material en el que se mantienen vivas las enseñanzas del profeta, y la autoridad espiritual legitima el ejercicio del poder con esta condición protectora: el poder es legítimo sólo si se somete a la autoridad¹⁴⁰⁵.

Por lo que se refiere a los sabios, coinciden con los profetas en afirmar que todas las cosas son causadas por una sola Causa, que lo es de la existencia y de todos los estados de aquéllas, y en afirmar que el mundo no tiene un valor intrínseco, sino que se remite a su Causa, ante la cual cada acción encuentra su eco más allá de su simple inmediatez material¹⁴⁰⁶. Pero cuando el sabio conoce el mensaje del profeta reconoce la verdad del saber que le es desvelado¹⁴⁰⁷.

La autoridad basada en el conocimiento revelado es sólo una de las muchas características del profeta¹⁴⁰⁸, aunque sus características prácticas de interés más inmediato para los hombres son la presencia efectiva en él de esa revelación, la transmisión que realiza de su contenido a sus discípulos, la formulación que hace de sus enseñanzas, la fijación del texto, la explicación que hace de sus sentidos, la aplicación práctica de sus enseñanzas y su efectividad en la curación de las almas enfermas¹⁴⁰⁹.

En su calidad de profetas, estos hombres no transmiten sino un saber y un camino práctico¹⁴¹⁰, saber fundado en su propia vivencia y camino basado en la autoridad que les da su saber¹⁴¹¹.

El profeta, en definitiva, es un médico de la ignorancia que tiene el alma de sí misma, ignorancia que la mantiene atada al infierno de la mera materialidad. La medicina profética es un saber práctico que le sobreviene al profeta por sintonía con el mundo espiritual y no por decisión ni cálculo suyo; saber práctico que, por su carácter vivido, le confiere al profeta su autoridad legítima que sabios y gobernantes pueden reconocer desde el momento en que les llega la enseñanza del profeta.

b) Las enseñanzas de los profetas

Leemos que los profetas transmiten su mensaje “en la lengua del pueblo en el que nacieron y con las palabras de aquéllos a los que fueron enviados.”¹⁴¹² Y es que no se trata de una simple exposición, sino de una receta médica dirigida a un destinatario enfermo, cuyo primer interés es entender lo que se le prescribe.

Esos mensajes revelados presentan varios aspectos temáticos, pero entre éstos destacan los siguientes: qué es el alma, cuál es el origen del mundo, por qué las almas disfrutan de salud o sufren rebeldía, por qué se transmutan y corrompen y cómo llegan a verse afectadas por distintos tipos de enfermedades¹⁴¹³. El centro de atención, como vemos, es siempre la salud del alma.

Una propiedad reveladora del carácter providencial de estas enseñanzas es su doble aspecto, externo e interno. Su aspecto externo consiste en las palabras que se leen y se oyen, con sus sentidos aparentes; mientras que su aspecto interno consiste en los sentidos ocultos que cabe entender a partir de esas mismas palabras. Y lo llamativo es que el sentido aparente resulta provechoso para esta vida, para la vida del cuerpo, a la vez que el sentido oculto resulta provechoso para la otra vida, para la vida del alma¹⁴¹⁴.

Así, pues, aunque la misión de los profetas es salvar a las almas del infierno de la mera materialidad, sus medicinas, sus enseñanzas, también aprovechan a los cuerpos, a los cuales están dirigidos los envoltorios, esos sentidos aparentes que complementan, sin negarlos, los sentidos ocultos en su interior y dirigidos a las almas. Complementariedad, por lo demás, plenamente lógica y esperable en el cosmos unitario de las *Epístolas*, en el cual, como hemos visto, cuerpo y alma son dos aspectos solidarios de una misma realidad, cuya salud o enfermedad nunca dejaría de serlo de la totalidad. Por ello no cabe que una medicina dirigida al ser humano actúe sobre uno de sus aspectos descuidando el resto; si es tal medicina, actuará sobre el hombre en su totalidad.

c) *Los discípulos de los profetas*

Mientras están presentes los profetas el papel de sus discípulos se ve limitado al aprendizaje. Aquí vamos a ver lo que ocurre cuando fallece el profeta, y sus discípulos quedan abandonados a sí mismos, con lo que hayan aprendido.

Leemos¹⁴¹⁵ que los profetas tienen más de cuarenta cualidades, humanas y angélicas. Con la buena transmisión de su mensaje se las dejan en herencia a sus discípulos, aunque de modo disperso: “apenas se encuentran todas juntas en uno solo de ellos; antes bien, ninguno se ve desprovisto de parte de la herencia.”¹⁴¹⁶ Mientras la comunidad de los discípulos permanece unida y se ayuda mutuamente, disfruta de la felicidad del cuerpo y del alma, y lo mismo puede decirse de quienes sigan su ejemplo después de ellos. Pero, si se divide en grupos enfrentados, entonces pierde toda su felicidad del cuerpo y del alma.

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, por lo tanto, cifran el éxito de la misión de un profeta en la unidad que mantengan sus discípulos a lo largo de las generaciones; criterio que, aplicado al mundo empírico, nos hablaría del fracaso estrepitoso de la empresa de la revelación. A menos que dicha unidad haya de entenderse en otro sentido que el expresado en el texto. Lo que sí queda claro es la valoración positiva de la unidad en la comunidad de los discípulos de un profeta como factor concomitante del éxito material y espiritual de su misión salvífica.

Expresión de esa valoración positiva de la unidad es la serie de consensos que se nos ofrece: sobre la necesidad de quien preserve y aplique la enseñanza al frente de la comunidad, sobre la necesidad de que eso ocurra en todos los lugares por los que se extienda la comunidad, y sobre la necesidad de acudir a ese alguien para dirimir conflictos y diferencias. Sobre lo que no hay consenso es sobre la persona que deba cumplir esas tareas, pues mientras unos exigen la mayor virtud tras la del profeta, el parentesco más cercano con el mismo o una declaración explícita del profeta, para otros no es necesario que se apliquen

dichos criterios¹⁴¹⁷. Junto a esta constatación de hechos encontramos una doble toma de postura. Por un lado se nos dice que, después del profeta, su autoridad la detentan los discípulos designados por él, los cuales han heredado el saber práctico que los convierte en médicos de las almas¹⁴¹⁸. Pero junto a esta postura de principio encontramos una reflexión de tipo pragmático, más acorde con lo que vemos en la generalidad del texto de las *Epístolas*, según la cual la persona más apta para suceder a un profeta es quien haya heredado un mayor número de sus cualidades; pero si, como es el caso, las cualidades que deja el profeta en herencia están repartidas entre sus discípulos, éstos han de ponerse de acuerdo si quieren alcanzar la felicidad de cuerpo y alma, con lo que la única opción que tienen ante sí es la de unirse y ayudarse mutuamente a seguir a su maestro¹⁴¹⁹.

Tenemos, pues, tras la muerte de los profetas, un panorama en el que sus discípulos se reparten la herencia de sus conocimientos y cualidades. El éxito de la misión salvífica de los profetas dependerá, a partir de ese momento, de la integridad de su enseñanza mantenida mediante la unidad de sus discípulos. Y es a esa unidad a la que llaman las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

4.3.4.3. *Actitudes ante la revelación*

Ante el fenómeno de la revelación cabe un número de actitudes y tomas de posturas: cabe la aceptación confiada de sus contenidos, cabe el esfuerzo interpretativo de su sentido y cabe el intento de vivir aquello a lo que se refiere la revelación. Veamos en qué consisten dichas actitudes.

a) *Actitudes fideístas*

Llamamos actitudes fideístas a las basadas en la aceptación confiada de los contenidos de la revelación. Entre estos contenidos los hay cuya presentación es adecuada para la élite intelectual pero no para el vulgo, los hay cuya presentación es adecuada para el vulgo pero no para la élite, y los hay cuya presentación es adecuada para todos¹⁴²⁰. Y es que algunos modos de presentar los contenidos, aunque son inaceptables para los sabios, sin embargo consiguen que el vulgo se dedique a hacer el bien y abandone el mal; entre ellos:

- La otra vida sólo se da después de la destrucción de cielo y tierra.
- El ser humano sólo se encuentra con Dios en la otra vida, después de morir.
- Dios no perdona los pecados.
- Dios tortura a quienes se Le rebelan mediante un fuego en el que renueva la tortura eternamente.
- Los cuerpos, en el Paraíso, son naturales y mutables.
- Dios crea al Diablo y a sus huestes para darles poder sobre los hombres y para que se rebelen contra Él.

Todo esto entre otras afirmaciones, las peores de todas las cuales son las que niegan la propia capacidad intelectual del hombre: la fe ciega y la negación de la inteligencia y la intuición humanas¹⁴²¹.

Entre las presentaciones que tranquilizan al alma está la afirmación de que el mundo es creación de un Ser infinitamente sabio, bondadoso y poderoso¹⁴²², eternamente existente, libre de inercias mecánicas, enterado de cuanto ocurre, que pone un orden perfecto en el mundo y en todos los seres, gobernándolo como un todo orgánico a través de ángeles a los que coordina totalmente¹⁴²³.

En todo caso, lo mejor para todos es confiar en que el mundo es obra de un Creador sabio, eterno, bondadoso y hábil, el cual preserva Su creación mediante los ángeles como agentes de obediencia absoluta. Ese Creador depura especialmente a algunas personas para que actúen como embajadores e intermediarios entre el mundo material y el espiritual, y también prescribe a Sus criaturas realizar unas acciones que las benefician y abstenerse de

otras acciones que las perjudican, siempre dentro de sus posibilidades. Y el camino hacia todo esto es la investigación detallada y la entrega confiada¹⁴²⁴.

Esta actitud, pues, ante la revelación consiste en una aceptación confiada cuyo efecto es la calma y tranquilidad necesarias para desarrollar otras actitudes que profundicen en la revelación recibida.

b) *Actitudes exegéticas: literalismo y simbolismo*

La mera aceptación confiada de las noticias recibidas, sin embargo, conduce a un conocimiento defectuoso que se traduce en una imitación ciega, la cual ha de ser corregida por la reflexión y la consideración de las circunstancias presentes¹⁴²⁵. No es que esas noticias recibidas de los profetas sean falsas, sino que, siendo ciertas, se refieren a una realidad que sólo conocen Dios y los sabios¹⁴²⁶. De este género son algunas afirmaciones que, como mínimo, son dañinas para las almas que las aceptan sin entenderlas en su sentido real, como, por ejemplo:

- Los judíos mataron a su Señor.
- Hay un *imâm* que es una persona oculta y que no quiere aparecer ante sus oponentes.
- Dios crea a unos seres malignos, que serían el Diablo y sus huestes.
- Dios se encoleriza contra quienes se rebelan contra Él.
- Dios abandona el mundo a su propia suerte después de crearlo.
- Dios ordena a los ángeles arrojar a quienes se rebelan contra Él en el tormento de un fuego eterno.
- En el Paraíso los hombres tendrán comercio carnal con vírgenes, que volverán a serlo después de desfloradas y disfrutadas; beberán vino de mano de Dios; y desearán aves asadas, las conseguirán en el acto, las comerán hasta saciarse y, luego, las aves volverán a volar.
- Al morir el hombre, su alma desaparece en la nada.
- Hay un Paraíso después de acabarse el mundo.
- El Día de la Resurrección los astros caerán del cielo.
- Las acciones humanas se pesan en una balanza.
- Los ángeles de la tumba interrogan al cuerpo del muerto.
- Hay un Infierno donde unos seres monstruosos devoran eternamente a las personas inmorales¹⁴²⁷.

Y es que los intelectos no cultivados necesitan todo ese simbolismo material. Si Jesús, hablándoles a sus discípulos, que estaban educados en la Torá, en los Profetas y en los sabios, podía prescindir del simbolismo, no es ése el caso de Muḥammad, que necesita símbolos para hablarle a su pueblo inculto e iletrado. Y así las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, que se dirigen a personas cultivadas y virtuosas, pueden desvelar los símbolos y alusiones con que se presentan las revelaciones proféticas y decir, por ejemplo, que el Paraíso es una realidad espiritual, no material, que por lo tanto no pertenece al mundo de los cuerpos ni tiene sus limitaciones¹⁴²⁸.

Quedan establecidos, pues, dos niveles de comprensión de la revelación: un nivel literal y material, que se queda en la superficie del mensaje, para quien no tiene la capacidad de entenderlo; y un nivel simbólico y espiritual, que va al sentido real bajo la apariencia material, para aquellos que tienen ojos que ven y oídos que oyen.

c) *Actitudes vitales*

Por lo que se refiere al intento de vivir de acuerdo con lo que se haya comprendido de la revelación, ejemplificamos lo que pasa con las cuestiones escatológicas de la Resurrección, el Paraíso y el Infierno.

Para unos, Dios cumple Sus promesas en esta vida, antes de que el hombre muera, en cualquier sentido que definamos la muerte, mientras que, para otros, las cumple en la otra

vida; otra vida que, para el vulgo, es una nueva creación después del fin del mundo, mientras que para la élite consiste en despertar y desvincularse del cuerpo antes de que éste muera¹⁴²⁹. Los que se quedan con esta vida comparan al hombre con lo que ven que les pasa a los cuerpos de los animales y las plantas, mientras que los que afirman la existencia de otra vida pueden hacerlo basándose en su conocimiento (son los profetas y quienes han experimentado la verdad de su enseñanza) o confiando en lo que han comprendido del mensaje profético: para el vulgo, que sólo conoce lo sensible, se trata de esperar una vida corporal futura, y para la élite, que también conoce lo inteligible, la esperanza se pone en vivir el desvelamiento de la otra vida aquí y ahora¹⁴³⁰.

Ante el tema de la otra vida encontramos, pues, la posibilidad de carecer de esperanza, la posibilidad de ponerla en un futuro material, la posibilidad de ponerla en un desvelamiento espiritual aquí y ahora y la posibilidad de vivirla experimentalmente, cada una de las cuales posibilidades conlleva una actitud vital propia hacia esta escabrosa cuestión escatológica, fundamental en asuntos de religión.

Para las *Epístolas* la Resurrección es, muy claramente, “la reintegración de las almas particulares en el Alma Universal”, con la Recompensa como “el descanso, el placer y la alegría que encuentra cada alma después de desvincularse del cuerpo” y con el Castigo como “el temor, la tristeza y el sufrimiento que adquiere después de desvincularse del cuerpo.”¹⁴³¹ Y así valoran, de acuerdo con ese conocimiento, las distintas actitudes humanas ante estos temas. Es propio del vulgo, que incluye a mujeres, niños e ignorantes en general, creer que el ser humano se acaba en el cuerpo sensible y, en consecuencia, entender que la resurrección es la vuelta del cuerpo a la vida después de muerto para entonces recibir el pago correspondiente al bien y al mal que hubiera realizado en vida. Por otro lado, para quien entiende que el cuerpo está acompañado de un alma la resurrección es el retorno del alma al cuerpo o a otro cuerpo nuevo. Pero para quien sabe que el vínculo entre alma y cuerpo es una prisión temporal del alma con el fin de alcanzar su perfección, resucitar sólo puede ser abandonar el mundo de los cuerpos y orientarse hacia el mundo del alma, hacia el mundo de la vida plena e ilimitada¹⁴³². Así se entiende que el Infierno sea el mundo sublunar, el mundo de la generación y la corrupción, habitado por las almas animales, únicas víctimas del dolor, y que el Paraíso sea el mundo de los espíritus, el mundo de las esferas, habitado por las almas racionales, que están libres de todo dolor¹⁴³³.

Dentro de lo que hemos llamado, pues, actitudes vitales cabe una diversidad de posturas alimentadas por las actitudes exegeticas que se tengan a partir de la aceptación confiada de la revelación y la capacidad de comprender sus sentidos más profundos. Las diferentes actitudes conviven en la variedad de personas caracterizadas por distintos grados de comprensión de la revelación, donde la mayor profundidad corresponde al simbolismo más espiritual y la mayor superficialidad al mero literalismo material.

Por otro lado, lo que hemos denominado actitudes vitales presenta lógicamente sólo un aspecto de las actitudes posibles después de la fe y la exégesis. Sin embargo no hemos desarrollado todo un apartado sobre actitudes vitales y nos hemos limitado a las escatológicas ateniéndonos en esto a la importancia que las *Epístolas* les conceden a éstas como ilustración de las diferentes actitudes vitales que acompañan a cada actitud exegetica, cifrando el materialista su esperanza en el mundo de los cuerpos, y el espiritualista en la vida del alma desvinculada de su reflejo material. Una y otra actitud tipológica conviven entre los discípulos de los profetas, por encima y con independencia de la formulación dogmática que adopten los seguidores de tal o cual religión.

4.3.4.4. *El círculo de la religión*

A partir de la revelación y de los distintos modos de su recepción por parte del ser humano se conforma el mundo de la religión, en el cual coexisten diversas entidades,

fenómenos y conceptos. Estos fenómenos religiosos presentan una importancia diversa para el fin último de la religión, que en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* es reintegrar al ser humano en su Principio divino. Haremos a continuación un repaso de los conceptos religiosos destacados en la obra que estamos estudiando, empezando por los que parecen ocupar una posición más central y continuando hacia la periferia.

a) *Dios y el mal*

En el centro del mundo de la religión está Dios, y a partir de ahí Su relación con el mundo en general y con el ser humano en particular. Leemos que, para el vulgo y para gran parte de la élite intelectual, Dios es un Ser personal que tiene unos atributos dignos de alabanza, que realiza una actividad múltiple, que no se parece en nada a Sus criaturas, que está situado en un lugar determinado del espacio (ya sea el cielo o sobre el Trono celestial), que ve, que oye y que sabe todo¹⁴³⁴. Una concepción más elevada de Dios niega que tenga una localización determinada en el espacio ni en el tiempo, sino que entiende que se trata de una forma espiritual que recorre todos los seres, imperceptible, inmutable, impasible y conocedora de todos los sucesos antes, durante y después de tener lugar¹⁴³⁵. Por encima de esa concepción está la consideración que Le niega una forma a Dios, argumentando que la forma es una característica exclusiva de la materia empírica, dejándolo en una mera Luz espiritual simple¹⁴³⁶. Por último, en la visión más elevada del tema, Dios no es un Ser personal ni una forma, sino una identidad unitaria, única en Su capacidad y múltiple en sus acciones, de la que nadie conoce la esencia, ni el lugar, ni la modalidad; sólo se sabe que es la fuente de la que emana la existencia de todos los seres, que está en todo y acompaña a todo, pero sin confundirse con nada¹⁴³⁷.

Las *Epístolas* reconocen, según lo dicho, una diversidad de conceptos de Dios, jerarquizados desde los más superficiales hasta los más profundos. En el marco de esa jerarquización conceptual hay que encuadrar las disputas referentes a los atributos divinos: ¿Es el habla de Dios una actividad o una criatura? ¿Conoce Dios algo antes de hacer que exista? ¿Qué sentido tiene hablar de voluntad en el Omnisciente?¹⁴³⁸ Ya hemos visto en otro lugar que las *Epístolas* tienen sus respuestas propias a estos interrogantes¹⁴³⁹. Lo que aquí interesa es señalar, junto a la centralidad del concepto de Dios, su plasmación múltiple y diversa, aunque jerarquizada.

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* oscilan constantemente entre la incomparabilidad de Dios y Su intervención claramente definida en el mundo. Por la primera carece de principio y de final y ninguna criatura puede describirlo¹⁴⁴⁰. La segunda la vemos en Su descripción como causa de cada uno de los seres, dándoles la existencia, dándoles su perfección y llevándolos a su destino¹⁴⁴¹, con el correspondiente viático material y espiritual para el camino¹⁴⁴². En todo ello Dios no hace sino el bien¹⁴⁴³, ya que siempre actúa para el bien general y universal incluso si a veces parece derivarse de Su actividad un daño particular¹⁴⁴⁴. Y es que todo ocurre por un motivo, aunque el hombre no lo conozca¹⁴⁴⁵. Sin embargo, el decreto divino no ha de ser pretexto para exculpar a quienes cometan crímenes y delitos y culpar a quienes los denuncien¹⁴⁴⁶, ya que el mal y el sufrimiento sólo son un estímulo para que las almas preserven y cuiden a los cuerpos y así puedan alcanzar su perfección mediante el vínculo entre unas y otros¹⁴⁴⁷.

Dios y el mal se ven unidos, pero no como opuestos, sino con el mal como recurso divinamente ordenado para que el alma se dirija a su perfección. Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* no se plantean directamente si estamos en el mejor de los mundos posibles, pero sí son tajantes al hablar de la necesidad del mal en este mundo para que puede completarse el ciclo descendente de la emanación con la reintegración del mundo en su Principio.

b) Creencia e increencia

Si el núcleo del mundo religioso es Dios en sus relaciones con el ser humano, la actitud de éste en dicha relación es el primer punto que debe interesarnos.

Para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* la vida humana es breve y, por ello, carente de valor en términos absolutos. Ante esa constatación invitan al hombre a apartarse de todos los grupos y todas las opiniones, con sus enemistades y odios mutuos, y a prestar atención a la realidad y al sentido de las cosas como única vía que conduce hacia Dios¹⁴⁴⁸. Como siempre, esta afirmación tajante viene atemperada en otro momento: “no es posible llegar allí [a la morada permanente: *dâr al-julûd*] sino con dos rasgos de carácter: uno es la pureza del alma, y el otro es la rectitud del método.”¹⁴⁴⁹ La realidad y el sentido de las cosas, por un lado, podría hacer pensar en requisitos exclusivamente cognitivos para acercarse a Dios; pero también se nos recuerda que ese conocimiento ha de ser efectivo y actuar de una forma ordenada hasta producir aquella pureza del alma que consiste en liberarse de los vínculos que unen a ésta con el cuerpo. De hecho, ambos procesos, la comprensión del sentido de la realidad y la purificación del alma, se dan en paralelo: un alma dominada, o paralizada, por la inercia de la materia es incapaz de ejercer su capacidad intelectual, y sin ejercerla no cabe salir del círculo de la materia¹⁴⁵⁰.

En esta disyuntiva el ser humano puede dirigirse hacia Dios siguiendo a Sus profetas¹⁴⁵¹, en lo cual puede quedarse en una simple aceptación formal o puede avanzar al punto de que su vivencia confirme el mensaje del profeta¹⁴⁵², en cuyo momento su temor y su esperanza estarán puestos sólo en Dios¹⁴⁵³.

Es un hecho el que todas las personas se apoyan en otros en la necesidad: en otras personas, en las propias riquezas y habilidades, en la capacidad y el ejercicio del propio trabajo, y en Dios; pero éste último es el caso de muy pocos, apenas de los profetas y los creyentes virtuosos¹⁴⁵⁴. Éstos no sólo dejan que Dios decida por ellos en la necesidad, sino que además no se consideran acreedores de ninguna remuneración, ni siquiera del agradecimiento, por el bien del que hayan sido vehículo u ocasión para alguna criatura; son pacientes y perseverantes, sabiendo que las desgracias son males aparentes que en realidad benefician al afectado por ellas; están satisfechos con el decreto divino; se desapegan de esta vida y ansían la otra¹⁴⁵⁵. Rinden cuenta de sus actos día y noche y reciben su premio o su castigo en el acto¹⁴⁵⁶. Para estar preparado para ese juicio inmediato, quien no sepa sopesar continuamente sus actos debe buscar la compañía de quien lo instruya y no esperar a que las consecuencias de sus actos se le impongan de un modo inevitable¹⁴⁵⁷.

El acercamiento a Dios viene también de la concepción del mundo como creación continua de Dios; pues, si se considera que el mundo tiene una existencia independiente que se mantiene por sí misma, el hombre se olvidará de su Creador y se dedicará a los asuntos del mundo sin preocuparse por el motivo de su presencia en el mismo¹⁴⁵⁸. El rechazo de la religión (el *kufîr*) procede de una ofuscación con el mundo material que pierde de vista el mundo espiritual¹⁴⁵⁹ y termina entendiendo la revelación de un modo exclusivamente material, que la pone en entredicho¹⁴⁶⁰. El ser humano olvida cuestiones básicas como el sentido de la revelación, la inspiración, el apoyo divino o el simbolismo, confundiéndolo todo con meras actitudes y opiniones personales¹⁴⁶¹.

La salida del Paraíso por parte de Adán, de Eva y, con ellos, de su descendencia, representa las diversas actitudes y vicisitudes posibles del hombre ante Dios: su responsabilidad, su rebeldía y rechazo, su mirada retrospectiva hacia su Origen, y su restitución en su estado soberano original¹⁴⁶². Tanto cabe descender del Paraíso y alejarse del amor creativo de Dios¹⁴⁶³ como morir al mundo y ascender a los cielos, tras lo cual las almas no desean volver a habitar en el vergonzoso mundo material¹⁴⁶⁴.

Resumiendo, tenemos que el ser humano que tiene en cuenta todos los aspectos de la existencia en su integridad termina orientado hacia Dios como base de todo lo existente,

mientras que aquel que se queda en la sola superficialidad del mundo rechaza todo sentido trascendente y se niega a sí mismo su propia existencia más allá del derrumbe del mundo material. Satisfacción y frustración son los frutos de ambas actitudes ante el mundo, y son los dos polos entre los cuales elige su destino el ser humano. Aunque ya nos avisan las *Epístolas* que sólo una minoría elige la sensibilidad ante la profundidad infinita de la existencia, es decir, que sólo una minoría elige la satisfacción.

c) *La inercia religiosa*

La religión como búsqueda de una satisfacción plena de la propia naturaleza es algo con lo que cabe comprometerse de muy diversas maneras y en muy diversos grados. Pero, como toda actividad humana, puede mezclarse con su sentido original el componente material de la inercia. Por eso cada pueblo elogia su religión y desacredita las otras: no por las cualidades específicas que tengan unas y otras, sino por el simple hecho de que están acostumbrados a la suya¹⁴⁶⁵. Se trata de algo con lo que hay que contar dentro del comportamiento humano y, por eso, no hay que tomarle a mal a nadie que mantenga sus creencias mientras no tenga motivos para cambiarlas¹⁴⁶⁶.

Ahora bien, si el mantenimiento de las costumbres tiene su lugar dentro de las tendencias inerciales del ser humano, éste no se agota en su carácter inerte. También posee una fuerza motriz independiente por la cual las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* exigen que nadie se contente con lo que conoce en materia de religión sino que hay que buscar siempre algo mejor y, en caso de hallarlo, adoptarlo. Más específicamente, esa búsqueda no consiste en buscarle defectos a la religión del prójimo, sino en una depuración constante de la propia que la deje libre de defectos¹⁴⁶⁷.

Por lo tanto la solución del reconocido fenómeno de la inercia y la costumbre en asuntos de religión no consiste en simples reformas y cambios superficiales. Contra la inercia y el anquilosamiento el remedio de las *Epístolas* es restaurar, o el esfuerzo por restaurar, el sentido original de cada revelación, abandonando los enquistamientos en los que puede caer la conducta del ser humano debido a su componente material.

d) *Las guerras de religión*

En el círculo más externo del fenómeno religioso encontramos las llamadas “guerras religiosas”, que tal y como las conocemos se deben a motivos meramente políticos, no religiosos¹⁴⁶⁸. Es cierto que hay cierta relación entre el ejercicio del poder y la práctica de la religión porque quien ejerce poder sobre otro está ejerciendo su control sobre él y quien practica la religión está ejerciendo su control sobre sí mismo¹⁴⁶⁹, pero la revelación, en sí, no incluye ningún tipo de enemistad ni enfrentamiento¹⁴⁷⁰. A este respecto la lucha de los discípulos de los profetas contra quienes los rechazan no se realiza por enemistad personal; una lucha así no sería legítima desde un punto de vista religioso. De lo que se trata es de defenderse para que haya un ámbito donde pueda relucir la Verdad¹⁴⁷¹.

Las guerras de religión, pues, son un fenómeno periférico, incluso exterior, cuando se trata de guerras profanas con pretexto religioso, con lo cual son propiamente guerras sacrílegas. Pero sí existe un tipo de ejercicio del poder hasta sus últimas consecuencias cuando se llega a las armas en defensa del entorno material en el que se difunda y desarrolle la enseñanza de un profeta. Y aunque entonces se hable de la periferia religiosa por estar hablando de sus fronteras y de aspectos materiales, el esfuerzo por mantener viva de un modo u otro la enseñanza coloca a las “guerras santas” en el núcleo de la vía hacia Dios.

4.4. *El hombre y el mundo*

Todo lo dicho hasta ahora es un discurso sobre el hombre considerado en sí mismo, ya sea desde un punto de vista arquetípico o empírico, individual o colectivo. Plenamente

constituido así el objeto de nuestro estudio, llega ahora el momento de tener en cuenta sus relaciones con el conjunto del universo, de acuerdo con aquel carácter relacional que le descubríamos al ser humano al considerar sus aspectos definitorios.

En primer lugar veremos las correspondencias entre el ser humano y la totalidad del mundo, prestando una atención particular al modo en el que la astrología considera dichas correspondencias. A continuación observaremos el lugar que ocupa el hombre entre las demás criaturas. Y terminaremos con una consideración específica de las relaciones entre el hombre y los seres particulares que más cercanos le resultan en el mundo material: los animales.

4.4.1. *El hombre como microcosmos y la cuestión de la astrología*

De las relaciones entre el hombre y el mundo abordamos en primer lugar las analogías que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* establecen entre ambos términos. Estas analogías se dan tanto si se consideran las dimensiones individuales del ser humano como las sociales. Una consecuencia particular de estas analogías es la posibilidad de establecer paralelismos entre el mundo sublunar y el supralunar en la forma de leyes astrológicas. El caso particular de la astrología recibe tanta atención en las *Epístolas* que tendremos que dedicarle un apartado específico y hemos tenido que subrayarlo mencionándolo en el título que encabeza estas líneas dedicadas a los paralelismos entre el hombre y el mundo.

4.4.1.1. *Las correspondencias entre el hombre y el mundo*

Leemos que todo lo que se desarrolla en el tiempo tiene dos momentos: uno de aumento y otro de disminución; y que todo tiene dos aspectos: si aumenta uno, el otro disminuye, y viceversa. En todos los ámbitos de la existencia todo va pasando por fases crecientes y decrecientes sucesivamente, con un inicio, un auge y un final¹⁴⁷².

En las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* la existencia entera está regida por leyes universales, una de las cuales queda ilustrada en el principio que acabamos de traer a colación. Universalidad debida a que la creación entera es como un solo ser vivo recorrido por fuerzas que constituyen una sola alma y estructurado a modo de círculos concéntricos¹⁴⁷³. Es decir, el mundo es una estructura unitaria, en virtud de su origen único, que se constituye de un modo jerárquico. Tendremos ocasión de hablar apropiadamente de distintos aspectos de la jerarquía en el mundo cuando lleguemos al ámbito de la astrología y, más tarde, al lugar que ocupa el hombre en el universo. Ahora nos basta con tomar nota de que el carácter unitario del mundo se refleja en cada uno de los seres, que están formados de acuerdo con un mismo esquema y que se dirigen hacia un mismo fin¹⁴⁷⁴, en clara alusión a la profundidad hipostática de cada criatura hasta llegar al Uno en lo más profundo de su ser y al retorno hacia Dios que, entre los seres materiales, encabeza el hombre.

a) *El individuo y el mundo*

Si nos centramos en el caso concreto del ser humano y sus analogías con el conjunto de todo lo existente, leemos que el mundo es como una persona, pero a una escala mayor¹⁴⁷⁵, y un caso particular de ese parecido es la constitución del mundo en cuerpo y alma, con ésta recorriendo todas las partes del cuerpo del mundo¹⁴⁷⁶. A la inversa, el hombre es un microcosmos (*'alam şagîr*)¹⁴⁷⁷ en el que Dios ha formado todo lo que hay en el universo¹⁴⁷⁸. Este ser humano participa de las características de todos los seres¹⁴⁷⁹ y del universo en su totalidad¹⁴⁸⁰, y en esos sentidos merece el nombre de microcosmos. Al ser la parte del mundo más perfecta y completa en su aspecto y su formación y la que más se parece a la totalidad del mundo, y dada además su composición que consta de un cuerpo material y de un alma espiritual, encontramos en él similitudes con todos los seres materiales y espirituales¹⁴⁸¹.

Dicho con otra precisión distinta, el hombre, como ser más perfecto bajo la Luna, es el más parecido al conjunto del cosmos y, del mismo modo, su alma es la más parecida al Alma Universal¹⁴⁸².

Es decir, y resumiendo, el ser humano es el ser más perfecto bajo la esfera de la Luna y, de acuerdo con esa perfección, existe una analogía entre él y el mundo. Esa analogía se traduce, por un lado, en una correspondencia entre los elementos que componen su cuerpo y su alma y los que componen el cuerpo y el alma del mundo; y, por otro lado, en una correspondencia entre el hombre y cada uno de los seres materiales y espirituales.

Leemos concretamente que, cuando el hombre conoce la composición de su cuerpo y comprende la actividad de su alma en el cuerpo, en ese acto está conociendo también cómo es el mundo entero y conoce la unidad de su Creador y Sus signos en la creación y en las criaturas¹⁴⁸³. Esa translación cognitiva es posible porque cada parte del cuerpo humano se puede hacer corresponder con una de las esferas que componen el mundo¹⁴⁸⁴ y porque cada una de las potencias y actividades del alma encuentra su correspondencia en el Alma Universal¹⁴⁸⁵.

Encontramos ejemplos abundantes de las correspondencias entre el mundo y el individuo humano. Intentaremos organizar los casos más ilustrativos.

En cualquier actividad, los requisitos que cumplen tanto el hombre como el mundo en su conjunto son: presencia de una materia sobre la que ejercer esa actividad, localización de ésta en el espacio y en el tiempo, el uso de un medio, la proyección de una parte de sí mismo, una diferencia entre la situación inicial y final, y el alma que proporcione la fuerza motriz y que sea el verdadero agente de la actividad¹⁴⁸⁶.

Otra coincidencia: cualquier movimiento espacial se compone de los siete movimientos básicos, a saber, circular, de arriba hacia abajo, de abajo hacia arriba, de adelante hacia atrás, de atrás hacia adelante, de derecha a izquierda, y de izquierda a derecha¹⁴⁸⁷.

Y abundando en los parecidos entre el mundo y el hombre:

“El mundo tiene cuerpo y alma [...]. Su cuerpo [...] funciona como el cuerpo de un solo hombre o de un solo ser vivo [...]. Su alma [...] funciona como el alma de un solo hombre o de un solo ser vivo.”¹⁴⁸⁸

“Estos planetas son como los espíritus, y los signos del zodiaco son como sus cuerpos.”¹⁴⁸⁹

Al igual que el cuerpo humano muere al abandonarlo el alma, el mundo material se destruye y pierde su soporte con la reintegración, en definitiva, del Alma Universal en el mundo espiritual¹⁴⁹⁰.

Los cuatro elementos de la Naturaleza tienen el rango de los cuatro humores del cuerpo humano¹⁴⁹¹, pero son muchas las correspondencias cuaternarias, ya que “el Creador ha hecho que la mayor parte de la Naturaleza se organice de forma cuaternaria.”¹⁴⁹² Y así tenemos no sólo los cuatro elementos y los cuatro humores, sino también las cuatro naturalezas (calor, frío, humedad, sequedad), las cuatro estaciones (primavera, verano, otoño, invierno), los puntos cardinales y sus respectivos vientos (norte, sur, este, oeste) o los cuatro tipos de seres compuestos (minerales, plantas, animales, hombres)¹⁴⁹³. En alguna ocasión se llegan a prolongar estas listas añadiendo los grupos de constelaciones zodiacales, las partes del firmamento, las partes del mes, las relaciones entre los astros, las partes del día, las edades del hombre, las facultades corporales, las facultades anímicas, las actividades observables, las virtudes del alma, los sonidos, los tipos de discurso, los gustos, los colores, los olores...¹⁴⁹⁴, cuyo detalle nos ahorramos por irrelevantes para los aspectos que aquí se destacan. En cualquier caso estas correspondencias tiene cierta elasticidad, pues los cuatro elementos, por ejemplo, pueden convertirse en cinco en caso de necesidad, como cuando tienen que corresponderse con los cinco sentidos, y entonces se toma en consideración el éter

como quinto elemento, propio del mundo supralunar¹⁴⁹⁵.

En otra ocasión se ponen en paralelo los cuatro elementos con la cabeza (fuego), el pecho (aire), el vientre (agua) y las entrañas hasta el final de las piernas (tierra), o la Tierra y sus partes con el cuerpo y sus partes, o las fases lunares con las etapas del desarrollo humano¹⁴⁹⁶, pero no se añade nada a la mera enumeración ilustrativa de las correspondencias entre el hombre, con las diversas maneras de considerar su composición, y el mundo o los seres del mundo, con esas mismas maneras diversas de analizarlos.

A los doce signos del zodiaco les corresponden las doce aperturas que hay en el cuerpo humano, y las siete potencias activas en éste, cada una con el órgano que usa como instrumento, tienen su paralelo en los siete astros que se mueven sobre el fondo de las estrellas fijas¹⁴⁹⁷, y unos y otros en los siete ángeles o tipos de ángeles que existen¹⁴⁹⁸.

En fin, podríamos prolongar indefinidamente los ejemplos. Terminamos esta enumeración con un paralelismo que, a diferencia de muchos otros, sólo puede tener al ser humano como uno de sus términos. Al igual que la Luna toma del Sol su luz mientras recorre sus veintiocho fases o mansiones, así la potencia locuente o racional (*quwwa nâtiqa*) toma de la potencia inteligente o intelectual (*quwwa 'âqila*) los sentidos de los seres y los expresa con los veintiocho sonidos o letras (*harf*) del lenguaje humano perfecto, es decir, del árabe¹⁴⁹⁹.

Es decir, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* nos ilustran con una redundancia insistente el principio del isomorfismo entre el ser humano por un lado y el conjunto y cada una de las partes del universo por otro lado. Se trata de una correspondencia que se extiende de lo estático a lo dinámico, pues en ambos casos se pasa por ciclos, que unas veces se definen siguiendo unos criterios y otras veces siguiendo otros¹⁵⁰⁰, pero todo se subsume en la imagen del Alma Universal como agente que se sirve del mundo del mismo modo que el alma humana del ser humano se sirve de su propio cuerpo¹⁵⁰¹.

Sin embargo no se agota aquí la analogía entre el hombre y el mundo, sino que vamos a ver un caso particular de especial interés para nosotros.

b) *El individuo y la sociedad*

Este caso particular de correspondencia entre el hombre y el mundo es el que considera el mundo constituido por la sociedad humana en paralelo con el hombre individual. No por ser humana la sociedad deja de ser parte del mundo, pero sí nos atrae por su temática más cercana a nuestro foco de interés. Veamos cómo ilustran las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* el paralelismo entre individuo y sociedad.

La composición archimencionada del hombre en cuerpo y alma refleja una dualidad que se corresponde, por ejemplo, con la doble ascendencia, a Adán y Eva, del conjunto de la sociedad; o, también, a la génesis mixta del fenómeno social de la escritura, dado que cada letra se forma a partir de la línea recta o la línea curva (diámetro y perímetro, respectivamente, de la circunferencia)¹⁵⁰².

Sin acudir a dualidades, el camino del alma hacia el mundo material y de retorno desde éste tiene su paralelismo social en la peregrinación a la *Ka'ba*¹⁵⁰³ o, desde otro punto de vista, en la actividad de aquellos alumnos que aprenden hasta quedar preñados de saber, entonces enseñan como antes les enseñaran a ellos y, finalmente, se dirigen a su Señor¹⁵⁰⁴. Camino que, con más detalle, también se compara con el trabajo en una granja, la granja de la vida, en la que se labra mediante la acción, cuyas semillas y plantas son las obras y cuya recolección coincide con la muerte, momento en el cual el grano y la fruta son el Paraíso mientras que la paja y los rastrojos corresponden a la condena al Fuego¹⁵⁰⁵.

Si seguimos en el ámbito del alma, sus cinco potencias sensibles, correspondientes a los cinco sentidos, vienen a equivaler a cinco profetas de Dios, los cuales, aunque transmitan cinco Legislaciones religiosas diferentes, se remiten al mismo Dios dentro de sus diferencias del mismo modo en el que los cinco sentidos se remiten a la misma alma racional, que le da

el mismo nombre a la realidad única de la que los sentidos informan diversamente¹⁵⁰⁶. Otras cinco potencias del alma son comparables con los cortesanos que rodean al rey: mientras las potencias imaginativa, reflexiva y retentiva forman el círculo íntimo del rey, la potencia racional o locuente (*quwwa nâṭīqa*) es su intérprete y chambelán y la potencia fabril (*quwwa ṣinâ'iyya*) es su ministro y brazo ejecutor¹⁵⁰⁷.

Desde otro punto de vista es el cuerpo el comparable con un reino cuyo rey, el intelecto, desde su posición en la parte central del cerebro, es como el soberano en medio de su corte. La lengua es el chambelán, los sentidos internos son el círculo íntimo, los sentidos externos son los soldados y espías, los ojos son los centinelas, los oídos son los transmisores de noticias, las manos son los sirvientes y los dedos son los artesanos¹⁵⁰⁸. O bien el rey es la cabeza y el resto del cuerpo es como los súbditos: si la primera discurre, consulta y ordena, y si el resto obedece, será para el bien de todos¹⁵⁰⁹.

El cuerpo es también comparable con una ciudad¹⁵¹⁰ habitada por el alma¹⁵¹¹, cuyas columnas son los huesos, o las piernas; sus caminos y avenidas son las arterias; sus ríos son las venas; sus depósitos y almacenes son el cerebro, la médula, los pulmones, el corazón, el hígado, el bazo, la vesícula, el estómago, los intestinos, los riñones y las gónadas; sus puertas son los ojos, oídos, narices, las vías de excreción, los pechos, la boca y el ombligo; sus artesanos son las potencias del alma; sus órdenes sociales son las tres almas apetitiva (que se corresponde, por otra parte, con los genios), animal (correspondiente al género humano) y racional o locuente (correspondiente a los ángeles); y su único soberano es el intelecto humano¹⁵¹².

Cuando el cuerpo se compara con una casa habitada por el alma, las piernas son los cimientos, la espalda es la parte posterior, el rostro es la fachada, el cuello es el pórtico, la garganta es el pasillo, el pecho es el patio interior, las cavidades del pecho son las habitaciones y despensas, los pulmones son las habitaciones de verano, el corazón es la habitación de invierno, el estómago es la cocina, el hígado es la sala de los banquetes, los vasos sanguíneos son los pasillos, el bazo es el almacén donde se guardan los muebles, la vesícula es la armería, la cavidad abdominal es el gineceo, los intestinos son el retrete, la vejiga es el urinario, los dos conductos de excreción son los desagües, los huesos son las paredes, los tendones son las vigas y traviesas, la carne es el mortero, las costillas son las columnas, las cavidades óseas son las cajas y cajones, el tuétano es la joyería y las alhajas, el aliento es el humo, la boca es su puerta, con los labios como hojas y los dientes de barandas de apoyo, entre otras comparaciones¹⁵¹³.

Por último, el cuerpo es también como el taller de aquel artesano que es el alma¹⁵¹⁴.

En todos los casos hemos visto que las *Epístolas* dibujan un paralelismo entre diversas dimensiones individuales del ser humano y ciertos aspectos de su vida en sociedad; paralelismos que ilustran la analogía general que establecen entre el hombre y el mundo y que se suman a las mencionadas anteriormente entre el individuo humano y el universo o sus partes, excepción hecha de las que hemos reservado para este apartado que ahora concluye.

c) La sociedad y el mundo

Dado que la sociedad humana, que acabamos de considerar como una parte del mundo, también puede ser objeto de atención como ilustración de lo humano frente al universo, vamos a recoger aquí los principales casos sobre los que hacen hincapié las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* en su exposición de analogías entre el hombre y el mundo.

A cada sociedad humana, con todas sus características distintivas, le corresponde un sonido armónico¹⁵¹⁵. Es decir, existe una correspondencia entre la dimensión social del ser humano y el fenómeno universal de la vibración y el movimiento, que el oído del hombre percibe como sonido. Sociabilidad y consonancia aparecen, pues, como dos manifestaciones

particulares de un mismo principio. Aquí, la suma de los miembros de una sociedad equivale a un estado vibratorio determinado y, en particular, a un sonido.

Por otro lado, y siguiendo con la exposición de ilustraciones, la institución por la cual una sociedad conserva su identidad más allá de la mera continuidad material es la enseñanza. Ésta se basa en la naturalidad con la que los niños imitan a los adultos y aprenden lo que les es útil y provechoso; actividad que resulta paralela a la recepción de los efluvios del Intelecto Agente por parte del Alma Universal, mediante los cuales ésta recibe de aquél sus correspondientes potencias y virtudes¹⁵¹⁶.

Otra analogía entre la sociedad humana y el universo en su conjunto se da entre los peregrinos que circunvalan la *Ka'ba* y los ángeles portadores del Trono de Dios, que son las estrellas fijas en el noveno cielo, en circunvalación permanente¹⁵¹⁷. De hecho, esta analogía es más amplia: la Tierra es la *Ka'ba* circunvalada por las esferas a modo de peregrinos; los rayos de las estrellas fijas son como los peregrinos, los cuales, cuando dejan atrás la Tierra-*Ka'ba*, emprenden el camino de vuelta; y los planetas son como los peregrinos que van y vienen en torno a la *Ka'ba*¹⁵¹⁸.

Si seguimos con nuestras ilustraciones, vemos que la función rectora que en las sociedades humanas corresponde a los gobernantes encuentra su reflejo en el gobierno de las esferas por parte de los astros: “los astros del firmamento son ángeles de Dios y reyes de Sus cielos [...], y son califas de Dios en Sus esferas, del mismo modo en el que los reyes de la Tierra son califas de Dios en Su Tierra.”¹⁵¹⁹ Pero el carácter indefinidamente múltiple de las correspondencias y analogías entre el hombre y el cosmos queda de manifiesto una vez más cuando se traen a colación otras funciones califales, como la del Sol respecto de Dios en cielo y tierra, o la de cada astro respecto del Sol en su propia esfera celeste¹⁵²⁰.

Otra analogía con la función rectora que estamos considerando es la que presenta el gobierno del mundo por parte de Dios, que actúa a través de intermediarios, igual que los gobernantes humanos¹⁵²¹, aunque siempre pueda haber intervenciones directas puntuales, que nunca dejan de ser excepciones¹⁵²². Es decir, al igual que los gobernantes no se ocupan directamente de la ejecución de las acciones que ordenan, así Dios no se ocupa directamente de la ejecución de los movimientos corporales; sin embargo, los actos que se llevan a cabo en el extremo material de la cadena de mando sí son imputables, indirectamente, a la fuente última de la que manan¹⁵²³.

Abundando en la soberanía divina, si Dios es como un rey, los planetas son como sus siervos y la Tierra es como una ciudad sobre la cual ejerce su gobierno¹⁵²⁴. En un sentido parecido, el Sol es como el rey, la Luna es como el visir, Mercurio es como el secretario, Marte es como el comandante del ejército, Júpiter es como el juez, Saturno es como el encargado de los almacenes y depósitos y Venus es como las sirvientas. O, siguiendo con la analogía astral, pero en un sentido diferente, cuando una persona está en su población y entre su gente es como el astro que está en ese momento en su casa¹⁵²⁵.

Por último, quedándonos en el mundo sublunar, vemos el ejemplo del fuego, que desempeña entre las sustancias minerales las funciones y tareas correspondientes al juez en la sociedad humana¹⁵²⁶.

Observamos, pues, que individuo, sociedad y mundo son los focos en los que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* fijan su atención para ilustrar cómo se refleja en el ser humano, tanto en sus dimensiones individuales como sociales, la estructura de todo lo existente. Por eso basta con conocer al hombre para tener un conocimiento suficiente de cualquier realidad del mundo. Principio que no viene demostrado axiomáticamente, sino sólo presentado en algunas de sus manifestaciones a modo de botón de muestra de esas correspondencias y analogías entre el hombre y el mundo. Pues la función de las *Epístolas* no es la de argumentar sus principios, sino la de mostrarlos e ilustrarlos, sin afán de exhaustividad¹⁵²⁷.

4.4.1.2. *La astrología como vía de conocimiento*

Vistas las analogías entre el ser humano y el mundo, nos detenemos ahora en un caso particular que ilustra dicha analogía: la correspondencia que las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* reconocen entre el mundo sublunar y el supralunar, expresada en la forma de leyes astrológicas. La especial atención que recibe la astrología a lo largo de toda la obra justifica que ahora investiguemos su estatuto destacado y su papel dentro de la imagen del hombre que se nos viene conformando.

En este sentido empezaremos por definir su objeto para después pasar a considerar la naturaleza de la relación entre el hombre y los astros, haciendo una cala en la siempre espinosa cuestión del determinismo astrológico, y finalmente acercarnos a los contenidos y a la utilidad del conocimiento proporcionado por la observación astrológica de los cielos.

a) *¿Qué es la astrología?*

Antes de abordar un saber tan desprovisto de legitimidad gnoseológica en la concepción moderna del mundo, conviene explicitar algunas diferencias entre nuestro espacio exterior, más allá de la atmósfera terrestre, y el mundo de las esferas que encontramos en el mundo antiguo, del cual forma parte la cosmología clásica islámica y, por lo tanto, el mundo supralunar del que nos hablan las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

En éstas, entre el mundo de la generación y la corrupción y el mundo de las esferas hay una solución de continuidad ontológica: lo supralunar es sobrenatural y ni siquiera se puede decir que los seres que lo habitan posean cuerpos en el mismo sentido en el que los seres sublunares están compuestos de los cuatro elementos suficientes y necesarios para hablar de lo natural. Todo lo que ocurre en sus alturas es una realidad espiritual, no corporal en su sentido natural, y lo mismo cabe decir de cuanto tenga allí su origen. Y como realidad espiritual lo supralunar se caracteriza, frente a la realidad material del mundo sublunar, por el rasgo distintivo de la motricidad.

El espacio exterior de la mentalidad mecanicista moderna, en cambio, es una mera prolongación indefinida del mismo mundo natural terrestre. Todo lo que ocurre en él y cuanto viene de él responde a las mismas leyes mecánicas que definen la naturaleza de la concepción moderna del mundo.

Estamos, pues, ante dos mundos diferentes por definición, el antiguo y el moderno, que debemos mantener separados, conscientes de que no cabe trasladar sin más ningún juicio que resulte apropiado para uno de ellos hacia el otro sino con el riesgo de caer en el absurdo.

En concreto, recordemos que, si el alma particular es una potencia del Alma Universal, entonces el alma particular es una realidad sobrenatural que determina, con su carácter motor, el cuerpo con toda su inercia. En este contexto la influencia del mundo supralunar en el mundo sublunar no es más que un despliegue espacial de la determinación del cuerpo por el alma aunque pueda cubrirse con la apariencia de una influencia de unos seres particulares sobre otros, cuando lo que hay es una armonía dentro de la multiplicidad indefinida de la existencia universal en virtud de su único origen y fundamento.

Dicho lo cual se entiende que la ciencia mundana de la astrología sea una simple gota del océano de la astrología¹⁵²⁸, es decir, que lo que vulgarmente se entiende por astrología es sólo una pequeña parte de todo lo que abarca la astrología en sí, ya que se trata de una particularización muy concreta del conocimiento más amplio sobre las correspondencias y armonías que se dan en el universo. Conocimiento que le es revelado al hombre desde las mayores alturas del espíritu y recogido en los libros de los sabios, depósitos de la sabiduría¹⁵²⁹.

En las correspondencias astrológicas hay un término sublunar, el conjunto de todos y cada uno de los seres susceptibles de generación y corrupción, los cuales son objeto de la

influencia astral¹⁵³⁰, sea ésta lo que sea, como veremos más adelante, cuando tratemos la naturaleza de estas correspondencias. Y como ejemplos de seres sobre los cuales el hombre suele buscar señales entre los astros recogemos, a modo de muestra: las culturas, los imperios, los gobernantes, los sucesos anuales y diarios, cualquier ser que empieza a existir y las cosas ocultas¹⁵³¹.

Junto a este término sublunar, las correspondencias astrológicas abarcan un término supralunar, representado por los astros, y que propiamente son aquellos ángeles que son las almas de los cuerpos celestes y que rigen por igual a éstos y a las épocas, al cuidado como están del mundo natural de la generación y la corrupción¹⁵³².

En este primer acercamiento a una definición de la astrología tenemos, por lo tanto, un marco de correspondencias armónicas entre un mundo supralunar, sobrenatural, y un mundo sublunar, compuesto y sujeto a la corrupción, donde el primero sirve de espejo en el cual conocer el segundo. Correspondencias que son análogas, si no idénticas, a las relaciones entre cuerpo y alma que se dan en los seres empíricos, con el cuerpo respondiendo al impulso del alma, como el mundo sublunar de la naturaleza responde al mundo supralunar de lo sobrenatural.

b) Naturaleza de la relación astrológica: la cuestión del determinismo

El modo en el que se pueda concebir la relación entre el mundo sublunar y el supralunar queda abierto, en principio, a tres consideraciones posibles:

1) Que no exista tal relación: postura que, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, sólo puede ser sostenida por un ignorante que no haya estudiado la cuestión.

2) Que se dé una armonía y coincidencia pero sin una relación directa entre ambos mundos: quienes así opinan no pueden dejar de afirmar la correspondencia armónica que la experiencia histórica ilustra constantemente, pero se detienen en la apariencia superficial de la cuestión.

3) Que ambos mundos formen una unidad al modo de un solo cuerpo que es recorrido por fuerzas que lo animan: es la visión de quienes profundizan en las ciencias y las aplican al conocimiento de todo el universo¹⁵³³.

Esta última postura, que implica la regencia del mundo supralunar sobre el mundo sublunar, es la que adoptan las *Epístolas* cuando dicen que los estados de los cuerpos naturales están vinculados con los movimientos de los cuerpos celestes¹⁵³⁴, vínculo entendido de forma que los primeros siguen (*tâbi 'a*) a los segundos¹⁵³⁵ y éstos rigen a los primeros, ya que las acciones del mundo sobrenatural aparecen en el mundo de la naturaleza, y éste no tiene acciones que aparezcan en aquél¹⁵³⁶.

Nuestro texto lo dice constantemente: “los astros [...] actúan sutilmente e influyen ocultamente”¹⁵³⁷ en el mundo sublunar, a modo de causas (*'ilal*) de su existencia y de sus estados, mientras que los seres naturales siguen e imitan (*tuhâkî*) esas causas astrales¹⁵³⁸.

Pero erraríamos si creyésemos que lo que se defiende aquí es una simple coacción ejercida por los cuerpos celestes sobre los cuerpos naturales. Lo que hacen los astros es “transmitir Sus decretos [de Dios] a Sus criaturas”¹⁵³⁹, llevando las efusiones y potencias del Alma Universal al mundo sublunar igual que los nervios llevan las potencias del alma animal desde el cerebro a los demás miembros del cuerpo¹⁵⁴⁰.

Porque, en definitiva, y aunque haya una jerarquía ontológica que hace preceder lo incorruptible a lo corruptible, ese abismo es cubierto por la armonía entre ambos, la cual aparece en forma de acciones e influencias del primero sobre el segundo¹⁵⁴¹ haciendo que la dinámica de aquél se manifieste en forma de la actividad de éste¹⁵⁴².

De este modo observamos la insistencia en que la regencia del mundo sublunar por parte de los astros no consiste en la coacción de unos seres por parte de otros sino en una explicitación en el espacio de aquel doble principio (cuerpo y alma) que veíamos en la

constitución de los seres particulares; es decir, un despliegue espacial del doble carácter, activo y receptivo, que las *Epístolas* proyectan en el análisis que hacen del mundo de la existencia empírica, el mundo de la experiencia humana.

Ahora bien, ¿adónde nos lleva en la práctica esa concepción? Se impone intentar discernir hasta qué punto nos encontramos ante una postura que defienda el determinismo o si, por el contrario, queda algún resquicio por el que pueda salvarse el libre arbitrio en nuestra obra.

Por un lado vemos afirmaciones implícitas del carácter determinante de la influencia astral en el mundo sublunar, cuando se asegura que aquélla depende de las circunstancias y estados en los que se encuentren los astros¹⁵⁴³ o cuando se establece que la naturaleza y, por lo tanto, las capacidades de cada criatura dependen igualmente de los astros¹⁵⁴⁴. En el mismo sentido hay que entender que cuando los planetas se ordenan de acuerdo con la mejor proporción, que es la musical, entonces los seres se ordenan del mejor modo; y, al contrario, el desorden entre los planetas conlleva el desorden sublunar¹⁵⁴⁵. Y es que, dicho explícitamente, todo lo que hay en el mundo sublunar, de la generación y la corrupción, está regido por el mundo celeste, según disposición divina¹⁵⁴⁶, donde los astros son intermediarios de la acción indirecta de Dios¹⁵⁴⁷. Los ciclos de los movimientos astrales son voluntad de Dios¹⁵⁴⁸, y ésta se conoce por aquéllos, que el hombre no puede cambiar¹⁵⁴⁹.

Parecería, pues, que el hombre no tendría esperanza de libertad como marioneta del influjo astral. Sin embargo, las mismas *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* arremeten contra esta interpretación férrea de la astrología y contra quienes pretendan que los seres no serían agentes reales de sus acciones, forzados por los astros a actuar de un modo determinado¹⁵⁵⁰. De hecho, los sabios nos ofrecen las artes (*ṣanā'i'*) y las leyes (*nawâmîs*) para que podamos sortear los sucesos anunciados por los astros¹⁵⁵¹. Afirmación que sólo cabe conjugar con las anteriores si recordamos que Dios no es aquí un ser que se opone a cualquier otro ser, sino la realidad última de cada ser. Y, así, la voluntad de Dios no es una decisión tomada por un ser personal autónomo en un momento determinado del pasado, sino aquel transfondo infinito que coincide con el conocimiento divino, como veíamos más arriba, al que el hombre está llamado en la medida en la que descubre en sí mismo ese abismo de voluntad y conocimiento infinitos. En este marco, pues, la voluntad y el decreto de Dios podrán venir anunciados y transmitidos a través de los astros, pero es el alma humana, desde la profundidad de su ser más íntimo, la que ejecuta sus propios actos de acuerdo con la voluntad que la constituye. En la medida en la que el ser humano alcance el fondo de su abismo infinito será consciente de su verdadera voluntad, de la voluntad de Dios, y podrá plasmarla en sus actos mediante aquella efusión de formas en la materia con la que el hombre va participando en la creación del mundo.

En este contexto se entiende con facilidad que la profesión heredada de los padres se ejerza mejor que la aprendida de un extraño¹⁵⁵², que las características de cada alma particular vengan definidas por causas astrológicas, pero también por causas ambientales, mediante la adquisición de costumbres¹⁵⁵³, o que la felicidad y la desgracia que decretan los mismos astros sean diferentes según la clase social o los pueblos que tomemos en consideración¹⁵⁵⁴. No se trata de que haya dos principios activos en lucha: un principio celestial y un principio terrenal. El principio es único y no hay más agente que el Alma. Pero las potencias del Alma, que tienen su origen último en Dios a través del Intelecto, no se limitan, para manifestar sus acciones en los cuerpos, como partes que son del Cuerpo del Mundo, no se limitan, decíamos, a su legítimo camino desde el firmamento hasta el centro de la Tierra y, desde allí, de vuelta al firmamento. Antes bien, como realidad inmaterial que es, y por lo tanto libre de cualquier constricción material, como el tiempo o el espacio, el Alma ejerce su acción en la materia, que está situada en el tiempo y el espacio, pero ese influjo no se ve limitado a una aplicación mecánica de los principios astrológicos. El mecanicismo es ajeno al mundo

antiguo. El ser humano, en la medida en la que profundice en su propia alma, puede encontrar un ámbito infinito que lo libere ya no sólo de la inercia material del cuerpo sino también del dictado de los astros. No es que los astros no informen del destino ni que las potencias del Alma Universal no recorran el espacio. De lo que se trata en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* es de reconocer el carácter activo del alma en cualquier cuerpo que actúe, y sobre todo en el ser humano, punto de inflexión de la acción creadora de Dios y comienzo del retorno que reintegra la creación en su origen.

Para entender esta concepción de la astrología subordinada a una visión del mundo en la que lo natural y lo sobrenatural se complementan sin enfrentarse, siempre habrá que recordar que el mundo de lo sobrenatural, ya sea en su realidad anímica interna o en su despliegue astral externo, se caracteriza por un orden inmutable, mientras que el mundo de los seres naturales sufre cambios consistentes en las acciones de las almas¹⁵⁵⁵. Para quien sólo ve la generación y la corrupción de los seres el mundo es un infierno, pero quien ve la acción del alma en el mundo ya está en el Paraíso¹⁵⁵⁶, contemplando a Dios en Sus acciones y libre del tormento constante de la corrupción indefinidamente repetida. Una vez más, es la Verdad, el conocimiento de la realidad, el que libera al hombre de sus servidumbres. Porque no se trata de que los astros lo fuercen a realizar unos actos u otros doblegando su voluntad, que desaparecería en la práctica, sino de que descubra en sí mismo un principio superior en virtud del cual se vea libre de cualquier esclavitud. Ya que el alma, sujeto soberano de las acciones humanas, no es algo externo o añadido, sino aquello que, dentro de la individualidad, representa lo que ésta tiene de activo, expresado por el cuerpo.

c) *El conocimiento astrológico: contenidos y utilidad*

Con las precisiones, pues, que se han mostrado necesarias para comprender el verdadero alcance de la astrología en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y su valor relativo como ciencia, que hace explícitas las fuerzas que dinamizan la vida humana desde el interior del corazón del hombre desplegándolas en el mundo supralunar, podemos ahora considerar el uso del que es susceptible y la utilidad y el provecho que el ser humano puede sacar de su consulta.

En principio, la consulta de los astros proporciona datos referentes a las distintas circunstancias que pueden afectar a todos los seres que son objeto de generación¹⁵⁵⁷, y entre dichas circunstancias el hombre considera especialmente significativas la felicidad y la desgracia con las que pueda encontrarse en su vida¹⁵⁵⁸. Pero hay que incluir en primer lugar todas las circunstancias materiales del mundo sublunar¹⁵⁵⁹, empezando por la forma que adquiere el ser humano durante los nueve meses de su gestación¹⁵⁶⁰ y siguiendo por las etapas que sigue durante toda su vida¹⁵⁶¹, cuya duración natural también vendrá indicada por factores astrales¹⁵⁶². De hecho, todo lo indican los astros: la aparición y la desaparición de las enfermedades¹⁵⁶³ o, en general, las fases por las que pasan todos los seres de este mundo¹⁵⁶⁴, e incluso el ritmo, rápido o lento, de cuanto ocurre en el mundo¹⁵⁶⁵.

Todo lo indican los astros, salvo lo que el espíritu liberado del hombre sabio alcance directamente. Aunque, si el alma particular es una potencia del Alma Universal, no vemos cómo iban a ser diferentes lo que ésta determinara de forma inmediata en un cuerpo y lo que apareciera desplegado en el firmamento como mapa de las potencias del alma. Porque la configuración del cielo en el momento de la generación de un ser cualquiera ya indica su recorrido y destino hasta el final¹⁵⁶⁶.

Quizá el error consista en considerar el conocimiento astrológico en sí con independencia de su depositario. Un uso adecuado de aquél proporciona la felicidad perfecta¹⁵⁶⁷. Por ejemplo, sirve para reconocer al gobernante legítimo, digno de obediencia y fidelidad¹⁵⁶⁸. O, de un modo más general, sirve para comprender el pasado y el futuro¹⁵⁶⁹. Aunque este conocimiento, en especial el conocimiento del futuro, no es apto para la

mayoría, cuya vida se vería perturbada en caso de tener acceso a él, sino sólo para quien pueda despertar a la Verdad, sin alegrarse ni apenarse al conocer las causas y circunstancias de cada suceso¹⁵⁷⁰.

La astrología es, pues, un mapa desplegado en el cielo del mundo con detalles sobre las potencias del alma y el momento en el que descienden a cada cuerpo particular. Mapa cuyo conocimiento sólo puede perjudicar a quien no esté preparado para acceder a él, es decir, a quien sólo le conceda realidad al dato inmediato de los sentidos olvidando el mundo del alma, el mundo que es fuente de toda actividad y creatividad.

4.4.2. *El hombre en la cadena del ser: el puesto del hombre en el cosmos*

Cuando Max Scheler publica en 1928 *El puesto del hombre en el cosmos* se llega a pensar que esta obra prepara un “giro antropológico” en la filosofía: si Sócrates había hecho descender la filosofía desde el cielo al mundo de los hombres, Scheler habría elevado la antropología al rango de disciplina clave de la filosofía¹⁵⁷¹. El carácter central de esta obra en la antropología filosófica de estos últimos tiempos como referencia necesaria e inevitable nos ha llevado a retomar su título en este apartado para honrar la memoria de quien tanto se esforzó por expresar su concepción de aquello que hace al hombre distinto de los demás seres y del lugar que ocupa el ser humano entre éstos.

Se ha interpretado que, en Scheler, el eje de la antropología es la tensión del dualismo de vida y espíritu, rechazando toda concepción unitaria de la existencia humana por principio¹⁵⁷². Nosotros entendemos que esa dualidad, que en ningún momento es equiparable a la de cuerpo y alma en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, queda reintegrada en la unidad desde el momento en el que la vida, para Scheler, es una de las grandes manifestaciones del espíritu, el cual es el primer fundamento de las cosas¹⁵⁷³. La vida, tal y como la concibe Scheler, se despliega, a partir del impulso, a través de los estadios progresivamente más complejos del instinto, el hábito y la inteligencia¹⁵⁷⁴, mientras que la materia corporal, en las *Epístolas*, es el conjunto de los aspectos inertes y receptivos de un ser particular cualquiera. Por otro lado, el espíritu tal y como lo conoce el hombre, según Scheler, se caracteriza por la voluntad libre, el conocimiento objetivo y el amor personal, ninguno de los cuales estaría presente en el animal¹⁵⁷⁵; todo lo cual coincide sólo parcialmente con el alma en las *Epístolas*, cuyo rasgo principal es su carácter motor, abarcando con ello tanto lo que Scheler llama espíritu como la vida, aunque relativamente desvinculada ésta de su base material, lo cual carecería de sentido en un Scheler que asume la carga del saber científico-positivo moderno¹⁵⁷⁶. Donde, a nuestro parecer, coinciden ambas concepciones del hombre es en la remisión a un principio único de una dualidad que se revela, entonces, relativa, y en colocar al hombre en la cima de los seres particulares, con características sobre las que ejerce su monopolio, aunque se trate, en Scheler y en las *Epístolas*, de rasgos que tienen poco en común, al menos en las formulaciones con las que nos han llegado, necesariamente hijas de sus distintos entornos culturales.

4.4.2.1. *Origen y estructura del mundo*

Para localizar el lugar del hombre en el mundo necesitamos trazar una mínima cartografía de éste y luego insertar un eje de coordenadas que haga posible dicha ubicación.

Leemos que el mundo tiene una causa agente, aunque afirmemos desconocer su identidad¹⁵⁷⁷. Lo único que sabemos es que todos los posibles principios parciales han de remitirse a un único principio último como fundamento de todos ellos¹⁵⁷⁸. Y es que las cosas, a pesar de su origen común, se despliegan diversificándose y oponiéndose¹⁵⁷⁹, proceso que cabe concebir observando cómo se forman los números a partir de la unidad¹⁵⁸⁰.

Esa causa única de la que procede el mundo es una cosa viva, llena de posibilidades y que actúa de un modo sabio¹⁵⁸¹, pero no es uno más de los seres sino que, independiente de

ellos, los acompaña desde su interior sin identificarse con ninguno de ellos. Éstos, a su vez, basan su identidad distintiva en la forma particular que los constituye, de acuerdo con aquella sabiduría con la que llegan a la existencia a partir de aquella causa última, ordenados jerárquicamente por su mayor o menor cercanía a la misma¹⁵⁸². Lo que no tendría sentido sería afirmar la existencia independiente del mundo sin causa alguna: el mundo es un acto de voluntad, pero no una cosa manipulada por otra cosa que sería su causa¹⁵⁸³.

Ontológicamente, lo primero es la presencia del mundo como objeto de esa sabiduría divina, y sólo en un segundo momento se puede considerar la existencia material del mundo como una masa conjunta (*yumla*) ofrecida a la experiencia¹⁵⁸⁴, a la *empeiria*. Este salir de la causa primera, esta emanación (*fayḍ*), empieza por la existencia (*wuḥūd*), a partir de la cual se añade la permanencia (*baqā'*), sigue la receptividad (*tamām*) y, finalmente, la efusividad (*kamāl*)¹⁵⁸⁵. Como veremos en su momento, esa emanación no es un proceso temporal sino lo que nosotros no podemos concebir, con nuestra mentalidad moderna que les niega la existencia real a los universales, de otro modo que como precedencia lógica: el primer predicado de un ente ha de ser la existencia, y sin ella no tiene sentido hablar de su permanencia más allá de una presencia efímera y volátil¹⁵⁸⁶; y antes de poder manifestar sus virtudes y ejercer sus potencias en un nivel inferior de existencia ha de poder recibirlas de un nivel superior. Aunque ya nos detendremos en un inventario general de los seres del mundo, vemos ahora que lo dicho se aplica al armazón más sutil del universo, donde el Intelecto, el Alma y la Materia Prima son sustancias espirituales dotadas de permanencia, pero en las que la receptividad y la efusividad son sucesivamente más débiles, con manifestaciones caracterizadas por un grado progresivamente mayor de inercia y menor de motricidad conforme descendemos por esa escala de los seres universales¹⁵⁸⁷.

Dios, es decir, esa causa única que hace que el mundo se decante por la existencia en vez de la inexistencia, se desborda de forma sabia y continua, y Su efluvio más inmediato es el Intelecto Agente (*al-'aql al-fa' 'âl*), definido como sustancia simple espiritual, una luz pura que abarca todas las formas y potencias¹⁵⁸⁸. De éste procede un segundo efluvio, el Intelecto Paciente (*al-'aql al-munfa'il*), que se identifica con el Alma Universal (*al-nafs al-kulliyya*), igualmente una sustancia simple espiritual, en este caso receptiva a las formas y potencias del Intelecto Agente¹⁵⁸⁹. La Materia Prima (*al-hayûlâ al-ûlâ*) es el efluvio que procede del Alma y también se define como sustancia simple espiritual, la cual recibe las formas y potencias del Alma a través de un despliegue temporal¹⁵⁹⁰. Cuando se recibe la forma tridimensional y el despliegue espacial estamos ante la Materia Segunda (*al-hayûlâ al-thâniya*), el cuerpo, del cual no emana ninguna sustancia más, como polo opuesto de la Unidad Original de la que procede y con la que contrasta en grado sumo¹⁵⁹¹.

La primera forma que el Alma plasma en el cuerpo es la que mejor refleja su efusividad, la forma esférica, dotada también del mejor de los movimientos, el circular, constituyendo un solo mundo, el cual está ordenado en once esferas, unas sucesivamente dentro de otras, de una sutilidad, luminosidad y espiritualidad decrecientes conforme nos alejamos de la esfera más externa hacia el centro de la Tierra¹⁵⁹².

Este mundo en el que veremos cómo ubican al hombre las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* es, en su creación, un acto de sabiduría de Aquél¹⁵⁹³ en el que acción y conocimiento se identifican. Una sabiduría que se manifiesta en la plasmación de las distintas formas en la materia¹⁵⁹⁴. Ese acto de creación se produce fuera del tiempo y del espacio, no en el sentido de que el mundo sea eterno sino que tiempo y espacio son creados por Dios¹⁵⁹⁵ desde fuera de las determinaciones espaciales y temporales y, por lo tanto, no ocurren en un lugar ni en un momento, que sólo existen dentro de la creación¹⁵⁹⁶.

Dios hace existir el espacio y el tiempo, pero también la materia, el movimiento, los instrumentos y los accidentes¹⁵⁹⁷; en fin, todo. Un todo en el que cabe distinguir los seres espirituales, que cobran existencia al margen del tiempo, el lugar y la materia, y que son el

Intelecto, el Alma, la Materia Prima y las formas abstractas (*muÿarrada*), frente a los seres naturales, que adquieren su existencia gradualmente, con el paso del tiempo¹⁵⁹⁸.

La emanación, mediante la cual se produce la creación, no se interrumpe ni se agota, es eterna desde el momento en el que es ajena a cualquier consideración temporal¹⁵⁹⁹; y el mundo, en el sentido de lo que es instaurado y llevado a la existencia sin proceder de una base que sea transformada por composición, existe mientras se produzca la emanación¹⁶⁰⁰ y se destruye en la medida en la que el Creador alcanza definitivamente el fin que pretende al crearlo¹⁶⁰¹, a saber, conocerlo, es decir, plasmar las distintas formas en la materia. Esa destrucción del mundo es su puesta en valor, su reintegración en el mundo espiritual permanente del que es vehículo y expresión¹⁶⁰².

Pero el mundo no se identifica con el Infinito; sólo diría eso quien tenga algún defecto en su intelecto o quien esté hablando de lo que no entiende o de lo que no tiene fuerzas para entender¹⁶⁰³. La realidad es que el mundo está contenido en algo que lo sobrepasa, que está por encima de su inconstancia, y que es Dios¹⁶⁰⁴. Inconstancia que nos viene ilustrada de la forma más inmediata por la materia¹⁶⁰⁵.

Y aunque todo esto pueda entenderse simplemente como una afirmación de la profundidad hipostática de todo lo existente, que siempre y en todo lugar hace referencia y es manifestación de grados de universalidad que llegan hasta el fundamento último de su existencia, dada su coexistencia con todos los demás seres, sin embargo a la gente común (*'amma*) sólo le convienen respuestas simples a las preguntas relacionadas con la creación: el mundo ha sido creado porque es una cosa sabia y buena, y Dios, como sabio y bueno que es, tiene que hacer lo propio; esa creación sucede en un momento determinado porque Dios sabía cuándo lo haría, y hacerlo en otro momento sería una contradicción para Su conocimiento; y la creación se produce en la forma actual que vemos, y eso porque esta forma es la mejor, si no en sus detalles, al menos sí en su conjunto¹⁶⁰⁶.

No es que haya una doble verdad, una vulgar y otra elitista. A lo que parecen apuntar las *Epístolas* es a que las mismas formulaciones sean susceptibles de más de una lectura: una vulgar, antropomórfica y limitada a los condicionamientos del conocimiento empírico, y una elitista, con niveles crecientes de abstracción y de consideración de aspectos cada vez más incondicionados de la existencia.

Por último, para completar la visión que se nos ofrece de la estructura del mundo, hemos de decir que, sobre la cuestión de la eternidad del mundo, parecen sostener una postura ambigua, negándose a colocar el inicio del tiempo en ningún sistema absoluto de referencias. También niegan la independencia ontológica de cada nivel de análisis de la existencia por separado, y en especial de los inferiores respecto de los superiores. Los seres existen dentro de un haz de relaciones mutuas, tanto verticales, entre distintos niveles hipostáticos, como horizontales, entre los seres de cada nivel, lo que en el caso de los seres particulares incluye distribuirse parcelas de un espacio y un tiempo que sólo existe para ellos, aunque tengan su fundamento en realidades más universales. Lo que parece importar, en definitiva, es el reconocimiento de la relación jerárquica entre niveles de análisis comprendidos como hipóstasis donde los niveles de mayor universalidad tengan una precedencia ontológica, y no sólo lógica, como podría conceder la mente moderna, sobre los de mayor particularidad.

4.4.2.2. *Los seres que pueblan el mundo*

En el marco del mundo que nos queda dibujado, y constituyendo ese mundo, hay un número indefinido de seres que se distinguen por la distancia que los separa de su común origen divino. Así, los seres particulares más cercanos a Dios reciben el nombre de ángeles, y los más lejanos son la personificación de la rebeldía, ya se llamen diablos, genios o personas, concretada en el rechazo y el desprecio a la obra divina¹⁶⁰⁷. Ya hemos visto, al menos de

forma esquemática, los niveles descendentes que van desde el Creador, pasando sucesivamente por el Intelecto Agente, el Alma del Mundo y la Materia Prima, hasta el alma particular humana¹⁶⁰⁸. Este esquema se ve ampliado a veces y encontramos que, por debajo de Dios, que es sólo Uno, cualquiera de los niveles de existencia es un ámbito plural: el Intelecto puede ocultarse o manifestarse; el Alma puede actuar de forma vegetativa, animal o racional; la Materia puede quedarse en su potencialidad primigenia, o aparecer como constitutiva de cada cosa del universo, o como substrato de la diversificación de la Naturaleza; ésta misma se puede desplegar en los cuatro elementos conocidos o se puede quedar en su arquetipo etérico del mundo de las esferas; los propios cuerpos, con su limitación espacial constitutiva, son la imagen misma de la multiplicidad; en las esferas, los siete astros regentes marcan un ámbito entre la inmutabilidad de las estrellas fijas y el mundo de la generación y la corrupción, que se encuentra bajo la esfera de la Luna; los seres compuestos que aquí habitan son minerales, vegetales o animales, y entre todos éstos, a su vez, podemos distinguir tipos más específicos¹⁶⁰⁹. La multiplicidad y la jerarquía, por lo tanto, son las notas más destacadas del mundo desde el punto de vista de los seres.

Otros enfoques de la multiplicidad de los seres diferencian entre ellos según sean inteligibles o sensibles; sustancias, accidentes o suma de ambos; materiales, formales o compuestos de materia y forma; y corporales, espirituales o resultado de la unión de cuerpo y alma¹⁶¹⁰. De todas estas clasificaciones, sobre las cuales se podría proyectar la distinción jerárquica basada en la distancia hipostática entre Dios y los seres, ya sean particulares o universales, la más explotada por las *Epístolas* es la que distingue entre cuerpo y alma, aunque no se dejan de establecer correspondencias con otras clasificaciones.

Por un lado, los cuerpos son seres sensibles y están caracterizados por la receptividad (*infi'ál*), mientras que las almas son seres inteligibles y están caracterizadas por la actividad (*fi'l*)¹⁶¹¹. Los cuerpos se diferencian entre sí por las formas que adoptan y las almas por las acciones que realizan, manifestándose éstas a través de los cuerpos¹⁶¹². Todos estos seres se mueven en sus respectivos mundos: el mundo corporal, constituido por todo lo contenido en el interior de las esferas, hasta el centro de la Tierra, y el mundo espiritual, constituido por el Intelecto y todo lo que contiene¹⁶¹³, aunque habrá que tener en cuenta que el mundo espiritual rodea y abarca el mundo de las esferas como éste rodea y abarca el mundo sublunar de los cuatro elementos¹⁶¹⁴. Todo esto en consonancia con la idea de que entre ambos mundos no hay oposición, ya que en realidad el mundo corporal es parte (sólida, si se quiere, pero parte) del mundo espiritual.

El mundo corporal es lo que se llama esta vida (*dunyâ*) y el mundo espiritual es lo que se llama la otra vida (*âjira*), pero ambos son moradas de Dios, la primera de las cuales (el mundo corporal) está dividida en un ámbito superior (de las esferas) y en un ámbito inferior (de los cuatro elementos) como reflejo de la división de la totalidad de la creación en los dos mundos que hemos visto¹⁶¹⁵. Hasta tal punto el mundo corporal de las esferas es un reflejo directo del mundo espiritual, y como un despliegue suyo en el espacio y el tiempo, que el mundo espiritual también se organiza en esferas que se abarcan sucesivamente, desde el Intelecto, con sus seres inteligibles, en el mayor grado de comprensión por debajo de Dios, pasando por el Alma, con sus potencias, y por la Naturaleza, con sus elementos, hasta llegar a la Materia, con sus seres compuestos¹⁶¹⁶.

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* no están estableciendo un sistema del mundo sino que toman los elementos comúnmente aceptados en su época y entorno y, sin un excesivo rigor terminológico ni conceptual, los utilizan para ilustrar unas pocas ideas esenciales: todos los seres forman un sistema único, con elementos o aspectos jerarquizados, donde lo sensible y lo inteligible son solidarios entre sí. Esto último no quita para que existan seres exclusivamente materiales, en el sentido de que carecen de aspectos cognitivos, junto a seres exclusivamente espirituales, definidos precisamente por la luz del conocimiento que los

constituye, y junto a seres compuestos de cuerpo y alma, con grados diversos de participación en la luz del conocimiento y en las tinieblas de la ignorancia¹⁶¹⁷.

El esquema básico que vemos, pues, empleado para localizar los seres en el cosmos de las *Epístolas* consta de un mundo de espiritualidad decreciente: Dios, Intellecto, Alma y Materia; y de un mundo material de espiritualidad creciente: minerales, vegetales, animales y seres humanos. Al margen de los incrementos que puede sufrir ocasionalmente este esquema básico nos encontramos con un cosmos escalonado en descenso y en ascenso, en el cual el hombre aparece como último peldaño en el retorno y la reintegración del mundo material en el espiritual. Sin anticipar lo que tengamos que decir sobre el lugar del ser humano en el cosmos de las *Epístolas*, lo importante en este lugar es dejar establecido el inventario tipológico de los seres del mundo y el lugar jerárquico que ocupan entre sí, al menos a grandes rasgos, que son los únicos que se mantienen constantes en la obra que estamos estudiando.

Dentro de ese marco “Dios le ha dispuesto a cada uno de los seres un lugar que es propio de cada uno de ellos o un rango determinado que es el más adecuado para cada cual.”¹⁶¹⁸ Esa conveniencia se extiende incluso a la constitución interna de cada ser¹⁶¹⁹ y se manifiesta en primer lugar en la forma esférica del mundo, que es la de mayor perfección¹⁶²⁰. Esta armonía entre la constitución de cada ser y el lugar que ocupa entre el conjunto de los seres no es óbice para que todos ellos presenten imperfecciones, que las *Epístolas* interpretan como señales de su subordinación ante Dios¹⁶²¹, único detentador absoluto de la perfección propia de la soberanía. De hecho, la marca universal de esa servidumbre es alcanzar la existencia mediante la acumulación y el crecimiento y abandonarla a través de la corrupción y la disminución hasta la nada¹⁶²². Entendemos que en el caso de los seres no sometidos a la generación y la corrupción las características señaladas se refieren a una acumulación y disminución de rasgos múltiples que definen a cada uno de ellos y no necesariamente a un proceso temporal, inaplicable concretamente a los seres universales.

Todos los seres son agrupados por Dios de un modo numérico de acuerdo con distintas cantidades, y los primeros de ellos, todavía en el campo de las unidades sin llegar a las decenas, son los universales, en orden creciente de universalidad: los seres generados, los elementos, el firmamento, el cuerpo del mundo, la Naturaleza, la Materia Prima, el Alma, el Intellecto y, como primero de ellos pero sin participar de su carácter creado, Dios¹⁶²³. Aunque esta clasificación y ordenación de los seres se repite alguna vez¹⁶²⁴, lo habitual es que la nómina de los seres universales se reduzca, después de Dios, al Intellecto, el Alma, la Materia Prima y la Materia Segunda, empírica¹⁶²⁵, recibiendo en ese caso atención aparte, en orden descendente, el firmamento, la esfera de las estrellas fijas, la esfera de Saturno, la de Júpiter, la de Marte, la del Sol, la de Venus, la de Mercurio y la de la Luna, para terminar, en lo más bajo de todo, con los cuatro elementos y la Tierra en el centro¹⁶²⁶.

Pero, sea cual sea la lista de unos seres u otros, son universales aquéllos que son eternos y perfectos (naturalmente, en un sentido relativo), mientras que son particulares los que se ven sujetos a la generación y la corrupción y son susceptibles de alcanzar diversos grados de perfección¹⁶²⁷, teniendo en cuenta, no obstante, que no se trata de una oposición, ya que “los seres particulares están comprendidos en los universales.”¹⁶²⁸ Así se explica que los seres particulares sean versiones de los universales con distintos grados de fidelidad y, por lo tanto, de perfección¹⁶²⁹. Hay, sin embargo, una analogía que es inversa: mientras, entre los seres universales, el menos perfecto procede del más perfecto, entre los seres particulares el más perfecto procede del menos perfecto¹⁶³⁰, y así se ordenan unos y otros¹⁶³¹. Toma cuerpo, de este modo, la imagen de una doble cadena de seres, universales unos y particulares los otros, que se ordenan de acuerdo con unos escalafones que, en el primer caso, desciende desde el Principio Único hasta los seres particulares, y que, en el caso de éstos, asciende escalonadamente desde el mineral hasta el ser humano, a partir del cual se hace posible la

reintegración de ese mundo de seres particulares en el origen común de ambos mundos.

Hemos dicho que los seres particulares se diferencian por la forma que adopta su materia, pero la maleabilidad que está en la base de la diversidad formal es también el fundamento que los vincula entre sí formando un solo mundo ordenado¹⁶³², en el cual los seres superiores e inferiores, situados en círculos, o niveles, concéntricos de la existencia, se engarzan los unos con los otros¹⁶³³ en virtud de unas correspondencias mutuas, que pueden ser cualitativas o cuantitativas¹⁶³⁴. La idea insistente, en cualquier caso, y de la cual se expresan constantemente matices, es que todos los seres forman parte de una jerarquía, en la cual el hombre tienen un rango superior al de los animales e inferior al de los ángeles¹⁶³⁵, dentro del escalafón que asciende desde los minerales, pasa por las plantas, los animales y el hombre, y culmina en los ángeles, igual que, entre los elementos, la sutilidad es creciente en la serie ascendente tierra, agua, aire, fuego y luz¹⁶³⁶. Todo ello sin olvidar la dependencia material entre unos y otros expresada con aquella sentencia que dicta que “la generación de cada ser es [inseparable de] la corrupción de otro ser”¹⁶³⁷, como vemos ilustrado en el hecho, por ejemplo, de que el ser humano se alimenta de otros animales para mantenerse vivo, como hay animales que lo devoran cuando él, a su vez, fallece¹⁶³⁸.

Otras veces leemos que los vínculos que unen a los seres son las relaciones de causa y efecto¹⁶³⁹, donde los seres causantes tienden a entregarse y darse a sus causados y éstos son llamados por la necesidad que tienen de aquéllos para existir¹⁶⁴⁰, aunque aún otras veces se afirma que la necesidad es mutua, e incluso universal¹⁶⁴¹. Ésa es la base del anhelo que todo ser inferior alberga de parecerse a su superior: los hijos a sus padres, los alumnos a sus maestros, los gobernados a sus gobernantes, los siervos a sus señores, los sabios virtuosos a los ángeles...¹⁶⁴²

Junto al vínculo formal, propio de la materia, y al causal necesario existe un vínculo temporal: unos seres naturales preceden a otros en el tiempo, el mundo espiritual precede al natural de un modo inconmensurable con el tiempo, y Dios precede a todo como la unidad precede a todos los números¹⁶⁴³. Vemos, pues, que ese vínculo temporal es un aspecto de la relación numérica que une a todos los seres jerárquicamente, la cual es fundamento también de aquel otro vínculo causal del que hemos hablado¹⁶⁴⁴. Todos los números presentan una correspondencia con algún tipo de seres¹⁶⁴⁵, y los primeros después del Creador, que es como la unidad, son el Intelecto, como el dos; el Alma, como el tres; la Materia Prima, como el cuatro; la Naturaleza, como el cinco; el cuerpo del mundo, como el seis; las esferas, como el siete; los elementos, como el ocho; y el nivel de los seres engendrados, como el nueve¹⁶⁴⁶. Más allá de este último nivel de los seres universales los minerales se corresponden con las decenas, las plantas con las centenas y los animales con los millares; o, desde otro punto de vista, el mundo espiritual con los impares, el mundo corporal con los pares, el mundo de las esferas con los números enteros y el mundo de la generación y la corrupción con los números fraccionarios¹⁶⁴⁷.

No se nos dice más sobre la caracterización numérica de los seres. En lo que sí insisten las *Epístolas* es en la idea de la jerarquía, que tan pronto es hipostática¹⁶⁴⁸ como se acude a la metáfora de la obediencia¹⁶⁴⁹ o a la del reflejo en cada ámbito de la existencia de lo que hay en el ámbito superior¹⁶⁵⁰. La Naturaleza, por ejemplo, manifiesta en cada momento y movimiento lo que le viene de los ámbitos superiores¹⁶⁵¹. O, por poner otro ejemplo, las potencias del Alma Universal llegan a los cuerpos particulares por medio, primero, de las estrellas fijas y, después, de los astros errantes¹⁶⁵² para actuar en minerales, plantas y animales por igual¹⁶⁵³.

Se exprese como se exprese, lo que parece haber es una referencia de cada orden de la existencia a los órdenes superiores, según la cual la Naturaleza se remite al Alma, ésta al Intelecto y éste a su Principio, igual que las almas vegetativas sirven y aspiran a seguir a las almas animales, éstas a las racionales y, dentro de éstas, diversas categorías se jerarquizan

según el grado de pureza correspondiente a su desvinculación respecto de la materia¹⁶⁵⁴. Sin embargo, respecto de Dios, todos los seres aparecen como necesitados a pesar del distinto grado de precariedad y de dependencia mutua entre unos y otros¹⁶⁵⁵, con una precedencia de los más perfectos sobre los más imperfectos¹⁶⁵⁶.

No cabe resumir en una imagen simple la diversidad de rasgos que caracterizan a los distintos seres en las *Epístolas*. Lo que sí podemos es destacar su enfoque más frecuente de los tipos de seres, que distingue entre seres universales y particulares, haciendo que éstos aparezcan subsumidos en aquéllos. La nómina de los seres, sin embargo, recibe formulaciones que parecen contradictorias en el detalle; contradicción que puede despejarse si recordamos cómo una misma realidad era concebida ora como facultad y potencia, ora como ser particular definido, en el caso de las almas particulares. Del mismo modo, y extendiendo la dualidad “ser particular - característica de otro ser” desde el alma particular a la totalidad de los seres, desembocamos en un relativismo ontológico que descubre en cada ser una doble cara: una que mira hacia lo particular y otra hacia lo universal. Es decir, cada ser es único y se diferencia de los demás y, a la vez, es la manifestación de un aspecto de una realidad de rango más universal junto a otros aspectos de esa misma realidad. Y la única jerarquía que, en ese marco, cabe reconocer entre los seres es el grado de universalidad o particularidad que los configura, con lo universal precediendo ontológicamente a lo particular.

4.4.2.3. *Dios, Intelecto y Alma*

Seguimos trazando el mundo en el que encuentra su lugar el ser humano prestándole atención al mundo espiritual en sí, sin considerar su despliegue espacial y temporal en el mundo de las esferas, sino en aquellos focos que presentan mayor constancia en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*: Dios, Intelecto y Alma.

Lo que tiene que quedar claro en relación con Dios es que todos los seres, en toda su diversidad, Le están subordinados¹⁶⁵⁷: cada uno de los seres es una manifestación particular de algo cuyo máximo grado de universalidad está en Dios. Además del mayor grado de universalidad, Dios es también aquello que hace que cada ser se decante por la existencia en lugar de la inexistencia, lo que lo impulsa a existir, pero es también su base misma desde cualquier perspectiva; a Él se debe toda su constitución, su capacidad de reflejar realidades más universales y la de derramarse en realidades más particulares, haciendo que cada ser manifieste el aspecto del ser que le es peculiar¹⁶⁵⁸. Dios es, por lo tanto, el fundamento último de cada ser: el fundamento de su posibilidad y la fuerza que lo empuja a la existencia y a manifestar en acto toda su potencialidad.

Y lo primero que proyecta Dios en la existencia es el Intelecto, en el cual están inmersas las formas de todos los seres¹⁶⁵⁹. Si Dios es el fundamento absoluto de todo, en esta Su primera “exteriorización” ya tenemos el arquetipo de cada ser que pueda llegar a existir. Es decir, todo ser, ya sea particular o universal, se remite en último término no sólo a su carácter de ser posible a partir del Origen Único Infinito, sino también a la forma ideal de su constitución dentro del mayor nivel de universalidad por debajo de Aquél: a su arquetipo en el Intelecto Universal.

Por debajo del Intelecto está el Alma, con su doble actividad de proyección de formas en la materia y de adquisición de las mismas¹⁶⁶⁰, siendo de por sí, en realidad, una de esas formas que alberga el Intelecto¹⁶⁶¹. No es, por lo tanto, un ente autónomo, sino una proyección de aquella primera proyección que realiza desde sí el Principio Creador. Por otro lado, “el mundo de las almas preexiste al mundo de los cuerpos,”¹⁶⁶² es decir, la existencia del alma es una condición ontológica de la existencia del cuerpo. Con lo cual se nos conforma el Alma como puente necesario para la plasmación de las formas inteligibles en los cuerpos sensibles. Sin embargo, el Alma tiene la razón suficiente de su existencia en su

fundamento inteligible con independencia de la existencia empírica de los cuerpos particulares¹⁶⁶³, a los que sólo necesita para representar en acto sensible las formas inteligibles que tiene en potencia¹⁶⁶⁴. O, expresado en otros términos, para hacerlos girar y cambiar de estados junto con todo lo comprendido por el firmamento¹⁶⁶⁵.

A caballo entre la Naturaleza y el Intelecto, el Alma tiene potencias cercanas a la una y al otro de acuerdo con su propia multiplicidad interna¹⁶⁶⁶: se acerca a los cuerpos materiales por cuanto plasma en ellos sus formas, y se acerca al Intelecto al plasmar en sí misma las formas que extrae de la materia¹⁶⁶⁷.

En el mundo de las esferas tenemos una especie de despliegue del Alma en el espacio y el tiempo, y por eso se dice que es modelo y señor del mundo sublunar¹⁶⁶⁸, incluso en el cual encuentran sus correspondencias las almas particulares cuando algún ser refleja alguna perfección¹⁶⁶⁹. Aunque estas almas particulares existen en una multitud indefinida, pero ordenada al modo de los números, pueden someterse a una clasificación que distingue entre almas humanas, infrahumanas y sobrehumanas¹⁶⁷⁰. Dentro de estas clases hay tipos y subtipos de manera indefinida, pero todos ellos jerarquizados de modo que el grado más elevado de cada especie de alma está en contacto directo con el grado más humilde de la especie superior, y encontramos a menudo el ejemplo de la escalera cuyos peldaños ascendentes son las almas vegetativas, animales, humanas y angélicas¹⁶⁷¹. Hasta tal punto este contacto directo traba las almas entre sí y le da cuerpo a su mundo que llega a decirse que el paraíso del alma vegetativa es la forma del alma animal, el paraíso de ésta es la forma del alma humana, y el paraíso de ésta es la forma del alma angélica¹⁶⁷².

Pero recordemos siempre que las almas no son entidades en el mismo sentido en el que lo son los cuerpos sensibles, con los que no hay una correspondencia de uno a uno; con lo que podría haber ese tipo de correspondencia, en todo caso, es con las acciones, todas las cuales son, en realidad, de las almas. Así, por ejemplo, el pecho humano está habitado por almas, seres espirituales que no son objeto de la sensibilidad, y que en el caso de los hipócritas se llaman genios y diablos, y en el caso de quienes son sensibles al espíritu se llaman ángeles¹⁶⁷³. Y es que el mundo entero está habitado por esos seres espirituales¹⁶⁷⁴, de los que sólo aparecen las acciones¹⁶⁷⁵ igual que actúan en el cuerpo las potencias del alma en la medida del vínculo que los une¹⁶⁷⁶.

Resumiendo, tenemos que Alma, Intelecto y Dios son realidades sucesivamente más universales, donde el Alma es el principio activo de la realidad sensible, el Intelecto es el arquetipo al que hace referencia ese principio activo, y Dios es el fundamento que posibilita la existencia misma del Intelecto. Estos seres universales, y en general todas sus particularizaciones, que siguen siendo inteligibles, sin llegar a invadir nunca el ámbito de la sensibilidad, aparecen en nuestra lista de seres y, por lo tanto, ocupando los eslabones superiores de la cadena del ser. Pero esta metáfora catenaria es susceptible de una multiplicación indefinida porque estos seres inteligibles poseen un estatuto ontológico ambiguo según el cual tan pronto pueden ser considerados como seres definidos y caracterizados por contraste con otros seres, como pueden ser observados desde la perspectiva de que representan un aspecto particular de un ser de rango más universal. Esta dualidad de entidad y aspectualidad de los seres es conforme con las afirmaciones ambiguas e incluso contradictorias que nos ofrecen las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Dualidad que es necesario señalar en todo caso para comprender cuanto estamos recogiendo sobre el hombre entre los demás seres y en el mundo.

4.4.2.4. *El mundo sublunar*

El mundo sublunar es el mundo de nuestra experiencia sensible en la medida en la que podemos interactuar con él, descartando por lo tanto el mundo inteligible y su despliegue en el inalcanzable mundo de las esferas. Pero incluso en el mundo sublunar los seres están

ordenados jerárquicamente¹⁶⁷⁷, empezando por la propia ordenación del espacio en una esfera superior, que es la esfera del fuego y del aire, y una esfera inferior, la esfera del agua y la tierra¹⁶⁷⁸. Nada en el universo se libra de estar a una distancia determinada de su Origen, mayor o menor que la de otros seres.

Todo este mundo que conocemos por los sentidos es el Infierno del mundo inteligible¹⁶⁷⁹ y tiene siete niveles: los cuatro elementos, los minerales, las plantas y los animales¹⁶⁸⁰; aunque, en otras ocasiones, se habla de cuatro tipos de seres sublunares: minerales, plantas, animales y humanos¹⁶⁸¹. Normalmente los cuatro elementos, con sus cuatro naturalezas (calor, frío, humedad y sequedad)¹⁶⁸², aparecen subsumidos en los minerales, caracterizados como cuerpos compuestos por dichos elementos sin más¹⁶⁸³. Y, por otro lado, lo más frecuente es que se distinga entre el hombre y los demás animales¹⁶⁸⁴.

Las plantas se distinguen de los minerales por el hecho de alimentarse de ellos y crecer a partir de ahí; los animales, además de alimentarse y crecer, también se mueven y sienten; mientras que los hombres añaden a esto el discernimiento y el habla; quedando fuera del alcance de todos estos seres materiales la inmortalidad propia de los ángeles¹⁶⁸⁵.

Esta jerarquía se complementa con otras consideraciones. Por ejemplo, las criaturas marinas preceden en el tiempo a las terrestres del mismo modo que el agua, más sutil, precede a la tierra, más densa; o los seres menos perfectos preceden temporalmente a los más perfectos porque necesitan menos tiempo para plasmarse¹⁶⁸⁶. De lo cual habría que entender que la flecha del tiempo apunta hacia grados crecientes de perfección en el mundo, cosa que sólo es cierta en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* en el sentido de que las formas necesitan del tiempo para terminar plasmándose en la materia, pero no necesariamente en el sentido de que vayan a permanecer en la materia las formas que, por su complejidad, hayan necesitado de un período de tiempo más largo para plasmarse.

Los minerales, que son el sentido inmediato de la existencia de los cuatro elementos, encuentran el suyo en las plantas, y éstas en los animales¹⁶⁸⁷; con lo cual, al transformarse los minerales en cuerpos vegetales, y éstos en cuerpos animales¹⁶⁸⁸, se están poniendo al servicio del hombre y los animales¹⁶⁸⁹ de una manera análoga a como el alma vegetativa está al servicio del alma animal¹⁶⁹⁰ en correspondencia con la precedencia temporal de las plantas respecto de los animales para poder servirles de alimento¹⁶⁹¹. Otra forma de expresar la jerarquía de plantas, animales y hombres, dejando ya atrás la consideración de los minerales, es la siguiente: la forma vegetal es un camino descendente del que se ha librado el alma animal; la forma animal es un camino horizontal del que se ha librado el alma humana; y la forma humana es un camino ascendente tendido entre el Fuego, que es el mundo de la generación y la corrupción, y el Paraíso, que es la forma de los ángeles¹⁶⁹². Siempre tenemos, pues, una gradación que asciende hasta el hombre, como se refleja también al considerar dónde está la perfección de los seres sublunares: de los minerales, en aceptar las formas; de las plantas, en ofrecer sus flores y colores y en servir de alimento a los animales; de los animales, en servir al hombre; y en los hombres, en seguir las normas reveladas¹⁶⁹³.

Por limitarnos a los animales, debido a su mayor cercanía al hombre, su perfección puede cifrarse en el modo en el que llegan a la existencia: directamente de la materia en descomposición, a partir de un huevo, o a través del desarrollo en el interior de una matriz, según una escala creciente de perfección¹⁶⁹⁴; siguiendo la cual una mayor perfección exige una estancia más prolongada en la matriz para extraer toda la materia necesaria de la Naturaleza y para recibir todas las potencias anímico-astroales que corresponden a ese grado determinado de perfección¹⁶⁹⁵. Los grados superiores se caracterizan por miembros más abundantes y diversos para mantenerse vivos y perpetuarse¹⁶⁹⁶, hasta acercarse al rango humano, sobre todo entre los animales sometidos al hombre, en esto análogos a los hombres superiores, sometidos a los mensajes angélicos¹⁶⁹⁷.

El mundo sublunar nos queda entonces dibujado como una red de seres de perfección

y complejidad crecientes, cuyos principales hitos son los minerales, las plantas, los animales y el ser humano, dentro de una gradación indefinida que va desde los estados de mayor inercia hasta los de mayor receptividad a las potencias del alma. Cada uno de esos grados se sirve de los grados que le son inferiores y encuentra su sentido en el servicio a los que le son superiores, hasta llegar al hombre, límite superior del mundo sublunar, que encuentra su sentido más allá de éste.

4.4.2.5. *El hombre en el mundo*

Según hemos visto, todos los seres forman parte de una jerarquía, dentro de la cual el ser humano se encuentra por encima de los animales y por debajo de los ángeles¹⁶⁹⁸, con la precisión de que el hombre es, en realidad, la cima del mundo animal¹⁶⁹⁹. Y no sólo de éste, sino del mundo sublunar en su totalidad, como puerta que comunica el Infierno que es el mundo de la generación y la corrupción con el mundo superior¹⁷⁰⁰.

Esa localización de lo humano entre el animal y el ángel se repite constantemente¹⁷⁰¹. Con mayor precisión hay que decir que cada uno de estos tipos de seres tiene un número indefinido de rangos, y el rango más elevado de los animales está superado inmediatamente por el rango más bajo de los hombres, así como el rango más elevado de los hombres está superado inmediatamente por el rango más bajo de los ángeles¹⁷⁰². El rango humano inferior es el de quien sólo conoce lo sensible y, por lo tanto, sus aspiraciones se limitan al mundo sensible, actuando al respecto del mismo modo que plantas y animales¹⁷⁰³. El rango humano superior es el de quien tiene un conocimiento verdadero y, por lo tanto, aspira al mundo inteligible, con lo que su conducta es virtuosa y moral; ángel en potencia, lo es en acto cuando se considera libre de sus aspectos materiales¹⁷⁰⁴.

Este hombre comparte con las plantas el crecimiento y con los animales la movilidad y la sensibilidad, pero se distingue de éstos por el habla y el discernimiento¹⁷⁰⁵.

Tenemos, pues, un ser humano que es la cima del retorno de la materia hacia su origen y base espiritual. En el hombre se resumen los demás seres, tanto materiales como espirituales. Esta universalidad hace de él el centro del universo y convierte su existencia en la finalidad de la creación. Sin él, la creación estaría incompleta; no en el sentido de faltarle un elemento cualquiera, sino que faltaría el elemento que compendia su multiplicidad reintegrándola en la unidad que le da sentido a cada parte. Elemento privilegiado también porque es el único eslabón por el que el camino descendente desde Dios, por el Intelecto y el Alma hasta el mundo material, y luego ascendente desde la materia hacia su Origen, puede llegar a su meta. En este sentido la concepción del mundo en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* es de corte antropocéntrico: sólo el hombre refleja el universo entero, sólo el hombre es medida de todas las cosas.

Por supuesto, no estamos ante el hombre moderno, con su tensión dual de cuerpo y alma. El hombre de las *Epístolas* es un ser caleidoscópico, que acepta una diversidad de enfoques posibles, todos legítimos, con los que descubrimos tan pronto su carácter unitario como diferentes grados de multiplicidad, todos los cuales, al igual que sus correspondientes en el cosmos, se reintegran, en último extremo, en una unidad de principio. El hombre, cada hombre, tiene su fundamento último en una dimensión íntima que no es un Otro, un ser enfrentado a él y del cual dependiera. Dios, en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, no es un ser externo al universo, sino la base más profunda de éste y que, sin embargo, se manifiesta en Su mayor plenitud en el ser humano, ya que sólo en él la creación puede volver plenamente a su Creador como una unidad. Y es en este sentido en el que podemos decir que, en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, el hombre es el eje mismo del universo.

4.4.3. *El hombre y los animales*

A la hora de ver el puesto del hombre en el cosmos es punto obligado compararlo con

el animal y, efectivamente, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* realizan su propia comparación con gran minuciosidad y detenimiento¹⁷⁰⁶. Esto no quiere decir que se trate de un estudio sistemático, lo cual no casaría con el espíritu meramente ilustrativo, nunca exhaustivo, de la obra que estamos estudiando. Pero las notas distintivas con las que nos separan al hombre del animal son lo bastante elocuentes como para terminar de dibujarnos las características específicas del ser humano entre los seres materiales que le son más cercanos: los animales. Para ello empezaremos definiendo el animal y observando sus variedades, dentro de las cuales localizaremos al hombre. Después nos detendremos en las diferencias entre el animal y el hombre centrándonos en los dos grandes focos que son el conocimiento y la acción. Y terminaremos intentando identificar aquello que pone al hombre a la cabeza y por delante de todos los animales, desde su ubicación como eje en torno al cual gira el universo.

4.4.3.1. *Los animales y el animal humano: juntos y en contraste*

En las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, “el animal es un ser sensible que está dotado de movimiento y sensibilidad y que está compuesto por un alma animal y un cuerpo inerte.”¹⁷⁰⁷ Dentro de esta definición entra una gran variedad de seres. Lo que aquí nos interesa preferentemente es que el hombre, en virtud de su alma animal, también se ve incluido entre los animales, como refleja así mismo la clasificación que se hace de los animales en cinco tipos: reptiles, cuadrúpedos, bípedos, aves y el hombre¹⁷⁰⁸.

Entre estos tipos de animales hay una jerarquía en cuya cúspide está el ser humano en virtud de su forma y composición¹⁷⁰⁹. Tan elevado es su rango que otros animales sólo se le parecen parcialmente: en el cuerpo (el mono), en la nobleza de carácter (el caballo), en la sociabilidad (la paloma), en la inteligencia (el elefante), en la riqueza de voces y sonidos (el ruiseñor y el loro), en el refinamiento técnico (la abeja)... Siendo tanto mayor el parecido cuanto más cerca estén del hombre, llegando a sus más altos grados entre los animales los domésticos y los utilizados por el hombre, como el caballo o el elefante¹⁷¹⁰. De hecho, cuanto más depurada sea el alma de un animal tanto más fácilmente se someterá al adiestramiento y la enseñanza¹⁷¹¹.

Concomitante con esa gradación y superioridad humana es el hecho de que el elemento dominante en la composición del hombre sea el fuego¹⁷¹² mientras que en el animal lo sea el aire¹⁷¹³, de acuerdo con la mayor elevación del fuego por encima del aire. De forma análoga, el estado humano es la puerta superior, la puerta de salida, del Infierno que es el mundo de la generación y la corrupción¹⁷¹⁴.

El hombre, pues, es un animal; pero es su estadio superior, el animal más perfecto, criterio y medida de la perfección de todos los demás animales, tanto más perfectos cuanto más parecidos a él. Veamos ahora en qué consiste esa perfección que lo distingue.

4.4.3.2. *Diferencias pragmáticas: el señor de las bestias*

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* establecen claramente que todos los minerales, animales y plantas pertenecen al hombre y a él están destinados¹⁷¹⁵. De hecho, el hombre encuentra que los animales le hacen la vida más fácil¹⁷¹⁶ y así se establece una relación de servicios que éstos le prestan a aquél¹⁷¹⁷ de un modo análogo a como el cuerpo le sirve a la cabeza y el gobernado al gobernante¹⁷¹⁸. De todas maneras, el dominio del ser humano es relativo; es cierto que algunas almas animales obedecen al hombre y atienden a sus órdenes y prohibiciones, pero otras se le resisten y le manifiestan hostilidad¹⁷¹⁹: las primeras, obedientes y serviciales, son las de los animales superiores, mientras que los inferiores son rebeldes a toda influencia humana¹⁷²⁰.

El mero dominio material del hombre sobre los animales es, pues, muy relativo, y así tenemos que hasta los reyes tienen que inclinarse ante la molestia que les suponen las simples

moscas¹⁷²¹. Ni siquiera ocurre siempre que el hombre, al disponer de los animales en su propio interés, sirva a principios superiores que justifiquen el maltrato y la tortura a los que éstos se ven sometidos día y noche¹⁷²² y que interrumpen su estado pacífico anterior a la creación del hombre¹⁷²³.

Desde el punto de vista material, de la acción, las relaciones entre el hombre y el animal terminan resultando ambiguas. En la historia natural de la sociedad humana, según las *Epístolas*, tenemos en extenso muestras de esa ambigüedad: el hombre empieza por refugiarse en montes, colinas y cuevas debido a su temor a las fieras, sobreviviendo a base de las plantas y buscando los lugares donde encontrará menor inclemencia y hostilidad, para después reunirse en fortificaciones, poblados y ciudades, domesticando a algunos animales para emplearlos como esclavos pero sin poder evitar que otros se le escapen¹⁷²⁴.

Por lo tanto el hombre supera a los animales ejerciendo la violencia sobre ellos y sirviéndose de los mismos para su interés particular, pero es una superioridad que siempre es contestada y puesta en entredicho. No parece, pues, que la superioridad humana pueda sustentarse exclusivamente en el ámbito de la acción material. Busquémosla, entonces, en otro terreno.

4.4.3.3. *Diferencias cognitivas: el logos humano*

El hombre supera a los animales en varios campos: puede poner a su servicio más fuerza física que ellos (aunque se trata, como hemos visto, de una superioridad relativa), su alma refleja aspectos más elevados de la realidad, y posee un intelecto de mayor capacidad, en distintos grados, estando, en su caso, el superior capacitado para enseñar al inferior, y éste para aprender de aquél¹⁷²⁵. Vemos, pues, que sólo el ser humano es compendio completo, y el más elevado, de todos los niveles de la existencia: el mundo material, en el que ejerce su acción y su dominio; el Alma, cuyas potencias despliega del modo más pleno; y el Intelecto, del cual se puede considerar como único reflejo real en el mundo o, al menos, el más completo. Aquí nos centraremos en los rasgos distintivos del conocimiento humano.

“El hombre tiene un conocimiento más elevado y grandioso de su Creador que el que tienen los animales.”¹⁷²⁶ Este conocimiento, “que caracteriza a cada una de las personas frente al resto de los animales,” es el discernimiento (*tamyîz*)¹⁷²⁷, una inteligencia de la que el hombre se enorgullece¹⁷²⁸. Esta capacidad de distinguir entre lo real y lo irreal, entre unas realidades y otras, y que se plasma en un conocimiento de Dios de la mayor precisión, es patrimonio exclusivo del hombre.

En otros momentos vemos que, aun concibiendo al hombre y a los animales como seres que comparten un aspecto motor (el alma) y un aspecto inercial (el cuerpo), al final sale a relucir una diferencia: el *logos* (*mantîq*); el hombre es un ser que expresa el *logos* (*nâtîq*) y los animales no lo expresan (*gayr nâtîq*)¹⁷²⁹. Pero, ¿qué hemos de entender por ese *logos*? Según lo expuesto anteriormente, esa diferencia entre ambos es el alma racional, que puede albergar el conocimiento más elevado de Dios. Sin embargo, ese intelecto humano tiene también una expresión exterior que es exclusiva del hombre: el lenguaje. El lenguaje dotado de sentidos y significados (*ma'ânî*) es propio del mundo humano, mientras que los sonidos del resto del mundo sublunar no expresan ningún tipo de saber: los animales sólo expresan deseos naturales¹⁷³⁰. De hecho, las almas particulares no expresan sino lo que el Alma Universal les concede expresar¹⁷³¹.

Es cierto que algunos animales comprenden algunas órdenes y prohibiciones, y algunas llamadas; pero en ningún momento expresan, según las *Epístolas*, preguntas, respuestas, peticiones ni noticias. Toda acción en la que se manifieste el intelecto humano, y no ya sólo el habla, sino cualquier plasmación precisa de ideas superiores y llenas de distinciones, queda fuera del alcance de todos los animales¹⁷³². No es que el animal tenga otras facultades diferentes de las del hombre, sino que éste abarca y supera las potencias del

alma animal.

El hombre, en suma, se diferencia de los animales por su alma racional, que le permite, al contener en sí un reflejo del Intelecto Universal, conocer a Dios con una fidelidad mayor que aquéllos y expresar sus conocimientos mediante el lenguaje. No vemos que las *Epístolas* concedan especial atención o importancia a ese lenguaje a pesar de tratarse de una manifestación directa de la superioridad ontológica humana de acuerdo con la participación constitutiva del hombre en la vida del Intelecto, como consecuencia de la cual el ser humano tiene una historia acumulativa de la que carecen los animales. Antes bien, reconociendo la diferencia decisiva del alma racional, con todas sus consecuencias, en especial el lenguaje, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* cifrarán el principal punto de discontinuidad y superioridad del hombre sobre los animales en otra cuestión distinta.

4.4.3.4. *La gran diferencia: la dignidad humana*

Además de lo dicho en el campo de la acción y de la intelección, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* expresan con claridad algunas otras diferencias entre el hombre y los animales:

a) Mientras el hombre ha de valerse de su inteligencia, los animales pueden confiarse en el único recurso al instinto, que es una especie de inspiración divina¹⁷³³.

b) Los hombres cuidan de sus hijos por puro interés particular, mientras que los animales lo hacen de un modo desinteresado¹⁷³⁴.

c) Los animales aceptan la muerte con toda naturalidad, al tiempo que los hombres reniegan tanto de ella como de una vida posterior¹⁷³⁵.

d) También en la adquisición del sustento hay una clara diferencia entre los animales, que lo reciben sin esfuerzo alguno por su parte, y los hombres, que han de pasar duras penalidades para conseguirlo¹⁷³⁶.

e) Una diferencia radical es que el ser humano ha de rendir cuentas en la otra vida de sus actos realizados en ésta, cosa de la cual está totalmente exento el animal en cualquier caso¹⁷³⁷.

Dejando al margen la visión idílica de la vida animal, el ser humano queda bastante mal parado en estas comparaciones; pesimismo lo suficientemente extendido en todas las épocas y ambientes culturales como para eximirnos de cualquier labor de rastreo de actitudes semejantes. Lo que sí nos interesa es que no se pase por alto una diferencia adicional y en la cual las *Epístolas* basan la superior dignidad del hombre por encima de cualquier otro animal: el ser humano, tras la muerte, tiene un destino eterno, ya sea en el Fuego, ya sea en el Paraíso¹⁷³⁸. Es decir, el hombre se proyecta con todo su ser en una dimensión donde su actividad tiene un eco infinito, en estricta correspondencia con aquel abismo que descubriría en su propio interior reintegrándose en hipóstasis cada vez más elevadas y cercanas al Origen Único que, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, está en la base de todos los seres.

El animal, en la obra que hemos estudiado, se agota en las apariencias que manifiesta. El ser humano, en cambio, expresa en todas sus dimensiones, tanto cognitivas como pragmáticas, una actividad que, al compendiar la del universo entero, no se limita a su existencia individual, constreñida por un número indefinido de condicionamientos, sino que hace referencia a cuantas dimensiones universales quepa discernir en el mundo de la creación, con el Creador como su corazón. Por eso los animales más elevados, dentro de su ignorancia constitutiva, sólo pueden aspirar a servir e imitar a ese hombre que los pone en sintonía con la realidad universal.

5. CONCLUSIONES

En las páginas precedentes hemos presentado una visión de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* llena de matices. Lejos de nuestro ánimo el repetir exhaustiva y detalladamente el contenido de dicha visión. Antes bien, lo que sí vamos a recoger en estas líneas son los elementos de la misma que contribuyen de un modo más directo a conformar la imagen del hombre que hemos logrado discernir en nuestra lectura de las *Epístolas*.

En éstas, el ser humano es un ser definido por capacidades y limitaciones. Mantiene relaciones jerárquicas con otros seres dentro de un mundo ordenado, relaciones que tienen un aspecto ontológico, un aspecto cognitivo y un aspecto pragmático. En esas relaciones el hombre constituye el término que asegura en el conjunto la armonía que él mismo encarna. El fundamento primero del hombre real está en su capacidad de conocer, pero ésta es inseparable de su capacidad de actuar y, por lo tanto, de su dimensión moral. Veamos cómo se articulan todas estas dimensiones.

El ser humano es una unidad indivisa con dos aspectos, que reciben el nombre de cuerpo y alma. El cuerpo es el hombre en su calidad de sujeto paciente, es decir, de objeto e instrumento de la acción; o, dicho de otro modo, el conjunto de aspectos receptivos, objetivos e instrumentales del hombre materialmente considerado. Ese cuerpo es la base necesaria para que el hombre en su conjunto pueda alcanzar su finalidad más elevada y sea en su mundo lo que Dios es en el conjunto del universo. La composición del cuerpo como aspecto material del ser humano puede recibir un enfoque anatómico, en la línea del carácter receptivo e instrumental indicado, pero también puede recibir un enfoque humoral, que parece apuntar hacia una concepción activa del cuerpo y, por lo tanto, de la materia; pero ambos enfoques permanecen separados y no se conjuntan. En cualquier caso, ambos se presentan como ilustración del dominio del principio de la armonía en el mundo corporal, armonía entre sus partes que es análoga y complementaria de la armonía que éstas partes mantienen con los demás seres del universo.

El alma, en cambio, es el aspecto activo, dinámico y dinamizador del ser humano. No es un cuerpo ni consiste en un accidente corporal y, consiguientemente, no es sensible, ni divisible, ni corruptible. Es un mandato divino, es decir, es un principio activo cuya base está en la causa permanente de los seres y derrama sobre el cuerpo la vida, el movimiento, la sensibilidad, el conocimiento, el habla... En fin, es el sujeto permanente de toda actividad, reflejo de Dios en Su calidad de Causa permanente de los seres: si Dios es el motor último del universo, el alma es el motor inmediato del cuerpo. Es una forma considerada al margen de la materia y es una potencia del Alma Universal. Como tal, no es un ser particular sino una mera potencia unida a un cuerpo particular entre la generación y la corrupción de éste, a través del cual manifiesta sus acciones a lo largo del tiempo en la medida en que está sumergida en la materia, a pesar de que el desbordamiento que le llega del Alma Universal es ajeno al transcurso del tiempo. Decimos que el alma no es un ser particular en el sentido ordinario de la palabra, como ente sensible; sin embargo, como ente inteligible, es un principio particular que hace inteligibles los aspectos activos de los seres particulares.

El alma tiene una potencia racional, que se llama ángel, y tiene una potencia irascible y una potencia concupiscible, que se llaman diablos. Pero tanto da hablar de almas como de potencias o de acciones. Alma, estrictamente, sólo hay una: el Alma Universal. Todas las demás almas son potencias suyas, divisibles una y otra vez hasta llegar a cada acto particular. Tanto da hablar de ángeles como de almas, potencias o actos racionales, como hablar del intelecto, que es el *imâm* que ha de seguir cada persona. Y, dentro de los diablos, tanto da hablar de almas, potencias o actos irascibles o animales, y tanto da hablar de almas, potencias o actos concupiscibles o vegetativos. Como hemos dicho, por alma hemos de entender

simplemente el aspecto activo de la realidad empírica¹⁷³⁹.

El ámbito del alma está jerarquizado según el grado de participación en el Alma Universal, es decir, el ámbito de la actividad, donde la superioridad es cercanía al Intelecto, a lo inteligible, y la inferioridad es cercanía a la Naturaleza, a lo material. Se trata de una jerarquía que tiene su reflejo moral, aunque todos los rangos tienen su sentido dentro del conjunto de la existencia. La cercanía al Intelecto conlleva un disfrute angélico y la cercanía a la Naturaleza conlleva un sufrimiento demoníaco. En cualquier caso, el placer y el sufrimiento se dan vinculados a la acción, al mundo empírico, consistiendo realmente el placer en actuar de acuerdo con la propia naturaleza. Esa actuación puede trascender el ámbito anímico y manifestarse en los cuerpos, pero también puede quedar en forma de influjos de unas almas sobre otras. Porque éstas, aunque son incorruptibles, no son inmutables ni impasibles, sino que pueden presentar distintos grados de plenitud y carencia en todos sus ámbitos: el conocimiento, la creencia, la acción, la moralidad... De hecho, cuando el alma carece de un conocimiento esencial, del conocimiento de sí misma, está como muerta; y es el caso de la mayoría de los hombres. La perfección del alma, por el contrario, consiste en su desvinculación del cuerpo; aunque, estrictamente hablando, cada tipo de alma tiene su propia perfección, que es la posesión ilimitada de los objetos que le son propios.

Entre cuerpo y alma hay una correspondencia que abarca cada uno de sus estados y circunstancias y que es un caso particular de las correspondencias que se dan en el cosmos unitario de las *Epístolas*. Dentro de esa correspondencia el cuerpo es, en lo ontológico, sombra y reflejo material del alma espiritual; y, desde un punto de vista gnoseológico, los estados sensibles del cuerpo son índice de los estados inteligibles del alma. Uno y otra, cuerpo y alma, se caracterizan por su pluralidad de estados, cualidades o atributos, todos los cuales se polarizan a su vez en pares opuestos, como el dolor y el placer, cuya razón de ser estriba en constituirse en mecanismos y escalas que permitan alcanzar las alturas de la perfección. Esa perfección, representada por el cielo, y de acuerdo con la correspondencia constitutiva de las relaciones entre cuerpo y alma, sólo puede ser conjunta: sólo cabe la perfección del alma con un cuerpo perfecto, y la perfección del cuerpo con un alma perfecta.

Hemos dicho que el alma precede al cuerpo dentro de una jerarquía de los seres, aunque sólo sea por su incorruptibilidad, mientras que el cuerpo precede al alma dentro de una jerarquía gnoseológica porque no se conoce al alma sino por el cuerpo. Sin embargo se concluye, axiológicamente hablando, que el valor del alma es superior al del cuerpo ya que éste es un mero instrumento para los fines del alma así como por el hecho de que la relación entre ambos toma su sentido en dependencia del alma, que es el término activo y motor de este par, término del cual dependen la vida, las acciones, las palabras, el conocimiento y, en definitiva, la existencia misma del cuerpo: su generación y su corrupción.

Si cuerpo y alma son considerados desde el punto de vista de su vinculación, estamos ante el fenómeno de la vida; pero tomados por separado estamos ante la muerte, punto en el cual el cuerpo, nombre de la simple receptividad del ser humano, carece de sentido propio e independencia, a diferencia del alma, nombre del polo activo de la existencia. El alma, sin embargo, madura en su relación con el cuerpo, relación que sólo es un proceso temporal desde el punto de vista del cuerpo, tras la cual, alcanzada la finalidad del perfeccionamiento mutuo, desaparece el vínculo y, por lo tanto, la entidad conformada por ambos.

En resumen: el hombre (y el universo entero) es una unidad en la que pueden distinguirse cuerpo y alma como aspectos inteligibles a los que corresponde una realidad ontológica; no son meras categorías analíticas sino entes reales¹⁷⁴⁰. Son, respectivamente, los aspectos receptivos y los aspectos activos del ser humano unitario. Pero hay que reconocer que, según nuestra visión de la antropología de las *Epístolas*, en cada nivel de análisis de la realidad hay una dualidad ente-accidente de acuerdo con la cual todo ente puede ser considerado como un accidente de un ser de rango más universal que él, y los accidentes de

un ente siempre pueden considerarse como entes en sí mismos. Este relativismo ontológico es el que explica que el alma particular humana tan pronto es una potencia del Alma Universal como se descompone en un número de almas que se puede multiplicar indefinidamente hasta alcanzar el número de los actos humanos.

Por otro lado, la materia como principio de individuación y multiplicidad impone una refracción también de la voluntad y del conocimiento, quedando el ser, el querer y el saber individuados y multiplicados en un número indefinido de aspectos enfrentados. Éstos tienen su conciliación en un nivel superior, el del hombre arquetípico, califa de Dios en la creación, representado por el hombre perfecto entre los hombres particulares. El hombre perfecto, por ser él también un hombre particular, representa con más propiedad un aspecto particular de la perfección dentro de un despliegue de perfecciones que tiene lugar a lo largo del espacio y del tiempo, en los cuales se desenvuelve la existencia material.

Esta multiplicidad humana responde a varios tipos que se diferencian por el grado y el objeto de su actividad material, de su conocimiento y de sus aspiraciones. Así, los profetas hacen el bien, conocen a Dios y al alma y aspiran a la verdad; lo mismo todo ello que sus discípulos y herederos, si bien todos éstos en un grado menor. Y los tiranos hacen el mal, sólo conocen apariencias y aspiran a falsedades, lo mismo que hacen, aunque en menor medida, los falsos sabios y creyentes. Es decir, que mientras una parte de la humanidad se polariza en torno a la virtud, la sabiduría y la liberación de la materia, otra parte tiende en sentido contrario hacia la maldad, la ignorancia y la esclavitud a la materia. Pero a la hora de jerarquizar estos tipos las *Epístolas* añaden una variedad mayor en una escala descendente desde los profetas, pasando por sus discípulos, el poder temporal (político), el poder económico, la servidumbre y los desposeídos, hasta llegar a los rebeldes y los enemigos de los profetas.

Cada ser humano nace con la potencialidad de alcanzar una perfección propia y diferente de la de otras personas, la cual puede frustrarse por circunstancias ambientales. Una perfección absoluta sería un parecido absoluto con Dios, y no estaríamos hablando de seres humanos. Pero una perfección particular se limita a ser un parecido relativo con Dios por refracción en un número indefinido de virtudes que se alcanzan en mayor o menor número y medida. En este contexto las virtudes son reflejos de los atributos divinos en la multiplicidad. Por ejemplo, la virtud de la unidad es un reflejo humano de la unicidad de Dios; o la virtud de la fidelidad es un reflejo de la unidad interna de Dios. Se trata siempre de una transposición de lo absoluto en términos de una realidad relativa y múltiple.

Las virtudes y perfecciones son, pues, múltiples. Así, un conocimiento perfecto es el que es verdadero, unas acciones perfectas son las que son sabias, o un desbordamiento perfecto del propio ser es el que es continuo. Todas éstas son características del alma perfecta y se dan cuando ésta pasa del mundo sublunar y de la forma humana al mundo supralunar y a la forma angelical, adoptando tendencias comportamentales espirituales (la unidad, la armonía, lo constructivo) y abandonando las materiales (la dispersión, los enfrentamientos, lo destructivo). Se trata en su origen de una cuestión cognitiva (la raíz de la perfección, de la virtud, es el conocimiento verdadero), pero con una manifestación en todos los campos de la personalidad humana, en primer lugar en el campo de la acción.

Existe una perfección material, propia del buen gobernante, en el cual el equilibrio se manifiesta como justicia para con sus súbditos, el amor como protección al débil, y el conocimiento verdadero como una visión y una actuación adecuadas al buen ejercicio del gobierno. Junto a ello existe una perfección espiritual, propia de los herederos de los profetas, que consiste en conocer a Dios por visión directa, no por acumulación de noticias ajenas, por la cual el alma particular se asimila al Alma Universal. En el caso de los profetas estamos ante un cuerpo perfecto, totalmente dócil al alma; perfectos en su comprensión, su memoria, su inteligencia y su expresión, aman el conocimiento y la verdad, su trato es

cariñoso, aman a su gente y desprecian los placeres materiales; su carácter, por último, se levanta sobre la rectitud, una fuerte determinación y una aspiración elevada.

Dicho brevemente, la perfección consiste en liberarse de las limitaciones y constricciones del cuerpo, tanto espaciales como temporales, incluyendo entre ellas la individualidad misma. En esa liberación todo lo material es un obstáculo para superar el cual se cuenta con la posibilidad de adquirir conocimientos verdaderos, desplegar una conducta acorde con esos conocimientos (sobre la base de la sensibilidad para con las criaturas y el desprendimiento de las posesiones materiales) y acudir a la ayuda mutua (ya que la perfección, en la medida en la que deja atrás la individualidad, no es una cuestión individual sino compartida). Esa perfección y liberación se manifiesta en un conocimiento de Dios y de la realidad de cada ser, en mantenerse en calma tanto en los asuntos de esta vida como en los de la otra, y en actuar de manera virtuosa en sintonía con la voluntad de Dios. Se trata de un estado al que se llega a partir de la ignorancia y la inercia de lo material, y que pasa necesariamente por este ámbito para que las potencialidades del alma se actualicen. Sin el paso por la materia no hay perfección.

Particularizando en los distintos aspectos del ser humano que tocan las *Epístolas* empezamos por el conocimiento. Es una actividad del alma consistente en crear formas en sí misma a imagen de otras formas; si estas otras formas estaban en acto en la materia el conocimiento se adquiere a través de la sensibilidad, y si las tenía en potencia el alma en sí misma el conocimiento se adquiere mediante la reflexión. En ambos casos el principal obstáculo es el apego del sujeto a un saber ilusorio o su rechazo a un saber real. Más allá de la ignorancia el conocimiento, siempre que no consista en apariencias, se escalona en grados ascendentes conforme se desvincula de la materia: la simple acumulación de datos, el estudio sistemático de un objeto (que puede quedarse en el mero ejercicio de las capacidades cognitivas, puede aspirar a conocer el mundo natural o puede dirigirse más allá, hacia el mundo sobrenatural) y la adquisición de una imagen fiel de la realidad. El grado alcanzado depende de la capacidad y las circunstancias del sujeto, de la sutilidad del objeto y de la adecuación del medio de adquisición del saber a las características del sujeto y del objeto. En todo ello el ideal es conocer a Dios y conocer del modo que Dios conoce, en lo cual lo más inmediato y accesible es conocer a todos los seres; en ese empeño, la vía más inmediata es empezar por conocerse a sí mismo. Incluso el conocimiento aparente encuentra un lugar legítimo en la vía progresiva de la adquisición del saber, ya que nos empuja a buscar sus causas, y el conocimiento de las causas nos abre las puertas a conocer las esencias reales. Sin conocimiento no hay liberación de la materia ni, por lo tanto, ser humano en sentido pleno.

El conocimiento humano es un conocimiento racional. Esta racionalidad es el califa de Dios en el mundo como el alma racional es el califa de Dios en el hombre. La racionalidad humana se expresa y manifiesta en el lenguaje y sin éste no hay un conocimiento propiamente humano. Es decir, sin lenguaje no hay ser humano en acto.

Tenemos, pues, que el saber tiene una estructura racional y es expresable lingüísticamente. Y estos tres aspectos del hombre (saber, razón y lenguaje) lo convierten en cima y eje del mundo material.

Junto al conocimiento, la otra gran dimensión humana la constituye la acción. Si el conocimiento es una actividad teórica o contemplativa en la que el alma asume formas, ya procedan de la materia o del alma misma, la acción es una actividad práctica en la que el alma proyecta formas sobre la materia (artes prácticas) o sobre otras almas (artes teóricas). En el mundo material, susceptible de una clasificación indefinidamente ajustable a criterios acumulables, las acciones también pueden clasificarse de un modo indefinido. Lo que interesa en este contexto es, sin embargo, el concepto de acción como actividad simétrica del conocimiento, por intermedio de las cuales circulan las formas entre el cuerpo y el alma: en viaje de ida en la acción, y en viaje de vuelta en el conocimiento.

La acción humana, idealmente, no está determinada por la voluntad de ningún ser particular externo al hombre; en ese sentido, y quedándonos en lo superficial, la voluntad humana participa del libre albedrío. Pero la voluntad particular descansa en el principio de la voluntad universal, uno de los principios en los cuales se despliega el ser. Sin esa participación de la voluntad particular en los principios constitutivos del ser, sin esa participación de lo particular en lo universal, no hay voluntad ni, consiguientemente, libre albedrío ni cabe ningún tipo de responsabilidad moral, lo cual no es el caso.

Dentro de esa dimensión moral, el bien no es una categoría sentimental y afectiva, sino una exigencia ontológica de que lo universal preceda a lo particular. El bien es a la acción lo que la verdad es al conocimiento. Y si el bien es análogo al conocimiento verdadero, a lo real y a lo universal, el mal, como ausencia o presencia deficitaria del bien, es análogo a la ignorancia, a lo ilusorio y a lo particular. Si un bien más particular aparece como un mal al lado de un bien más universal, así la acción que refleje un grado hipostático más elevado de existencia también disfrutará de una consideración moral superior.

Por lo que se refiere, dentro del campo de la acción, a la consideración del hombre en sociedad, el fundamento y mínima expresión de ésta es la familia, sin la cual nadie llegaría a existir, y en ese sentido es connatural al hombre. A su vez, el fundamento de la familia es el amor, definido como un vivo anhelo de unión y concebido como un camino de sabiduría que lleva al ser humano desde la materia hacia el espíritu, ya que la unión sólo es posible en el ámbito espiritual de las formas. En las *Epístolas* todo se vuelve recurso para la tarea que da sentido a la existencia: completar la irradiación divina volviendo hacia Dios mediante la desvinculación del alma respecto de lo material y su reintegración en lo espiritual. Del mismo modo, el mal mismo llega a ser necesario para completar el ciclo descendente de la emanación y, en consecuencia, es un complemento necesario del ciclo ascendente de la reintegración de la existencia en su fundamento.

Otras manifestaciones más leves de la afectividad como motor de la acción son, por un lado, la amistad, más difusa y extensa que el amor, que se basa en la armonía y la sintonía entre naturalezas; y, por otro lado, la ayuda mutua, de un alcance aún más general, de la que los seres humanos tienen necesidad tanto en lo material como en lo espiritual. De hecho, la sociedad es, en realidad, un tejido de relaciones de necesidad mutua entendida de este modo. Esas relaciones, en las que cada uno aporta lo que él posee y que a otro le falta, forjan un vínculo afectivo, el vínculo social, que es tanto más firme cuanto más profundamente clave sus raíces en el conocimiento de la realidad y no en apariencias ilusorias.

Pero la sociedad es también una estructura de poder con una clase dirigente, como el cuerpo está dirigido por el alma. Toda sociedad necesita un gobernante, que en realidad es más siervo que señor en su gobierno. Y, dado que la sociedad, como no podía ser de otra forma, está sometida a las mismas leyes que toda la creación, necesariamente pasa por ciclos también en su gobierno, que se va desplazando forzosamente de unos grupos humanos a otros. El mejor gobernante, en cualquier caso y ocasión, es la razón, a la que el hombre puede acceder mediante la revelación y que sirve de criterio para reconocer la autenticidad de una revelación en general y la legitimidad de un gobernante en particular.

Esa sociedad ideal, gobernada por la razón, es espiritual, incorruptible, suprapersonal, libre de los condicionamientos de la vida material... Es decir, no estamos ante un proyecto ni una realidad de carácter material y sensible. La república de los *Hermanos de la Pureza* no es de este mundo, y sus ciudadanos no forman un Estado localizado en el espacio y en el tiempo que se pueda oponer a los reinos materiales en su mismo plano. Esta ciudad ideal es un reino eterno, ajeno al tiempo, siempre al alcance de quien se libere de la dictadura del mundo exclusivamente material.

En este contexto las religiones son, idealmente, esfuerzos directos para convertir en una realidad consciente y práctica el vínculo que une a Creador y criatura mediante una

medicina que combata la enfermedad del alma (la ignorancia) a la par que la conducta agresiva que constituye la afección del componente material del ser humano. Las religiones manan de una revelación plural con un componente cognitivo universal (el conocimiento de Dios) y un componente pragmático particular: métodos diversos, de acuerdo con la multiplicidad del mundo material, para alcanzar ese saber divino y así librarse de la opresión de la materia, consistentes en unas acciones dotadas de sentidos. Las religiones, así concebidas, son todas ellas escuelas de la única religión posible: el retorno y remisión hacia Dios. Cada religión es la enseñanza de un maestro a unos discípulos. La enseñanza tiene unos sentidos aparentes, provechosos para el cuerpo, y unos sentidos ocultos, provechosos para el alma. El maestro recibe su autoridad del saber práctico que le sobreviene por su sintonía con el mundo espiritual, no por decisión ni cálculo suyo. Y los discípulos, por último, son los herederos de las cualidades de su maestro. El éxito de la misión y tarea del maestro depende de la unidad que mantengan los discípulos para que esas cualidades sigan presentes en toda la comunidad.

Con estas dimensiones cognitivas y pragmáticas, individuales y sociales, y con la dimensión característicamente humana de lo religioso como posibilidad de reintegrarse conscientemente en su origen a través de todos los estratos de su ser, el hombre participa también de unas correspondencias, que han quedado tipificadas a lo largo de tres ejes que han mostrado el paralelismo estructural del individuo, la sociedad y el mundo: en los tres se distinguen no sólo un cuerpo y un alma, sino también elementos análogos en la constitución de esos cuerpos y esas almas.

Entre estas correspondencias la astrología estudia los paralelismos entre el mundo sublunar y el mundo supralunar como análogos a las correspondencias entre cuerpo y alma, donde el mundo supralunar aparece como un despliegue espacial del mundo del alma. El mundo supralunar transmite las potencias del Alma Universal al mundo sublunar igual que los nervios llevan las potencias del alma animal desde el cerebro hasta los demás miembros del cuerpo. Ahora bien, no ha de entenderse esa transmisión como un transporte en el espacio sino que, en virtud de la profundidad hipostática de los seres particulares, en realidad la voluntad de Dios se formula y se discierne en lo más profundo de cada ser.

Lo que hace la astrología es explicitar, en virtud de las correspondencias, propias de un cosmos unitario, entre todos los seres del universo, las fuerzas que dinamizan la vida humana desde el interior del corazón del hombre (o sea, las potencias del alma), desplegándolas en el mundo supralunar a la manera de un mapa en el que estuvieran dibujados los detalles de las potencias del alma y el momento en el que éstas descienden a cada cuerpo particular. Se trata de un conocimiento que sólo puede perjudicar a quien no esté preparado para acceder a él, es decir, a quien sólo conceda realidad a lo sensible y no a lo inteligible. Sin embargo, no se trata de mera coincidencia entre mundo supralunar y mundo sublunar, sino que la localización espacial del primero respecto del segundo representa la relación jerárquica que existe entre alma y cuerpo respectivamente.

Más allá y englobando este mundo sublunar y el supralunar el hombre vive en un universo inteligible con niveles de espiritualidad decreciente: Dios, Intelecto, Alma, Materia; y en un universo material de espiritualidad creciente: minerales, vegetales, animales, seres humanos. Aquí, el hombre es el último peldaño en el retorno y reintegración del mundo material en el mundo espiritual. La realidad es que cada uno de los seres tiene un aspecto particular, por el cual se opone y diferencia frente a otros seres, y un aspecto universal, como manifestación de un aspecto de una realidad de rango más universal. Sea como fuere, dentro de este esquema el hombre está situado por encima de los animales y por debajo de los ángeles, en la cima del mundo sublunar (el único que, propiamente, merece el nombre de material, dadas las peculiaridades sobrenaturales de la materia supralunar), como puerta que comunica el Infierno, que es el mundo de la generación y la corrupción, y el Paraíso, que es

el mundo inteligible. El hombre es el único eslabón de aquel camino descendente y ascendente por el que cabe llegar a la meta como una unidad. Sólo el hombre refleja el universo entero, sólo el hombre es medida de todas las cosas, sólo el hombre es eje del universo.

Hasta tal punto el hombre es el animal más perfecto y el criterio mismo de perfección para los animales, ninguno de los cuales reúne todas sus perfecciones (y dejando claro que no se habla de una superioridad material, siempre relativa y puesta en entredicho), que su exclusiva alma racional, manifiesta en el lenguaje, lo convierte en un reflejo del Intelecto Universal. El hombre se reintegra en hipóstasis cada vez más elevadas y cercanas a Dios, compendiando todas las dimensiones del universo y superando su individualidad material. Los animales, en cambio, se agotan en las apariencias que manifiestan y sólo pueden aspirar a servir e imitar al hombre, que es quien puede ponerlos en sintonía con la realidad universal.

Tenemos, pues, en definitiva, a un verdadero rey de la Creación. Sólo el hombre compendia, en el conjunto de dimensiones que lo constituyen, la estructura completa del universo, tanto desde un punto de vista ontológico como gnoseológico. Y sólo en el hombre, de entre todos los seres de la Naturaleza, cabe encontrar la centralidad igualmente axiológica que lo convierte en dador de valores, que son valores morales por referirse al mundo de la acción. El centro de los seres, la clave del conocimiento de todo el universo y el criterio de valor moral: ése es el hombre que vemos descrito en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* y cuyo rasgo característico es la centralidad en cualquier mundo en el que se lo quiera considerar.

6. CODA

Sin pretensiones estéticas de coronar una obra que, como toda obra humana, ha de tener sus aciertos y desaciertos, concluimos nuestro periplo por la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* atendiendo a las tareas que vemos en el horizonte al que nuestra navegación nos ha llevado.

Partamos de las tareas que Tibawi consideraba pendientes hace medio siglo¹⁷⁴¹, a saber:

- establecer un texto de la máxima exactitud;
- estudiar la relación con el ismâ'îlismo: naturaleza, fecha, propósito;
- aclarar la autoría;
- explicitar las fuentes del material;
- investigar la influencia ejercida en el pensamiento musulmán y en las literaturas medievales cristianas y judías;
- distinguir el lugar ocupado en la reflexión y la práctica educativas del mundo islámico.

En ese caso observamos que sólo las cuestiones del ismâ'îlismo, de las fuentes y de la influencia en las literaturas cristianas han recibido una atención digna de mención. Por lo que cabría decir que el programa de trabajo de Tibawi podría seguir tomándose como punto de partida. Nos parece especialmente sorprendente que ningún investigador haya abordado la publicación de una edición crítica, de la cual podría depender la validez de los estudios sobre las *Epístolas* en mayor o menor medida. A partir de ahí nos haríamos eco del deseo de Plessner cuando expresa que “ya sería un gran avance una sinopsis exhaustiva de la obra entera.”¹⁷⁴²

Por lo que a nosotros respecta, después de introducirnos con este trabajo¹⁷⁴³ en el mundo de las *Epístolas* encontraríamos su secuela lógica en una fijación y traducción del texto que hiciera notar cómo hemos leído cada pasaje en el sentido de la visión que hemos expuesto de la antropología de las *Epístolas*. Pero no nos limitaríamos a ello. Sin abandonar el campo de la antropología se abren líneas particulares de investigación, como pueda ser la misoginia en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*: ¿Por qué los profetas y reyes, ideales, respectivamente, de perfección espiritual y material humana, han de ser varones? ¿Por qué las mujeres forman parte del vulgo, junto con los niños y los ignorantes?

En un sentido más general consideramos que la vida cultural y religiosa de la época de las *Epístolas* no ha sido suficientemente estudiada, por lo que sería deseable seguir investigando obras y autores de la época formativa del pensamiento islámico para mejor calibrar, por comparación, el valor específico de cada elemento.

Por último, creemos que seguir nuestra línea de interpretación y valoración del pensamiento islámico en sus distintos momentos desde la clave del pensamiento actual, rescatando sus intuiciones fundamentales en lo que tengan de significativas para nuestro pensamiento actual, es una tarea que puede hacer comprensible el pensamiento islámico en términos del pensamiento occidental desde una perspectiva novedosa e integradora. Tarea de traducción conceptual en la cual ciframos la misión específica de la Filología a partir del estudio de los textos, y a la cual esperamos haber contribuido.

APÉNDICE I

Lista de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*

Volumen I	páginas
1ª parte: ciencias propedéuticas (<i>al-qism al-riyâdî</i>) (14 epístolas)	
1.- El número	48-77
2.- La geometría	78-113
3.- La astronomía	114-157
4.- La geografía	158-182
5.- La música	183-241
6.- Las proporciones	242-257
7.- Las artes especulativas	258-275
8.- Las artes prácticas	276-295
9.- Los caracteres	296-389
10.- La Isagoge	390-403
11.- Las Categorías	404-413
12.- <i>Peri hermeneias</i>	414-419
13.- <i>Analytica priora</i>	420-428
14.- <i>Analytica posteriora</i>	429-452
Volumen II	
2ª parte: ciencias físico-naturales (<i>al-ÿusmâniyyât al-ÿabi'iyât</i>) (17 epístolas)	
15.- Materia, forma, movimiento, tiempo, espacio	5-23
16.- El cielo y el cosmos	24-51
17.- La generación y la corrupción	52-61
18.- La meteorología	62-86
19.- Los minerales	87-131
20.- La naturaleza	132-149
21.- Las plantas	150-177
22.- Los animales	178-377
23.- Composición del cuerpo	378-395
24.- Los sentidos	396-416
25.- La concepción	417-455
26.- El hombre como microcosmos	456-479
Volumen III	
27.- Las almas particulares en los cuerpos humanos	5-17
28.- Los límites del conocimiento humano	18-33
29.- La vida y la muerte	34-51
30.- Los placeres	52-83
31.- Las lenguas	84-177
3ª parte: ciencias psíquico-intelectuales (<i>al-nafsâniyyât al-'aqliyyât</i>) (10 epístolas)	
32.- Los principios intelectuales, según los pitagóricos	178-198
33.- Los principios intelectuales, según los <i>Hermanos de la Pureza</i>	199-211
34.- El cosmos como <i>macrântropo</i>	212-230
35.- El intelecto	231-248
36.- Ciclos y órbitas	249-268
37.- El amor	269-286
38.- La resurrección	287-320

39.- Los movimientos	321-343
40.- Las causas	344-383
41.- Definiciones y descripciones	384-400
4ª parte: ciencias metafísicas o reveladas (<i>al-'ulûm al-nâmûsiyya wa-l-shar'iyya</i>) (11 epístolas)	
42.- Opiniones y religiones	401-538

Volumen IV

43.- El camino hacia Dios	5-13
44.- Las creencias de los <i>Hermanos de la Pureza</i>	14-40
45.- La amistad espiritual	41-60
46.- La fe	61-123
47.- Características de los profetas	124-144
48.- Cómo convocar hacia Dios	145-197
49.- Los seres espirituales	198-249
50.- Varias especies de disciplinas	250-272
51.- El orden del cosmos	273-282
52.- La magia	283-463

APÉNDICE II

Entorno sociocultural de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*

Entorno sociocultural

Para situar las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* en el marco de su tiempo distinguimos metodológicamente los aspectos sociopolíticos, culturales y religiosos del entorno en que aparecen, a fin de caracterizarlos de un modo breve, pero suficiente para entender los grandes rasgos de la época.

El entorno sociopolítico

Según Fârûqî (1960), el siglo cuarto de la Hégira se caracteriza por una decadencia sociopolítica del califato ‘abbâsí, durante la cual la armonía entre el individuo (como administrador responsable) y la Umma (como unidad social, política, cultural y religiosa) queda rota dando paso a una nueva ética individualista en la que el ideal humano se cifra en la perfección individual (pp. 109-111). De hecho se produce lo que Fakhry (1983) llama un hundimiento gradual de la unidad política del imperio musulmán (p. 164). Pellat (1966) habla de disensiones internas y de debilidad ‘abbâsí ante la dinastía shî‘í de los príncipes buyíes (p. 648), pero Diwald (1981) es más explícita al reconocer que éstos gozaban del poder fáctico (p. 9). Ya Brockelmann (1943) nos recordaba la toma de Bagdad por los buyíes el año 334 H/945 y su desmantelamiento de la Miḥna (p. 236).

Cruz Hernández (1981: I) nos dice que es ésta una época de “sociedades secretas” organizadas en forma de cenáculos formativos con ideología neoplatónica (p. 150). Widengren (1971) es más concreto al hablar de movimientos revolucionarios centrados en las clases bajas rurales y los artesanos, pero también entre los intelectuales, que cristalizaría en el movimiento cármata dentro de un shî‘ismo político ambiental (p. 181). Este movimiento cármata lo concibe Massignon (1974) como una corriente sociopolítica basada en la razón, la tolerancia y la igualdad, uno de cuyos exponentes habrían sido las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

Esta caracterización somera de la época estaría incompleta sin recordar que se trata de la época de triunfo político y de irradiación del ismâ‘ilismo, como recogen Pellat (1966, p. 648) o Daftary (1998, *passim*).

El entorno cultural

Por lo que se refiere a la cultura contemporánea, desde un punto de vista formal abunda Kraemer (1986, *Humanism*) en el tema de los “cenáculos” que ya hemos visto y nos recuerda que toda propuesta cultural se esperaba que adoptara la forma de círculos (*ma‘yâlis*) (p. 103). Es lugar común afirmar, como lo hace Bausani (1978), que esta época se caracteriza por una fuerte influencia del iranismo y del helenismo (p. 11). Brockelmann (1943) se había mostrado más explícito al hablar del aumento de la influencia del bātīnismo y, consecuentemente, del neoplatonismo (p. 236). Más concreto aún es Stern (1955) cuando habla de los intentos de combinar Islam y neoplatonismo que se dan a mediados del siglo X d.C. (p. 265). De hecho, esto puede suceder porque, en palabras de Diwald (1975), a mediados de siglo casi toda la ciencia griega ya ha sido asimilada y transformada (p. 2). Baffioni (1989) nos da una imagen más precisa cuando afirma que la época de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* marca el momento conclusivo de la fase helenizante del pensamiento islámico, una vez asimilada la filosofía y la ciencia antigua a una visión del mundo enteramente islámica (p. 9). Es la época en que, según Fakhry (1983), se dan “los logros intelectuales y científicos más brillantes de la historia del Islam” (p. 164). Para completar esta imagen somera del ambiente cultural contemporáneo recordemos con Marquet

(1988) que ésta es también la época de los tratados yâbirianos.

El entorno religioso

Desde el punto de vista del fenómeno religioso cabe realizar una caracterización negativa de la primera mitad de este siglo cuarto de la Hégira con Diwald (1975) cuando advierte que todavía no se había producido una separación estricta de las diversas tendencias religiosas, hasta el punto de no haberse establecido una “ortodoxia” y ni tan siquiera haberse formulado un sistema cerrado de sufismo (p. 21). Debemos mantener estas advertencias en mente a la hora de valorar las presuntas relaciones de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* con los diversos grupos y tendencias en los que se ha intentado enmarcarlos, y para entender con reservas de qué habla Brockelmann (1943) cuando menciona la reacción “ortodoxa” de al-Mutawakkil (p. 236). Lo que sabemos con Netton (1982) es que ésta es una época de amplio sectarismo (p. 95), en la que, según Kraemer (1986, *Humanism*), había en el aire premoniciones mesiánicas, como podemos ver incluso entre los judíos y cristianos de entonces (p. 284).

BIBLIOGRAFÍA

AHMAD, Sayyid Maqbul: *A History of Arab-Islamic Geography (9th-16th Century A.D.)*, Amman, 1995.

AHMED, Akbar S.: *Toward Islamic Anthropology. Definition, Dogma and Directions*, Herndon, Virginia, USA, 1986.

ALBERT REYNA, Ricardo-Felipe: “La «Risâla fî mâhiyyat al-‘iṣq» de las *Rasâ’il Iḥwân al-Ṣafâ’*”, *Anaquel de estudios árabes*, Madrid, nº 6, 1995, pp. 185-207.

ANAWATI; GARDET, Louis: *Introduction à la Théologie musulmane*, Paris, 1948.

ASÍN PALACIOS, Miguel: “El original árabe de «la disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda»”, *Revista de Filología Española*, nº 1, 1914.

ASÍN PALACIOS, Miguel: “La tesis de la necesidad de la revelación, en el Islam y en la Escolástica”, *Al-Andalus*, 1935, vol. III, pp. 345-389.

AL-‘ASQALÂNÎ, Aḥmad ibn ‘Alî ibn Ḥaḡyar: *Fath al-Bârî. Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bujârî*, al-Riyâd, 1421 H. / 2000 (15 v.).

‘AWWA, ‘Âdil: *L’Esprit Critique des Frères de la Pureté*, Beyrouth, 1948.

BADAWÎ, ‘Abdurrahmân: *Histoire de la Philosophie en Islam*, Paris, 1972.

BADAWÎ, ‘Abd al-Rahmân: *Al-Insân al-Kâmil fî l-Islâm*, al-Kuwayt, 1976.

BAFFIONI, Carmela: *L’Epistola degli Iḥwân al-Ṣafâ’ «Sulle opinioni e le religioni»*, Napoli, 1989.

BAFFIONI, Carmela: *Storia della Filosofia Islamica*, Milano, 1991.

BAFFIONI, Carmela: *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Iḥwân aṣ-Ṣafâ’*, Roma, 1994.

BAUSANI, Alessandro: *L’Enciclopedia dei Fratelli della Purezza*, Napoli, 1978.

BAUSANI, Alessandro: “Aspetti scientifici delle Epistole dei Fratelli della Purezza”, *Convegno sugli Iḥwân aṣ-Ṣafâ’*, Roma, 1981, pp. 27-47.

BLUMENTHAL, David R.: “A Comparative Table of the Bombay, Cairo, and Beirut Editions of the *Rasâ’il Iḥwân al-Ṣafâ’*”, *Arabica*, Leiden, 1974, tome XXI, pp. 186-203.

BROCKELMANN, Carl: *Geschichte der Arabischen Litteratur. Erster Supplementband*, Leiden, 1937.

BROCKELMANN, Carl: *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943, Band I.

CASANOVA, M.: “Une date astronomique dans les Épîtres des Iḥwân aṣ Ṣafâ’”, *Journal*

- Asiatique*, Paris, 1915, tome V, onzième série, pp. 5-17.
- CORBIN, Henry: *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London, 1983.
- CORBIN, Henry: *Historie de la philosophie islamique*, Paris, 1986.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, 1981 (2 v.); **reedición ampliada**: 1996 (3 v.).
- CUEVAS GARCÍA, Cristóbal: *El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*, Madrid, 1972.
- DADOYAN, Seta B.: “A Thirteenth Century Armenian Summary of the Epistles of the Brethren of Purity (Rasâ’il Ikhwân al-Şafâ’)”, *Al-Abhath*, Bayrût, 1992, vol. XL, pp. 3-18.
- DAFTARY, Farhad: *A Short History of the Ismailis*, Edinburgh, 1998.
- DAVIDSON, Thomas: “The Brothers of Sincerity”, *International Journal of Ethics*, 1897-1898, VIII.
- DAVIES, Meryll Wyn: *Knowing One Another. Shaping An Islamic Anthropology*, London/New York, 1988.
- DIETERICI, Friedrich: *Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.*, Leipzig, 1871.
- DIETERICI, Friedrich: *Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl*, Leipzig, 1886.
- DIWALD, Susanne: *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitâb Iḥwân aş-şafâ’ (III). Die Lehre von Seele und Intellekt*, Wiesbaden, 1975.
- DIWALD, Susanne: “Die Bedeutung des Kitâb Iḥwân aş-Şafâ’ für das islamische Denken”, *Convegno sugli Ikhwân aş-Şafâ’*, Roma, 1981, pp. 5-25.
- DUNLOP, D.M. (ed.): *The Muntakhab Şiwân al-Ḥikmah of Abû Sulaimân as-Sijistânî. Arabic Text, Introduction and Indices*, The Hague, 1979.
- FAKHRY, Majid: *A History of Islamic Philosophy*, London, New York, 1983.
- FARRÉ, Luis: *Antropología Filosófica. El hombre y sus problemas*, Madrid, 1968.
- FÂRÛQÎ, Ismâ’il Râgî al-: “On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Şafâ wa Khillan al-Wafâ)”, *The Muslim World*, Hartford, 1960, vol. L, pp. 109-121; 193-198; 252-258; 1961, vol. LI, pp. 18-24.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio: “Alusiones a los «Ijwân al-Şafâ’» en la poesía arábigoandaluza”, *Al-Andalus*, Madrid, 1936-1939, vol. IV, pp. 462-465.
- GARDET, Louis: “Humanisme musulman d’hier et d’aujourd’hui. Elements culturels de base”, *IBLA*, Tunis, 1944, pp. 3-40.

- GIBB, H.A.R.; KRAMERS, J.H. (ed.): *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974.
- GOLDZIHNER, Ignaz: "Über die Benennung der „Iḥwân al-ṣafâ“", *Der Islam*, Strassburg, 1910, Band I, pp. 22-26.
- GOLDZIHNER, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 1920, **reimpreso**: Leiden, 1952.
- GÓMEZ NOGALES, Salvador: *La política como única ciencia religiosa en al-Fârâbî*, Madrid, 1980.
- GRUNEBAUM, Gustave E. von: *Medieval Islam. A vital study of Islam at its zenith*, Chicago, 1953.
- GUTAS, Dimitri: "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works", en: KRAYE, Jill (ed.): *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London, 1993.
- HALM, Heinz: *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978.
- HAMDANI, Abbas: "Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî and the Brethren of Purity", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge, 1978, vol. 9, pp. 345-353.
- HAMDANI, Abbas: "An Early Fâtimid Source on the Time and Authorship of the Rasâ'il Iḥwân al-ṣafâ", *Arabica*, Leiden, 1979, tome XXVI, pp. 62-75.
- HAMDÂNÎ, Ḥusayn F. al-: "Rasâ'il Iḥwân aṣ-Ṣafâ in the literature of the Ismâ'îlî Ṭaiyibî Da'wat", *Der Islam*, Berlin-Leipzig, 1932, Band 20, pp. 281-300.
- ḤUFNÎ, 'Abd al-Mun'im al-: *Al-mu'yam al-falsafi*, al-Qâhira, 1990.
- ḤUFNÎ, 'Abd al-Mun'im al-: *Al-mawsû'a al-falsafiyya*, Bayrût/al-Qâhira, s.f.
- IVANOW: *The Alleged Founder of Ismâ'ilism*, Bombay, 1946.
- IVANOW, W.: ISMÂ'ÎLÎYA, en: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974, pp. 179-183.
- KRAEMER, Joel L.: *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, 1986.
- KRAEMER, Joel L.: *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abû Sulaymân al-Sijistânî and his Circle*, Leiden, 1986.
- KRAUS, Paul: *Jâbir ibn Ḥayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jâbir et la science grecque*, Paris, 1986.
- LEVONIAN, Lootfy: "The Iḥwân al-Ṣafâ' and Christ", *The Moslem World*, New York-

Hartford, 1945, vol. XXXV, pp. 27-31.

MADLUNG, W.: ҚАРМАТІ, en: *Encyclopédie de l'Islam*, 2^a ed., Leiden, 1978, vol. IV, pp. 687-692.

MALLÂḤ, Maḥmūd al-: *Ḥaḳīqat Iḥwān al-Şafā'*, Bagdād, 1954.

MARQUET, Yves: "La place du travail dans la hiérarchie ismâ'îlienne d'après l'Encyclopédie des Frères de la Pureté", *Arabica*, Leiden, 1961, tome VIII, pp. 225-237.

MARQUET, Yves: "Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Iḥwān aş-Şafā'", *Revue des Études Islamiques*, Paris, 1962, tome XXX, pp. 49-142.

MARQUET, Yves: "Coran et création. Traduction et commentaire de deux extraits des Iḥwān al-Şafā'", *Arabica*, Leiden, 1964, tome XI, pp. 279-285.

MARQUET, Yves: "Révélation et vision véridique chez les Iḥwān al-Şafā'", *Revue des Études Islamiques*, Paris, 1964, tome XXXII, pp. 27-44.

MARQUET, Yves: "Sabéens et Iḥwān al-Şafā'", *Studia Islamica*, Paris, 1964, XXIV, pp. 35-80.

MARQUET, Yves: "Des Iḥwān al-Şafā' à al-ḥâğğ 'Umar (b. Sa'îd Tall) marabout et conquérant toucouleur", *Arabica*, Leiden, 1968, tome XV, pp. 6-47; **additif**: 1969, tome XVI, pp. 88-90.

MARQUET, Yves: "Les cycles de la souveraineté selon les Épîtres des Iḥwān al-Şafā'", *Studia Islamica*, Paris, 1972, XXXVI, pp. 47-69.

MARQUET, Yves: *La philosophie des Iḥwān al-Şafā'*, Alger, 1973.

MARQUET, Yves: "Iḥwān al-Şafā', ismaïliens et qarmaṭes", *Arabica*, Leiden, 1977, tome XXIV, pp. 233-257.

MARQUET, Yves: "910 en Ifrîqiyâ: une épître des Iḥwān aş-Şafâ'", *Bulletin d'Études Orientales*, Damas, 1978, tome XXX, pp. 61-73.

MARQUET, Yves: "Les Iḥwān aş-Şafâ' et l'Ismaïlisme", *Convegno sugli Iḥwān aş-Şafâ'*, Roma, 1981, pp. 69-96.

MARQUET, Yves: "Les Iḥwān al-Şafâ' et le christianisme", *Islamochristiana*, Roma, 1982, 8, pp. 129-158.

MARQUET, Yves: "Les épîtres des Iḥwān aş-Şafâ', œuvre ismaïlienne", *Studia Islamica*, Paris, 1985, LXI, pp. 57-79.

MARQUET, Yves: "Quelles furent les relations entre «Jâbir ibn Ḥayyân» et les Iḥwān aş-Şafâ'?", *Studia Islamica*, Paris, 1986, LXIV, pp. 39-51.

MARQUET, Yves: *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jâbir ibn*

Ḥayyân et les "Frères de la Pureté", Paris, 1988.

MASSIGNON, Louis: "Sur la date de la composition des »Rasâil Ikhwân al ṣafa^a«", *Der Islam*, Strassburg, 1913, Band 4, p. 324.

MASSIGNON, Louis: KARMATIANS, en: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974, pp. 218-223.

MUNYÏD FÎ L-LUGA WA-L-A'LÂM, AL-, Bayrût, 1988.

NANJI, Azim: "On the Acquisition of Knowledge: A Theory of Learning in the Rasâ'il Ikhwân al-Ṣafâ'", *The Muslim World*, Hartford, 1976, vol. LXVI, pp. 263-271.

NASR, Seyyed Hossein: *Ideals and Realities of Islam*, London, 1966.

NASR, Seyyed Hossein: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwân al-Ṣafâ', al-Bîrûnî, and Ibn Sînâ*, Boulder, 1978.

NASR, Seyyed Hossein: *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Barcelona, 1985 (*Living Sufism*, London, 1980).

NASR, Seyyed Hossein: *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona, 1985 (*Islamic Life and Thought.*, London, 1981).

NASR, Seyyed Hossein: *Traditional Islam in the Modern World*, London, 1987.

NETTON, Ian Richard: "Brotherhood versus Imâmâte: Ikhwân al-Ṣafâ' and the Ismâ'îlîs", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem, 1980, II, pp. 253-262.

NETTON, Ian Richard: "Foreign influences and recurring Ismâ'îlî motifs in the Rasâ'il of the Brethren of Purity", *Convegno sugli Ikhwân aṣ-Ṣafâ'*, Roma, 1981, pp. 49-67.

NETTON, Ian Richard: *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Ṣafâ')*, London, 1982.

PARAIN, Brice: *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*, Madrid, 1984.

PAREJA, Félix María: *Islamología*, Madrid, 1952-1954.

PELLAT, Charles: "Les Encyclopédies dans le monde arabe", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Unesco, 1966, IX/3, pp. 631-658; **reimpreso**: *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VIIe-XVe s.)*, Londres, 1976; XVIII.

PETERS, F.E.: *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York, 1968.

PLESSNER, M.: NÂMÛS, en: *First Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1913-1936, vol. VI, pp. 844-846.

PLESSNER, Martin Meir: “Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte IV. Samuel Miklos Stern, die Ikhwân aş-Şafâ’ und die Encyclopaedia of Islam”, *Israel Oriental Studies. In Memoriam Samuel Miklós Stern 1920-1969*, Tel Aviv, 1972, II, pp. 353-361.

PUIG, Josep: “The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (until 1200)”, en: BUTTERWORTH, Charles E.; KESSEL, Blake Andrée: *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leiden, 1994.

RAMÓN GUERRERO, Rafael: *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid, 1985.

RASÁ’IL IJWÂN AL-ŞAFÁ’, Bayrût, [1957].

ROSENTHAL, Franz: “On the Knowledge of Plato’s Philosophy in the Islamic World”, *Islamic Culture*, Hyderabad, 1940, vol. XIV, pp. 387-422; **addendum**: 1941, vol. XV, pp. 396-398; **reimpreso**: ROSENTHAL, Franz: *Greek Philosophy in the Arab World*, London, 1990.

SCHÄDER, H.H.: “Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 79 (1925), pp. 192-268. Cito por la traducción árabe: “Nazariyyat al-insân al-kâmil ‘ind al-muslimîn. Maşdaruhâ wa-taşwîruhâ al-shi’rî” [conferencia pronunciada en Berlín, 26-11-1924], en: BADAWÎ, ‘Abd al-Raḥmân: *Al-Insân al-Kâmil fî l-Islâm*, al-Kuwayt, 1976.

SCHELER, Max: *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Introducción de Wolfhart Henckmann. Traducción de Vicente Gómez. Barcelona, 2000.

SHILOAH, Amnon: “L’épître sur la musique des Ikhwân al-Şafâ’. Traduction annotée”, *Revue des Études Islamiques*, Paris, 1964, tome XXXII, pp. 125-162; **suite**: 1966, tome XXXIV, pp. 159-193.

STERN, Samuel Miklós: “The Authorship of the Epistles of the Ikhwân aş-Şafâ’”, *Islamic Culture*, Hyderabad, 1946, vol. XX, pp. 367-372, **Additional Notes to the Article**: “...”: pp. 403-404.

STERN, Samuel Miklós: “Heterodox Ismâ’îlism at the time of al-Mu‘izz”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, [Londres], 1955, XVII, pp. 10-33; **reimpreso**: STERN, Samuel Miklós: *Studies in Early Ismâ’îlism*, Leiden, 1983.

STERN, Samuel Miklós: “The Early Ismâ’îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxania”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, [Londres], 1960, XXIII, I, pp. 56-90; **reimpreso**: STERN, Samuel Miklós: *Studies in Early Ismâ’îlism*, Leiden, 1983.

STERN, Samuel Miklós: “Ismâ’îlîs and Qarmaṭians”, *L’Élaboration de l’Islam*, [¿París?], 1961, pp. 99-108; **reimpreso**: STERN, Samuel Miklós: *Studies in Early Ismâ’îlism*, Leiden, 1983.

STERN, Samuel Miklós: “New information about the authors of the ‘Epistles of the Sincere

Brethren””, *Islamic Studies*, Karachi, 1964, 4, III, pp. 405-428; **reimpreso:** STERN, Samuel Miklós: *Studies in Early Ismâ'ilism*, Leiden, 1983.

STERN, Samuel Miklós: “Fâtimid Propaganda Among Jews According to the Testimony of Yefet b. ‘Alî the Karaite”, *Studies in Early Ismailism*, Leiden, 1983.

STERN, Samuel Miklós: *Studies in Early Ismâ'ilism*, Leiden, 1983.

STRAFACE, Antonella: *L'origine del mondo nel pensiero islamico dei secc. X-XI*, Napoli, 1996.

TAKESHITA, Masataka: *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, 1987.

TIBAWI, A.L.: “Ikhwân aş-Şafâ and Their Rasâ'il. A Critical Review of a Century and a Half of Research”, *The Islamic Quarterly*, London, 1955, vol. II, pp. 28-46.

TIBAWI, A.L.: “Some Educational Terms in Rasâ'il Ikhwân aş-Şafâ”, *The Islamic Quarterly*, London, 1959, vol. V, pp. 55-60.

TIBAWI, A.L.: “Is The Qur'ân Translatable? Early Muslim Opinion”, *Arabic and Islamic Themes. Historical, Educational and Literary Studies*, London, 1976, p. 82.

TIBAWI, A.L.: “Further Studies on Ikhwân aş-Şafâ”, *The Islamic Quarterly*, London, 1978, vol. XX, XXI, XXII, pp. 57-67.

TORNERO POVEDA, Emilio: *La disputa de los animales contra el hombre*, Madrid, 1984.

TORNERO POVEDA, Emilio: *Al-Kindî. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional.*, Madrid, 1992.

TORNERO POVEDA, Emilio: “Huellas de la *Disputa* en la cultura europea”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 19, 2002, pp. 53-65.

VERNET, Juan: *La cultura hispano-árabe en oriente y occidente*, Barcelona, 1978.

WALBRIDGE, John: *The Science of Mystic Lights. Quṭb al-Dîn Shîrâzî and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, 1992.

WATT, W. Montgomery: *Islamic Philosophy and Theology. An Extended Survey*, Edinburgh, 1985.

WENSINCK, A. J.: YÂDJÛDJ wa-MÂDJÛDJ, en: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974, p. 637.

WIDENGREN, Geo: “The Gnostic Technical Language in the Rasâ'il Iḥwân al-Şafâ”, *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, Leiden, 1971, pp. 181-203.

WIDENGREN, Geo: “The Pure Brethren and the Philosophical Structure of Their System”, en: WELCH, Alford T.; CACHIA, Pierre (ed.): *Islam: Past Influence and Present*

Challenge, Edinburgh, 1979, pp. 57-69.

YUSUFJI, D.H.: "The Forty-third Treatise of the Ikhwân al-Şafâ", *The Moslem World*, New York-Hartford, 1943, vol. XXXIII, pp. 39-49.

NOTAS

¹Cf. Grunebaum, p. 1.

²Ya no sólo la falta de sistematicidad que podremos observar, sino un uso bastante *sui generis* de algunas expresiones, como cuando al Alma Universal se la denomina Intelecto Paciente.

³Las referencias bibliográficas relativas a este autor y a los siguientes pueden verse en el cuerpo de este trabajo y, naturalmente, en el elenco bibliográfico que recoge las principales publicaciones de las que nos hemos servido para su elaboración.

⁴Los ejemplos más evidentes se dan quizás, en las páginas 304-306 y 393 del volumen III. Un amplio repaso a las ediciones publicadas de textos de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* es el de Hamdani (Hamdani, Abbas, 1978), donde leemos (p. 345) sobre las ediciones completas de Bombay en 1888, El Cairo en 1928, y la usada por nosotros de Beirut en 1957, sin olvidar las ediciones parciales de la *Risâlat yâmi'at al-yâmi'a* (Beirut, 1959) ni las posteriores de *Al-risâla al-yâmi'a* (Damasco, 1969; y Beirut, 1974). En cualquier caso son muchos los autores que señalan errores en los textos publicados, lo cual no ha impedido utilizarlos a modo de *textus receptus* como punto de partida para todas las investigaciones, y no vemos llegado el momento de desviarnos de esta tradición.

⁵Tibawi, 1955, p. 39.

⁶ Para una idea de conjunto de la época puede consultarse con provecho:

Sourdrel, Dominique: *Le vizirat abbaside*, Damasco, 1959-1960.

Cahen, Claude: *El Islam - I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, 10ª ed., Madrid, 1986.

⁷ Marquet, 1973, p. 10.

⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁹Diwald, 1975, pp. 16-17.

¹⁰Goldziher, 1910, p. 26.

¹¹Tibawi, 1955, pp. 28-46.

¹²Marquet, 1961 y 1973.

¹³Diwald, 1975.

¹⁴Netton, 1982.

¹⁵Corbin, 1986.

¹⁶En Fârûqî.

¹⁷Es decir, nos limitamos aquí a la cuestión de la finalidad que pudieran tener en mente el autor o autores de las *Epístolas*, dejando para el capítulo 4 (Nuestra visión de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*) la indagación sobre la concepción del hombre cuya exposición pudiera haber estado en el ánimo de quien(es) compusiera(n) la obra.

¹⁸Dieterici, 1871, p. III.

¹⁹*Ibidem*, p. IV.

²⁰Goldziher, 1910, p. 25.

²¹Schäder, p. 52.

²²Nanji, pp. 263-264.

²³Levonian, p. 27.

²⁴Baffioni, 1994, p. 1.

²⁵Marquet, Coran, 1964, p. 279.

²⁶Marquet, Sabéens, 1964, p. 76.

²⁷Marquet, 1973, p. 31.

²⁸Stern, 1964, p. 156.

²⁹Pellat, p. 648.

³⁰Anawati; Gardet, p. 107.

³¹Diwald, 1981, p. 7.

³²*Ibidem*, p. 13.

³³Madelung.

³⁴Netton, 1982, p. 3.

³⁵Tibawi, 1955, p. 37.

³⁶*Ibidem*, p. 37.

³⁷*Ibidem*, pp. 37-38.

³⁸*Ibidem*, pp. 39-40.

³⁹*Ibidem*, p. 38.

⁴⁰ Awwa.

- ⁴¹Tibawi, 1955, p. 43.
- ⁴²*Ibidem*, p. 43.
- ⁴³*Ibidem*, p. 43.
- ⁴⁴*Ibidem*, pp. 43-44.
- ⁴⁵*Ibidem*, p. 44.
- ⁴⁶*Ibidem*, p. 45.
- ⁴⁷Blumenthal.
- ⁴⁸Diwald, 1975.
- ⁴⁹*Ibidem*.
- ⁵⁰ Sobre todo en Baffioni, 1994.
- ⁵¹Bausani, 1981.
- ⁵²Marquet, 1968, 1969.
- ⁵³Marquet, 1986. También, 1988.
- ⁵⁴Takeshita.
- ⁵⁵Dadoyan.
- ⁵⁶Tibawi, 1959. También, 1978.
- ⁵⁷Nanji.
- ⁵⁸Se trata de los siguientes artículos: Marquet, Coran, 1964; Révélation, 1964; Sabéens, 1964.
- ⁵⁹Pellat.
- ⁶⁰Plessner, 1972.
- ⁶¹Widengren, 1979.
- ⁶²Diwald, 1981.
- ⁶³Fârûqî.
- ⁶⁴Shiloah.
- ⁶⁵Widengren, 1971.
- ⁶⁶Marquet, 1982.
- ⁶⁷Netton, 1982.
- ⁶⁸Bausani, 1978.
- ⁶⁹Diwald, 1975.
- ⁷⁰*Ibidem*, p. 8.
- ⁷¹*Ibidem*, p. 14.
- ⁷²Bausani, 1978, p. 11.
- ⁷³Netton, 1982, p. 3.
- ⁷⁴Dunlop, p. 161.
- ⁷⁵Kraemer, *Humanism*, p. 165.
- ⁷⁶Dieterici, 1871, p. III.
- ⁷⁷Goldziher, 1910, p. 22.
- ⁷⁸*Ibidem*, p. 23.
- ⁷⁹Madelung, p. 690.
- ⁸⁰Tibawi, 1955, pp. 37-38.
- ⁸¹Nasr, 1978, p. 36.
- ⁸²Hamdânî, Ḥusayn.
- ⁸³Brockelmann, 1943, p. 237. También, 1937, p. 380.
- ⁸⁴Hamdânî, Ḥusayn, p. 292.
- ⁸⁵*Ibidem*, p. 290.
- ⁸⁶*Ibidem*, p. 285.
- ⁸⁷Levonian, p. 27.
- ⁸⁸Stern, 1960, p. 208.
- ⁸⁹Stern, 1961, p. 298.
- ⁹⁰Stern, 1946, p. 369.
- ⁹¹Brockelmann, 1943, p. 237.
- ⁹²*Rasâ'il*, p. 5.
- ⁹³Stern, 1964, p. 155.
- ⁹⁴Hamdânî, Ḥusayn.

⁹⁵Stern, 1964, p. 175.

⁹⁶Marquet, 1961, p. 225.

⁹⁷Hamdani, Abbas, 1978.

⁹⁸Hamdani, Abbas, 1979, p. 70.

⁹⁹Gómez Nogales, p. 30.

¹⁰⁰Algazel [Abû Hâmid al-Gazzâlî, 1058-1111]: *Confesiones* [al-munqidh min al-ḍalâl], Madrid, 1989, trad., introd., notas: Tornero Poveda, Emilio, p. 71.

¹⁰¹Takehita, p. 75.

Sobre la posible influencia de al-Kindî en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* encontramos datos más precisos en Tornero (1992), que cifra aquélla en los siguientes puntos (pp. 102-103):

1.- La forma epistolar habría sido introducida por al-Kindî según el *Muntajab Şiwân al-ḥikma* de al-Siḥistânî.

2.- El autor de la epístola nº 13 (*Analytica priora*) habría sido un discípulo de al-Kindî, según una nota al comienzo de su traducción latina.

3.- La gestación de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* habría sido contemporánea de al-Kindî y sus redactores habrían tenido contacto más o menos directo con al-Kindî y habrían sufrido su influencia.

¹⁰²Dieterici, 1871.

¹⁰³*Ibidem*, pp. III-IV.

La numeración de las epístolas mencionadas no se corresponde con la edición empleada por nosotros, en la cual la lógica y la psicología están comprendidas en las epístolas 7-14, las ciencias naturales en las epístolas 15-22, la anatomía en la 23 y las cuestiones relacionadas con la percepción sensorial en la 24.

¹⁰⁴Dieterici, 1886, p. VI.

¹⁰⁵Brockelmann, 1937, pp. 379-380.

¹⁰⁶Levonian, p. 27.

¹⁰⁷Anawati; Gardet, p. 107.

¹⁰⁸Rosenthal.

¹⁰⁹*Ibidem*, p. 390.

¹¹⁰*Ibidem*, p. 420.

¹¹¹*Ibidem*, p. 388.

¹¹²Marquet, Sabéens, 1964, p. 61.

¹¹³*Ibidem*, p. 62.

¹¹⁴Marquet, 1973, p. 37.

¹¹⁵Widengren, 1971, p. 182.

¹¹⁶Widengren, 1979, p. 58.

¹¹⁷Badawî, 1972, p. 699.

¹¹⁸Diwald, 1981, p. 25.

¹¹⁹Netton, 1982, p. 16, p. 19.

¹²⁰*Ibidem*, p. 33.

¹²¹Fakhry, p. 31.

¹²²*Ibidem*, p. 180.

¹²³Widengren, 1971, p. 182.

¹²⁴Badawî, 1972, p. 699.

¹²⁵Nasr, 1978, pp. 34-35.

¹²⁶Diwald, 1981, p. 15.

¹²⁷Netton, 1982, p. 10.

¹²⁸Diwald, 1975, pp. 2-3.

¹²⁹*Ibidem*, p. 6.

¹³⁰Madelung, p. 690.

¹³¹Bausani, 1978, pp. 18-21.

¹³²Netton, 1982, pp. 19-20.

¹³³Widengren, 1971, p. 182.

¹³⁴*Ibidem*, pp. 197-198.

¹³⁵Diwald, 1981, p. 15.

¹³⁶*Ibidem*, p. 20.

¹³⁷*Ibidem*, p. 22.

- ¹³⁸Nasr, 1978, p. 33.
- ¹³⁹Diwald, 1981, pp. 20-22.
- ¹⁴⁰Goldziher, 1910, p. 22.
- ¹⁴¹Casanova, pp. 8-9.
- ¹⁴²*Ibidem*, p. 15.
- ¹⁴³Brockelmann, 1937, p. 380.
- ¹⁴⁴Marquet, 1961, p. 226.
- ¹⁴⁵*Ibidem*, p. 227.
- ¹⁴⁶Marquet, 1973, p. 7.
- ¹⁴⁷Marquet, 1977, p. 233.
- ¹⁴⁸*Ibidem*, p. 235.
- ¹⁴⁹*Ibidem*, p. 236.
- ¹⁵⁰*Ibidem*, pp. 241-242.
- ¹⁵¹*Ibidem*, p. 242.
- ¹⁵²Marquet, 1981, p. 95.
- ¹⁵³*Ibidem*, p. 96.
- ¹⁵⁴Marquet, 1982.
- ¹⁵⁵Marquet, 1985.
- ¹⁵⁶Ivanow, 1946, p. 147.
- ¹⁵⁷Ivanow, 1974, p. 181.
- ¹⁵⁸Bausani, 1978, p. 5.
- ¹⁵⁹*Ibidem*, pp. 14-16.
- ¹⁶⁰Corbin, 1986, p. 118.
- ¹⁶¹*Ibidem*, p. 196.
- ¹⁶²Nasr, *Sufismo*, 1985, p. 145.
- ¹⁶³Widengren, 1971, p. 182.
- ¹⁶⁴Widengren, 1979, p. 58.
- ¹⁶⁵Madelung, p. 690.
- ¹⁶⁶Hamdani, Abbas, 1979, p. 62.
- ¹⁶⁷Cruz Hernández, 1981, vol. I, p. 152.
- ¹⁶⁸Cruz Hernández, 1996, vol. I, pp. 61-64.
- ¹⁶⁹Kraus, p. 222.
- ¹⁷⁰Kraemer, *Humanism*, 1986, p. 71.
- ¹⁷¹Hamdānī, Ḥusayn.
- ¹⁷²Schäder, p. 53.
- ¹⁷³Dadoyan, p. 8.
- ¹⁷⁴Stern, 1964, p. 169.
- ¹⁷⁵*Ibidem*, p. 170.
- ¹⁷⁶Daftary, p. 83.
- ¹⁷⁷*Ibidem*, p. 113.
- ¹⁷⁸*Ibidem*, p. 83.
- ¹⁷⁹* Awwa.
- ¹⁸⁰Halm, p. 138.
- ¹⁸¹Tibawi, 1955, p. 34.
- ¹⁸²Fârûqî, 1961, pp. 21-22.
- ¹⁸³*Ibidem*, pp. 20-23.
- ¹⁸⁴Diwald, 1975, pp. 26-28.
- ¹⁸⁵Diwald, 1981, pp. 11-12. Habitualmente se puede definir el *kalâm* en términos escuetos como teología racional o filosófica.
- ¹⁸⁶*Ibidem*, p. 12.
- ¹⁸⁷Netton, 1980, p. 262. Asimismo: Netton, 1981, p. 51. Y 1982, p. 104.
- ¹⁸⁸Netton, 1980, p. 262. También: Netton, 1981, p. 51. Y 1982, p. 103.
- ¹⁸⁹Netton, 1981, p. 53.
- ¹⁹⁰*Ibidem*, p. 57.

- ¹⁹¹Brockelmann, 1943, p. 239.
- ¹⁹²Diwald, 1975, p. 6.
- ¹⁹³Diwald, 1981, p. 23.
- ¹⁹⁴Puig, p. 15.
- ¹⁹⁵Diwald, , 1981, p. 24.
- ¹⁹⁶Siendo un dato conocido, sólo hemos encontrado como referencia a este hecho la mención que del mismo hace el padre Félix María Pareja en la p. 885 de su *Islamología*, Madrid, 1952-1954.
- ¹⁹⁷Hamdânî, Ḥusayn.
- ¹⁹⁸*Ibidem*, p. 294.
- ¹⁹⁹*Ibidem*, pp. 291-292.
- ²⁰⁰Pareja, p. 908.
- ²⁰¹Stern, 1964, p. 169.
- ²⁰²García Gómez, p. 462.
- ²⁰³Asín Palacios, 1914, p. 11.
- ²⁰⁴García Gómez, pp. 462-463.
- ²⁰⁵Plessner, 1972, p. 354. También Diwald, 1981, p. 23.
- ²⁰⁶Vernet, pp. 32-33.
- ²⁰⁷Vemos amplias referencias al respecto en Asín Palacios, 1914. También en Tornero 1984. El último estudio del que hemos tenido noticia al respecto, del mismo autor, es “Huellas de la *Disputa* en la cultura europea”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 19, 2002, pp. 53-65, donde vemos huellas y coincidencias en Pico de la Mirandola, Erasmo de Rotterdam y Montaigne.
- ²⁰⁸Diwald, 1981, p. 23.
- ²⁰⁹*Ibidem*, p. 23.
- ²¹⁰Marquet, 1962, p. 85.
- ²¹¹Badawî, 1972, pp. 698-699.
- ²¹²Corbin, 1986, p. 328.
- ²¹³Takeshita, 1987, p. 74.
- ²¹⁴Diwald, 1981, p. 24.
- ²¹⁵Marquet, 1968, 1969.
- ²¹⁶*Ibidem*, pp. 26-31.
- ²¹⁷*Ibidem*, p. 44.
- ²¹⁸Diwald, 1981, p. 23.
- ²¹⁹Marquet, 1972, p. 62.
- ²²⁰Kraemer, *Philosophy*, 1986, p. 42.
- ²²¹Algazel, *loc. cit.*, p. 57.
- ²²²*Ibidem*, p. 58.
- ²²³Diwald, 1981, p. 24.
- ²²⁴Takeshita, p. 74.
- ²²⁵Diwald, 1981, p. 23.
- ²²⁶Fakhry, p. 132.
- ²²⁷Baffioni, 1991, p. 22.
- ²²⁸Goldziher, 1920, p. 186.
- ²²⁹*Ibidem*, p. 209.
- ²³⁰Stern, 1964p. 176.
- ²³¹Pellat, p. 647.
- ²³²*Ibidem*, p. 648.
- ²³³*Ibidem*, p. 655.
- ²³⁴Dieterici, 1871, p. VI.
- ²³⁵Baffioni, 1991, p. 56.
- ²³⁶Baffioni, 1994, p. 25.
- ²³⁷*Ibidem*, p. 6.
- ²³⁸Peters, p. 113.
- ²³⁹Plessner, 1972, p. 361.
- ²⁴⁰Dadoyan, p. 7.

- ²⁴¹Gutas, p. 47.
- ²⁴²Mallâh, pp. 4-5.
- ²⁴³*Ibidem*, p. 6.
- ²⁴⁴*Ibidem*, p. 11.
- ²⁴⁵Badawî, 1972, p. 5.
- ²⁴⁶*Ibidem*, p. 699.
- ²⁴⁷Marquet, Sabéens, 1964, p. 61.
- ²⁴⁸Marquet, 1973, p. 585.
- ²⁴⁹Diwald, 1975, pp. 2-3.
- ²⁵⁰Diwald, 1981, p. 24.
- ²⁵¹*Ibidem*, p. 25.
- ²⁵²Bausani, 1978, pp. 5-6.
- ²⁵³Netton, 1981, p. 66.
- ²⁵⁴Netton, 1982, pp. 105-108.
- ²⁵⁵Watt, pp. 73-74.
- ²⁵⁶El caso más evidente de esto último son las cinco últimas epístolas de las catorce que conforman la primera parte de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, sobre las ciencias propedéuticas, y que están dedicadas a cuestiones lógicas. Se trata, y por este orden, de las siguientes:
- 10.- La Isagoge.
 - 11.- Las Categorías.
 - 12.- *Peri hermeneias*.
 - 13.- *Analytica priora*.
 - 14.- *Analytica posteriora*.
- En otros campos, como el cosmológico, los elementos de origen aristotélico ya habían sido asimilados dentro del sistema neoplatónico del mundo.
- ²⁵⁷Dieterici, 1871, pp. IV-VIII.
- ²⁵⁸*Ibidem*, p. IV.
- ²⁵⁹Plessner, NÂMÛS.
- ²⁶⁰*Ibidem*, p. 845.
- ²⁶¹Hamdânî, Ḥusayn p. 291.
- ²⁶²*Ibidem*, p. 294.
- ²⁶³Yusufji, p. 48.
- ²⁶⁴Grunebaum, p. 226. Otra traducción de este pasaje puede leerse en Tornero 1984, p. 229.
- ²⁶⁵Grunebaum, p. 198.
- ²⁶⁶*Ibidem*, p. 331.
- ²⁶⁷*Ibidem*, pp. 216-217.
- ²⁶⁸*Ibidem*, p. 217.
- ²⁶⁹Fârûqî, 1960, pp. 111-112.
- ²⁷⁰*Ibidem*, p. 113.
- ²⁷¹*Ibidem*, p. 114.
- ²⁷²*Ibidem*, p. 115.
- ²⁷³*Ibidem*, p. 116.
- ²⁷⁴*Ibidem*, p. 116.
- ²⁷⁵*Ibidem*, p. 117.
- ²⁷⁶*Ibidem*, p. 117.
- ²⁷⁷*Ibidem*, p. 117.
- ²⁷⁸*Ibidem*, p. 118.
- ²⁷⁹*Ibidem*, p. 119.
- ²⁸⁰*Ibidem*, p. 119.
- ²⁸¹*Ibidem*, p. 120.
- ²⁸²*Ibidem*, p. 193.
- ²⁸³*Ibidem*, p. 194.
- ²⁸⁴*Ibidem*, p. 195.
- ²⁸⁵*Ibidem*, p. 196.

- ²⁸⁶*Ibidem*, p. 197.
²⁸⁷*Ibidem*, p. 253.
²⁸⁸*Ibidem*, p. 254.
²⁸⁹*Ibidem*, p. 255.
²⁹⁰*Ibidem*, p. 256.
²⁹¹*Ibidem*, p. 257.
²⁹²*Ibidem*, p. 257.
²⁹³*Ibidem*, p. 258.
²⁹⁴Widengren, 1971.
²⁹⁵*Ibidem*, p. 183.
²⁹⁶*Ibidem*, p. 184.
²⁹⁷*Ibidem*, p. 186.
²⁹⁸*Ibidem*, p. 187.
²⁹⁹*Ibidem*, p. 188.
³⁰⁰*Ibidem*, p. 189.
³⁰¹*Ibidem*, p. 190.
³⁰²*Ibidem*, p. 191.
³⁰³*Ibidem*, p. 191.
³⁰⁴*Ibidem*, p. 193.
³⁰⁵Widengren, 1979, p. 59.
³⁰⁶*Ibidem*, p. 60.
³⁰⁷*Ibidem*, p. 62.
³⁰⁸Badawî, 1972, p. 700.
³⁰⁹*Ibidem*, p. 701.
³¹⁰Nanji, p. 266.
³¹¹*Ibidem*, p. 268.
³¹²*Ibidem*, p. 266.
³¹³*Ibidem*, p. 268.
³¹⁴*Ibidem*, p. 268.
³¹⁵*Ibidem*, p. 269.
³¹⁶*Ibidem*, p. 269.
³¹⁷*Ibidem*, p. 270.
³¹⁸Schäder, p. 50.
³¹⁹Tibawi, 1976.
³²⁰Tibawi, 1959.
³²¹*Ibidem*, p. 56-57.
³²²*Ibidem*, p. 58.
³²³*Ibidem*, p. 58.
³²⁴*Ibidem*, p. 59.
³²⁵*Ibidem*, p. 59.
³²⁶*Ibidem*, p. 60.
³²⁷*Ibidem*, p. 60.
³²⁸Tibawi, 1978.
³²⁹*Ibidem*, p. 63.
³³⁰*Ibidem*, p. 66.
³³¹*Ibidem*, p. 66.
³³²*Ibidem*, p. 66.
³³³*Ibidem*, p. 62.
³³⁴Netton, 1982, p. 14.
³³⁵*Ibidem*, p. 17.
³³⁶Netton, 1981, p. 49.
³³⁷Netton, 1982, p. 15, p. 17.
³³⁸*Ibidem*, p. 34.
³³⁹Netton, 1981, p. 56.

- ³⁴⁰*Ibidem*, p. 57.
- ³⁴¹*Ibidem*, p. 49.
- ³⁴²Netton, 1982, p. 50.
- ³⁴³*Ibidem*, p. 69.
- ³⁴⁴*Ibidem*, p. 70.
- ³⁴⁵*Ibidem*, p. 7.
- ³⁴⁶*Ibidem*, p. 95.
- ³⁴⁷*Ibidem*, p. 103.
- ³⁴⁸*Ibidem*, p. 103.
- ³⁴⁹*Ibidem*, p. 98.
- ³⁵⁰*Ibidem*, p. 103.
- ³⁵¹Corbin, 1986, p. 194.
- ³⁵²Corbin, 1983, p. 99.
- ³⁵³Stern, Fâtimid, 1983, p. 95.
- ³⁵⁴*Ibidem*, pp. 85-87.
- ³⁵⁵Walbridge, p. 143.
- ³⁵⁶*Ibidem*, p. 218.
- ³⁵⁷Ahmad, Sayyid Maqbul, p. 37.
- ³⁵⁸Daftary, p. 2.
- ³⁵⁹Kraemer, *Humanism*, 1986, p. 163.
- ³⁶⁰*Ibidem*, p. 178.
- ³⁶¹*Ibidem*, p. 146.
- ³⁶²*Ibidem*, p. 169.
- ³⁶³*Ibidem*, p. 177.
- ³⁶⁴Kraemer, *Philosophy*, 1986, p. 137.
- ³⁶⁵Marquet, 1973, p. 585.
- ³⁶⁶*Ibidem*, p. 585.
- ³⁶⁷Nasr, 1966, p. 24.
- ³⁶⁸*Ibidem*, p. 24.
- ³⁶⁹Nasr, 1978, p. 43.
- ³⁷⁰*Ibidem*, p. 96.
- ³⁷¹Nasr, 1987, pp. 149-150.
- ³⁷²*Ibidem*, p. 150.
- ³⁷³*Ibidem*, p. 150.
- ³⁷⁴*Ibidem*, p. 151.
- ³⁷⁵Diwald, 1981, p. 21.
- ³⁷⁶*Ibidem*, p. 21.
- ³⁷⁷Diwald, 1975, p. 3.
- ³⁷⁸*Ibidem*, p. 5. También en Diwald, 1981, p. 20.
- ³⁷⁹Diwald, 1975, p. 4.
- ³⁸⁰*Ibidem*, p. 4.
- ³⁸¹*Ibidem*, p. 3.
- ³⁸²*Ibidem*, p. 4.
- ³⁸³*Ibidem*, p. 5.
- ³⁸⁴Diwald, 1981, p. 17.
- ³⁸⁵*Ibidem*, p. 19.
- ³⁸⁶*Ibidem*, pp. 17-18.
- ³⁸⁷*Ibidem*, p. 19.
- ³⁸⁸*Ibidem*, p. 20.
- ³⁸⁹Bausani, 1978, p. 15.
- ³⁹⁰Bausani, 1981, p. 38.
- ³⁹¹*Ibidem*, pp. 29-30.
- ³⁹²*Ibidem*, p. 34.
- ³⁹³Bausani, 1978, p. 25.

- ³⁹⁴Bausani, 1981, p. 32.
- ³⁹⁵Bausani, 1978, p. 20.
- ³⁹⁶Takeshita, pp. 78-85.
- ³⁹⁷*Ibidem*, pp. 85-86.
- ³⁹⁸*Ibidem*, pp. 86-91.
- ³⁹⁹*Ibidem*, pp. 91-92.
- ⁴⁰⁰Baffioni, 1991, p. 182. También en Baffioni, 1994, p. 24.
- ⁴⁰¹Baffioni, 1991, p. 182.
- ⁴⁰²*Ibidem*, p. 183.
- ⁴⁰³*Ibidem*, p. 183. También en Baffioni, 1994, p. 24.
- ⁴⁰⁴Baffioni, 1991, p. 183.
- ⁴⁰⁵Baffioni, 1994, p. 24.
- ⁴⁰⁶Baffioni, 1991, p. 190.
- ⁴⁰⁷*Ibidem*, p. 192.
- ⁴⁰⁸*Ibidem*, p. 193.
- ⁴⁰⁹*Ibidem*, p. 193.
- ⁴¹⁰*Ibidem*, p. 195.
- ⁴¹¹Baffioni, 1989, p. 11. También en Baffioni, 1994, p. 28.
- ⁴¹²Baffioni, 1989, p. 54.
- ⁴¹³*Ibidem*, p. 22.
- ⁴¹⁴*Ibidem*, p. 55.
- ⁴¹⁵Baffioni, 1994, p. 25.
- ⁴¹⁶En este sentido destacamos, a pesar de, a nuestro juicio, su variado acierto, los hitos siguientes aunque, como en cualquier exposición, nunca pueda decirse que estén libres de elementos interpretativos. Sin embargo los mencionamos aquí por presentarse como exposiciones antes que como interpretaciones:
- Bausani, Alessandro: *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Napoli, 1978.
- Marquet, Yves: *La philosophie des Iḥwân al-Ṣafâ'*, Alger, 1973.
- Nasr, Seyyed Hossein: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of nature and methods used for its study by the Iḥwân al-Ṣafâ', al-Bîrûnî, and Ibn Sînâ*, Boulder, 1978.
- Netton, Ian Richard: *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Iḥwân al-Ṣafâ')*, London, 1982.
- ⁴¹⁷Ep. 40, III, pp. 371-372.
- ⁴¹⁸Por ejemplo, ep. 7, I, p. 259.
- ⁴¹⁹Ep. 7, I, p. 259.
- ⁴²⁰Ep. 41, III, p. 397.
- ⁴²¹Ep. 52, IV, p. 427.
- ⁴²²Ep. 52, IV, p. 379.
- ⁴²³Ep. 46, IV, p. 108.
- ⁴²⁴Ep. 9, I, p. 297.
- ⁴²⁵Ep. 22, II, pp. 309-310.
- ⁴²⁶Ep. 21, II, p. 170.
- ⁴²⁷Ep. 28, III, pp. 20-22.
- ⁴²⁸Ep. 9, I, p. 297.
- ⁴²⁹Figuras de la escatología bíblica y musulmana, habitualmente localizadas en el norte. En ambas tradiciones su crueldad es proverbial. Véase el artículo de Wensinck.
- ⁴³⁰Ep. 22, II, p. 296.
- ⁴³¹Ep. 22, II, p. 209.
- ⁴³²Ep. 22, II, p. 212.
- ⁴³³Ep. 22, II, p. 210.
- ⁴³⁴Ep. 22, II, p. 213.
- ⁴³⁵Ep. 42, III, p. 533.
- ⁴³⁶Ep. 46, IV, pp. 62-63.
- ⁴³⁷Ep. 52, IV, pp. 386-387.
- ⁴³⁸Ep. 42, III, p. 476.

- ⁴³⁹Ep. 42, III, p. 474.
- ⁴⁴⁰Ep. 42, III, pp. 471-472.
- ⁴⁴¹Ep. 52, IV, p. 425.
- ⁴⁴²Ep. 22, II, p. 333.
- ⁴⁴³Ep. 22, II, p. 339.
- ⁴⁴⁴Ep. 32, III, p. 188. También ep. 41, III, p. 388.
- ⁴⁴⁵Ep. 31, III, p. 161.
- ⁴⁴⁶Ep. 22, II, pp. 304-305.
- ⁴⁴⁷Ep. 22, II, pp. 334-335.
- ⁴⁴⁸Ep. 22, II, pp. 334-335.
- ⁴⁴⁹Ep. 22, II, p. 325.
- ⁴⁵⁰Ep. 31, III, p. 161.
- ⁴⁵¹Ep. 42, III, p. 519.
- ⁴⁵²Ep. 51, IV, p. 280.
- ⁴⁵³Ep. 46, IV, p. 83.
- ⁴⁵⁴Ep. 52, IV, p. 378.
- ⁴⁵⁵Ep. 49, IV, p. 230.
- ⁴⁵⁶Ep. 48, IV, p. 166.
- ⁴⁵⁷Ep. 49, IV, p. 213.
- ⁴⁵⁸Ep. 42, III, p. 427.
- ⁴⁵⁹Ep. 31, III, p. 141.
- ⁴⁶⁰Ep. 22, II, p. 227.
- ⁴⁶¹Ep. 26, II, p. 462.
- ⁴⁶²Ep. 26, II, p. 460. La Tabla Preservada es, según el hadiz, la segunda criatura de Dios, después del Cálamo, al que Dios ordenó que escribiera en aquélla el conocimiento que Dios tiene de Su creación, de principio a fin. La Tabla Preservada es símbolo del Alma Universal.
- ⁴⁶³Ep. 22, II, p. 179.
- ⁴⁶⁴Ep. 28, III, p. 31.
- ⁴⁶⁵Ep. 52, IV, pp. 355-358.
- ⁴⁶⁶Ep. 42, III, p. 512.
- ⁴⁶⁷Ep. 46, IV, p. 104.
- ⁴⁶⁸Ep. 45, IV, pp. 47-48.
- ⁴⁶⁹Ep. 42, III, p. 533.
- ⁴⁷⁰Ep. 31, III, p. 152.
- ⁴⁷¹Ep. 22, II, p. 289.
- ⁴⁷²Ep. 42, III, p. 446.
- ⁴⁷³Ep. 42, III, p. 428.
- ⁴⁷⁴Ep. 42, III, p. 404.
- ⁴⁷⁵Ep. 25, II, p. 427.
- ⁴⁷⁶Ep. 52, IV, p. 366.
- ⁴⁷⁷Ep. 33, III, p. 205.
- ⁴⁷⁸Según ep. 32, III, p. 195.
- ⁴⁷⁹Ep. 32, III, pp. 195-196.
- ⁴⁸⁰La cuestión de la reencarnación en las *Epístolas* ha recibido poca atención. Yves Marquet y Susanne Diwald son quienes le han concedido más importancia. El primero oscila entre la negación categórica (1962, p. 88, n. 54; Sabéens 1964, p. 74) y la aceptación con reservas (1973, p. 384), reconociendo que no deja de ser una cuestión un poco confusa. Diwald, por otra parte (1975), reconoce que las *Epístolas* aparentemente podrían defender la reencarnación (p. 95), pero termina rindiéndose a la evidencia de los pasajes que la niegan explícitamente (p. 96).
- ⁴⁸¹Ep. 34, III, p. 223. También ep. 51, IV, p. 275.
- ⁴⁸²Ep. 52, IV, p. 427.
- ⁴⁸³Ep. 31, III, p. 155.
- ⁴⁸⁴Ep. 22, II, p. 297.
- ⁴⁸⁵Para contemplar la raigambre coránica de estos términos basten las siguientes citas:
mâ' mahîn: 32:8; 77:20.

nutfā fī qarār makīn: 23:13.

‘alaqa: 22:5; 23:14; 40:67; 75:38.

mudga: 22:5; 23:14.

‘izām: 23:14.

ṣalṣāl ka-l-fajjār: 55:14.

min rūḥihi: 32:9.

⁴⁸⁶Ep. 22, II, p. 278.

⁴⁸⁷Ep. 31, III, p. 112.

⁴⁸⁸Ep. 22, II, pp. 229-230.

⁴⁸⁹La cuestión de la civilización humana como muestra de la providencia divina recibe un tratamiento interesante dentro de la tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica desde sus precedentes griegos y los apologistas y escritores cristianos preislámicos, en el marco más amplio del problema de la armonía entre la razón y la fe, por parte de Asín Palacios, 1935.

⁴⁹⁰Ep. 22, II, p. 329.

⁴⁹¹Ep. 31, III, p. 113.

⁴⁹²En cuanto al doble origen, divino y humano, de la civilización, según acabamos de ver (a través de un ángel y a través de Adán), puede observarse una dualidad similar en Hesíodo. En la *Teogonía* (versos 535-615) y en los *Trabajos y Días* (versos 45-105) leemos, con distinto grado de detalle, cómo el astuto Prometeo le roba el fuego a Zeus y cómo éste, más tarde, le encarga a Atenea que le enseñe sus labores a Pandora.

Sin tratarse de un paralelismo absoluto (Prometeo, por ejemplo, es un dios, procedente en última instancia de Gea, primer ser que aparece tras el Caos), sin embargo es llamativo que en ambos casos se hable de una doble iniciativa civilizadora: desde arriba y desde abajo. La civilización existe porque coinciden dos elementos necesarios: unas potencialidades gratuitas e innatas que constituyen el ser del hombre, y unos esfuerzos humanos a modo de semilla plantada en el fértil terreno de aquellas potencialidades. La civilización es el fruto de la semilla del esfuerzo sembrada en el terreno de la capacidad.

⁴⁹³Ep. 43, IV, p. 6.

⁴⁹⁴No afirmamos que, aparentemente, el concepto de hombre en esta definición sea la de un universal, sino que nos referimos exclusivamente a una aparente ausencia de entidad que hace pensar en la de dichos universales para Guillermo de Ockham.

⁴⁹⁵Ep. 28, III, p. 31.

⁴⁹⁶Ep. 24, II, p. 415.

⁴⁹⁷Ep. 8, I, p. 278.

⁴⁹⁸Ep. 19, II, p. 130.

⁴⁹⁹Ep. 7, I, p. 260.

⁵⁰⁰Ep. 40, III, p. 373.

⁵⁰¹El sentido propio de la empiria o empiría como experiencia lo asimilamos aquí a la experiencia sensible ya que, como veremos en su momento, para las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* sólo cabe la experiencia en el mundo material y sensible, único caracterizado por el espacio y el tiempo, requisitos necesarios de toda experiencia.

⁵⁰²Forma: aquí se refieren las *Epístolas* a las tres dimensiones espaciales.

⁵⁰³Ep. 24, II, p. 397.

⁵⁰⁴Ep. 41, III, p. 387.

⁵⁰⁵La ciencia de las letras (*‘ilm al-ḥurūf*) establece correspondencias necesarias entre la forma y el sentido de las palabras. En la polémica entre quienes defienden el carácter arbitrario del signo lingüístico y sus detractores, la cultura islámica siempre ha sido más afín a reconocerle un carácter motivado, en consonancia con la visión unitaria del cosmos que propugna el Islam.

⁵⁰⁶Ep. 50, IV, p. 256.

⁵⁰⁷Ep. 32, III, p. 184.

⁵⁰⁸Ep. 42, III, p. 460.

⁵⁰⁹Ep. 42, III, p. 532.

⁵¹⁰Ep. 29, III, p. 38.

⁵¹¹Ep. 5, I, pp. 223-224.

⁵¹²Ep. 32, III, p. 183.

⁵¹³Ep. 35, III, p. 237.

⁵¹⁴Ep. 43, IV, p. 6.

- ⁵¹⁵Ep. 23, II, p. 380.
- ⁵¹⁶Ep. 49, IV, p. 231.
- ⁵¹⁷Ep. 29, III, p. 41.
- ⁵¹⁸Ep. 44, IV, p. 32.
- ⁵¹⁹Ep. 3, I, pp. 116-117. Se trata de los mismos cuatro humores conocidos desde Hipócrates y aceptados universalmente hasta la época moderna en todas las culturas que beben en el helenismo.
- ⁵²⁰Ep. 9, I, p. 299.
- ⁵²¹Ep. 9, I, p. 310.
- ⁵²²Como, por ejemplo, en ep. 48, IV, p. 191.
- ⁵²³Ep. 22, II, p. 303.
- ⁵²⁴Ep. 9, I, p. 300.
- ⁵²⁵Ep. 22, II, p. 189.
- ⁵²⁶Ep. 22, II, p. 190.
- ⁵²⁷Ep. 22, II, p. 191.
- ⁵²⁸Ep. 41, III, p. 394.
- ⁵²⁹Ep. 22, II, p. 305.
- ⁵³⁰Ep. 22, II, p. 321.
- ⁵³¹Ep. 22, II, p. 319.
- ⁵³²Ep. 22, II, p. 321.
- ⁵³³Ep. 5, I, p. 195.
- ⁵³⁴Ep. 5, I, p. 196.
- ⁵³⁵Ep. 22, II, p. 181.
- ⁵³⁶Ep. 49, IV, p. 243.
- ⁵³⁷Ep. 38, III, p. 290.
- ⁵³⁸Ep. 40, III, p. 354.
- ⁵³⁹Ep. 50, IV, pp. 257-258.
- ⁵⁴⁰Ep. 29, III, p. 40.
- ⁵⁴¹Ep. 9, I, pp. 297-298.
- ⁵⁴²Ep. 29, III, p. 35; y ep. 48, IV, p. 181.
- ⁵⁴³Ep. 40, III, p. 372.
- ⁵⁴⁴Ep. 46, IV, p. 103.
- ⁵⁴⁵Ep. 46, IV, p. 102.
- ⁵⁴⁶Ep. 40, III, p. 374.
- ⁵⁴⁷Ep. 1, I, p. 75.
- ⁵⁴⁸Ep. 5, I, p. 183.
- ⁵⁴⁹Ep. 43, IV, p. 6.
- ⁵⁵⁰Ep. 46, IV, p. 85.
- ⁵⁵¹Ep. 46, IV, p. 85.
- ⁵⁵²Ep. 46, IV, pp. 84-86.
- ⁵⁵³Ep. 22, II, p. 344.
- ⁵⁵⁴Ep. 9, I, p. 30.
- ⁵⁵⁵Ep. 7, I, p. 260.
- ⁵⁵⁶Ep. 23, II, p. 380.
- ⁵⁵⁷Ep. 26, II, p. 461.
- ⁵⁵⁸Entre los más explícitos, además de los ya mencionados, podemos leer ep. 26, II, p. 462; ep. 29, III, pp. 39-40 y p. 51; ep. 40, III, p. 373; ep. 41, III, p. 386; ep. 42, III, p. 523; ep. 43, IV, p. 6; ep. 48, IV, pp. 183-184 y p. 191; ep. 49, IV, p. 243.
- ⁵⁵⁹Ep. 48, IV, p. 191.
- ⁵⁶⁰Ep. 42, III, p. 523.
- ⁵⁶¹Ep. 49, IV, p. 243.
- ⁵⁶²Ep. 41, III, p. 386.
- ⁵⁶³Ep. 26, II, p. 462.
- ⁵⁶⁴Ep. 29, III, p. 51, y también ep. 48, IV, pp. 183-184.
- ⁵⁶⁵Ep. 42, III, p. 522.

- ⁵⁶⁶Ep. 9, I, pp. 316-317.
- ⁵⁶⁷R, 15, II, p. 16.
- ⁵⁶⁸Ep. 45, IV, p. 53.
- ⁵⁶⁹Ep. 15, II, p. 21.
- ⁵⁷⁰Ep. 22, II, p. 183.
- ⁵⁷¹Ep. 19, II, p. 130.
- ⁵⁷²Ep. 29, III, p. 35.
- ⁵⁷³Ep. 25, II, p. 420.
- ⁵⁷⁴Ep. 32, III, p. 190.
- ⁵⁷⁵Ep. 15, II, p. 11.
- ⁵⁷⁶Ep. 32, III, p. 191.
- ⁵⁷⁷Ep. 15, II, p. 10.
- ⁵⁷⁸Ep. 35, III, p. 240.
- ⁵⁷⁹Ep. 49, IV, p. 215.
- ⁵⁸⁰Ep. 49, IV, pp. 244-245.
- ⁵⁸¹Ep. 9, I, p. 350. De hecho, el carácter adquirido, junto con los conocimientos aprendidos, las creencias y las obras adquiridas con el examen y la voluntad, son las cuatro cosas que no abandonan al alma con la muerte, según leemos en este mismo pasaje.
- ⁵⁸²Ep. 9, I, pp. 351-355.
- ⁵⁸³Ep. 34, III, p. 217.
- ⁵⁸⁴Ep. 30, III, p. 68.
- ⁵⁸⁵Ep. 37, III, p. 272.
- ⁵⁸⁶Ep. 23, II, p. 387.
- ⁵⁸⁷Ep. 23, II, p. 387.
- ⁵⁸⁸Ep. 23, II, p. 387.
- ⁵⁸⁹Ep. 9, I, pp. 365-366.
- ⁵⁹⁰Ep. 9, I, pp. 313-316.
- ⁵⁹¹Ep. 35, III, pp. 241-242.
- ⁵⁹²Ep. 23, II, pp. 388-390.
- ⁵⁹³Ep. 42, III, p. 532.
- ⁵⁹⁴Ep. 42, III, pp. 532-533.
- ⁵⁹⁵Ep. 30, III, pp. 69-70.
- ⁵⁹⁶Ep. 30, III, p. 71.
- ⁵⁹⁷Ep. 52, IV, pp. 307-308.
- ⁵⁹⁸Ep. 5, I, pp. 183-185.
- ⁵⁹⁹Ep. 52, IV, p. 314.
- ⁶⁰⁰Ep. 52, IV, p. 310.
- ⁶⁰¹Ep. 52, IV, p. 309.
- ⁶⁰²Ep. 52, IV, p. 309.
- ⁶⁰³Ep. 9, I, p. 350.
- ⁶⁰⁴Ep. 48, IV, p. 162.
- ⁶⁰⁵Ep. 27, III, p. 11.
- ⁶⁰⁶Ep. 29, III, p. 40.
- ⁶⁰⁷Ep. 28, III, p. 32.
- ⁶⁰⁸Ep. 49, IV, p. 227.
- ⁶⁰⁹Ep. 37, III, p. 280.
- ⁶¹⁰Ep. 48, IV, p. 181.
- ⁶¹¹Ep. 46, IV, p. 83.
- ⁶¹²Ep. 42, III, p. 407.
- ⁶¹³Ep. 22, II, p. 276.
- ⁶¹⁴Ep. 23, II, pp. 379-380.
- ⁶¹⁵Ep. 46, IV, p. 102.
- ⁶¹⁶Ep. 17, II, p. 59.
- ⁶¹⁷Ep. 9, I, pp. 301-302.

- ⁶¹⁸Ep. 22, II, pp. 182-183.
- ⁶¹⁹Ep. 30, III, pp. 52-53.
- ⁶²⁰Ep. 30, III, p. 55.
- ⁶²¹Ep. 30, III, p. 57.
- ⁶²²Ep. 30, III, p. 59.
- ⁶²³Ep. 30, III, pp. 59-60.
- ⁶²⁴Ep. 22, II, p. 303. La atribución de virtudes curativas a la miel es una constante de la cultura islámica. En cuanto a las virtudes curativas de las formas de las celdas de las abejas para el alma, muy probablemente se refieren al estudio de la geometría como ciencia propedéutica en las *Epístolas*.
- ⁶²⁵Ep. 29, III, p. 34.
- ⁶²⁶Ep. 48, IV, p. 185.
- ⁶²⁷Ep. 5, I, p. 212.
- ⁶²⁸Ep. 23, II, p. 379.
- ⁶²⁹Ep. 48, IV, p. 169.
- ⁶³⁰Ep. 29, III, p. 49.
- ⁶³¹Ep. 34, III, p. 217.
- ⁶³²Ep. 44, IV, p. 25.
- ⁶³³Ep. 31, III, p. 159. Se trata de un apólogo indio citado en extenso (pp. 156-160) en el que un ciego y un cojo son compañeros de camino y encuentran un huerto cuyo dueño los instala en él bajo la mirada de un vigilante y con la prohibición de acercarse a ciertos frutos del huerto que les serían dañinos. Pero el ciego termina por llevar encima al cojo, que lo va dirigiendo, para así alcanzar y llegar a los frutos prohibidos. La clave que nos dan las *Epístolas* es que el ciego es el cuerpo, el cojo es el alma, el vigilante es el intelecto y el dueño es Dios. La colaboración expuesta entre el ciego y el cojo es valorada negativamente, pero queda abierta la posibilidad de que uno y otro obedezcan al dueño del huerto siguiendo las indicaciones del vigilante. Es decir, esa colaboración entre el cuerpo y el alma puede resultarles perjudicial si no siguen la luz del intelecto o, en caso contrario, puede ser fuente de provecho para ambos.
- ⁶³⁴Ep. 50, IV, pp. 256-257.
- ⁶³⁵Ep. 9, I, p. 330.
- ⁶³⁶Ep. 23, II, p. 385.
- ⁶³⁷Ep. 35, III, p. 240.
- ⁶³⁸Ep. 42, III, p. 466.
- ⁶³⁹Ep. 48, IV, p. 191.
- ⁶⁴⁰Ep. 49, IV, pp. 213-214.
- ⁶⁴¹Ep. 39, III, p. 331.
- ⁶⁴²Ep. 39, III, p. 322.
- ⁶⁴³Ep. 32, III, p. 189.
- ⁶⁴⁴Ep. 22, II, p. 307.
- ⁶⁴⁵Ep. 7, I, pp. 264-265.
- ⁶⁴⁶Ep. 48, IV, p. 184.
- ⁶⁴⁷Ep. 46, IV, p. 87.
- ⁶⁴⁸Ep. 46, IV, p. 84.
- ⁶⁴⁹Ep. 7, I, p. 259.
- ⁶⁵⁰Ep. 48, IV, p. 169.
- ⁶⁵¹Ep. 41, III, p. 397.
- ⁶⁵²Ep. 50, IV, p. 258.
- ⁶⁵³Ep. 27, III, p. 14.
- ⁶⁵⁴Ep. 4, I, p. 167.
- ⁶⁵⁵Ep. 7, I, p. 260.
- ⁶⁵⁶Ep. 5, I, p. 208.
- ⁶⁵⁷Ep. 38, III, pp. 294-295.
- ⁶⁵⁸Ep. 40, III, p. 373.
- ⁶⁵⁹Ep. 49, IV, p. 243.
- ⁶⁶⁰Ep. 42, III, p. 522.
- ⁶⁶¹Ep. 5, I, p. 212.
- ⁶⁶²Ep. 38, III, p. 294.

⁶⁶³Ep. 8, I, p. 287. También ep. 29, III, p. 39.

⁶⁶⁴Por ejemplo, ep. 3, I, p. 138, o bien ep. 44, IV, p. 14.

⁶⁶⁵Ep. 5, I, p. 212.

⁶⁶⁶Ep. 28, III, p. 32.

⁶⁶⁷Ep. 29, III, p. 39.

⁶⁶⁸Ep. 38, III, p. 295.

⁶⁶⁹Ep. 38, III, p. 301.

⁶⁷⁰Ep. 35, III, p. 241.

⁶⁷¹Ep. 29, III, p. 36.

⁶⁷²Ep. 29, III, p. 41.

⁶⁷³Ep. 9, I, p. 378.

⁶⁷⁴Ep. 27, III, pp. 5-7.

⁶⁷⁵Ep. 49, IV, p. 227.

⁶⁷⁶Ep. 31, III, p. 87.

⁶⁷⁷Ep. 22, II, p. 306. La primera serie cabría traducirla como “gente buena”, “gente de paz”, “gente moral”; la segunda, como “gente mala”, “gente destructiva”, “gente inmoral”. No encontramos que en este contexto, ni en muchas otras ocasiones, haya que entender *muslimûn* y *kuffâr* en un sentido identitario sino en un sentido descriptivo de un modo de actuación, respectivamente sano o destructivo.

⁶⁷⁸Ep. 42, III, p. 401.

⁶⁷⁹Ep. 42, III, pp. 484-485.

⁶⁸⁰Ep. 52, IV, p. 394. En el mismo pasaje leemos que la naturaleza y substancia de cada persona depende, a su vez, del momento en el que nace. Pero aquí nos estamos limitando a constatar el reconocimiento del hecho de la diversidad humana por parte de las *Epístolas*.

⁶⁸¹Ep. 40, III, p. 376.

⁶⁸²Ep. 45, IV, p. 44.

⁶⁸³Ep. 42, III, p. 407.

⁶⁸⁴Ep. 42, III, pp. 401-402.

⁶⁸⁵Ep. 42, III, p. 413.

⁶⁸⁶Ep. 9, I, p. 330.

⁶⁸⁷Ep. 42, III, pp. 431-432.

⁶⁸⁸Ep. 31, III, pp. 152-153.

⁶⁸⁹Respecto a la claridad del conocimiento divino y la inconsciencia del conocimiento del hombre material, cabe plantearse a qué se llama conocimiento, y más concretamente qué conocimiento puede haber en el campo de la unidad divina ya que, a priori, parecería que todo conocimiento exige una diferenciación entre sujeto y objeto.

No obstante, y huyendo de psicologismos (estamos hablando del fundamento metafísico del conocimiento y no de su plasmación psicológica), si la esencia del conocimiento es la unión de sujeto y objeto, hay que reconocer que, en la unidad, ambos coinciden y que, entonces, el conocimiento es necesariamente perfecto. Mientras que en el ámbito de la multiplicidad indefinida que caracteriza a la materia el sujeto nunca puede abarcar todos los objetos y, consecuentemente, el conocimiento siempre será defectuoso, alcanzando una perfección relativa sólo en la medida en la que el sujeto considerado participe de la unidad. Es en estos sentidos como podemos entender la afirmación que hacen las *Epístolas*.

⁶⁹⁰Ep. 9, I, pp. 320-321.

⁶⁹¹Ep. 22, II, pp. 299-300.

⁶⁹²Ep. 9, I, p. 330.

⁶⁹³Ep. 9, I, pp. 331-332.

⁶⁹⁴Ep. 9, I, p. 335.

⁶⁹⁵Término usado aquí en el sentido lato de Ley Divina. Para un tratamiento detallado, pero sin dejar de ser introductorio, se puede ver Plessner, *NÂMÛS*.

⁶⁹⁶Ep. 9, I, p. 332.

⁶⁹⁷Ep. 9, I, p. 377.

⁶⁹⁸Ep. 46, IV, p. 122. De hecho, y más precisamente, leemos más adelante: “entre los lugares propios de los genios y los diablos están los pechos de las personas hipócritas (...) estableciéndose en ellos para murmurar y desviar”, mientras que “los lugares propios de los ángeles son los pechos de los creyentes, y de los profetas y enviados que se encuentran por encima de ellos.” (Ep. 52, IV, p. 425)

⁶⁹⁹Ep. 30, III, p. 81.

⁷⁰⁰Ep. 46, IV, p. 61.

⁷⁰¹Ep. 46, IV, p. 67.

⁷⁰²Ep. 46, IV, p. 80.

⁷⁰³Ep. 52, IV, p. 377.

⁷⁰⁴Ep. 42, III, pp. 504-505.

⁷⁰⁵Ep. 48, IV, p. 145.

⁷⁰⁶Ep. 28, III, p. 19.

⁷⁰⁷Ep. 42, III, p. 532.

⁷⁰⁸Ep. 46, IV, pp. 63-64.

⁷⁰⁹Ep. 46, IV, p. 121.

⁷¹⁰En cualquier caso, incluso la clasificación más estricta y exhaustiva tiene su razón de ser en el hecho de proporcionar, con sus criterios, un instrumento de análisis del objeto a clasificar.

⁷¹¹Ep. 38, III, p. 289 y p. 298.

⁷¹²Ep. 38, III, pp. 292-293.

⁷¹³Ep. 42, III, pp. 503-504.

⁷¹⁴Ep. 38, III, pp. 304-306.

⁷¹⁵Ep. 45, IV, p. 60.

⁷¹⁶Ep. 47, IV, pp. 138-139.

⁷¹⁷Ep. 30, III, p. 63.

⁷¹⁸Ep. 44, IV, p. 33.

⁷¹⁹Ep. 42, III, p. 481.

⁷²⁰Ep. 37, III, p. 284.

⁷²¹Ep. 45, IV, p. 47.

⁷²²Ep. 45, IV, p. 52.

⁷²³Estos principios constituyen los ámbitos básicos que, en las *Epístolas*, conforman las dimensiones definitorias de lo humano. La especificidad de lo humano viene dada por la conjunción de los campos del conocimiento, de la acción y de las aspiraciones. Cada uno de ellos puede ser considerado de un modo autónomo, y entonces nos limitamos a estudiar, respectivamente, las dimensiones cognitivas, pragmático-sociales y afectivas del ser humano. Pero considerados dichos campos en la relación mutua que los une dentro del hombre, no dejan de ser aspectos de aquel ser relacional, tal y como empezábamos caracterizando al ser humano. Y entonces el conocimiento es básicamente una (re)presentación, en el sujeto, del mundo en el que éste se constituye; la acción es la proyección que de hecho se da de dicho sujeto en ese mundo; y el afecto, deseo, aspiración o espiritualidad es la fuerza motriz y la tensión que tiende el puente entre el conocimiento y la acción. Cada uno de estos tres ámbitos es necesario para poder hablar del hombre: el conocimiento diferencia a éste de un mero mecanismo desprovisto de la claridad de la consciencia; las aspiraciones, con su creatividad, liberan al hombre de la esclavitud al imperio de los estímulos, en el sentido más conductista de la palabra; y la acción lo sitúa en el campo de la realidad empírica, salvándolo del limbo de la enteleguía. Conocimiento, aspiraciones y praxis, aunque podríamos concebirlos jerarquizados siguiendo criterios diversos, en todo caso se necesitan mutuamente para conformar un ser consciente, creativo y empírico como es el ser humano. Un ser consciente y creativo pero sin carácter empírico no sería de este mundo, su ausencia de actividad lo situaría fuera de nuestro alcance. Un ser consciente y empírico pero sin creatividad sería un mero “convitado de piedra” en el gran teatro del mundo. Y un ser creativo y empírico pero carente de consciencia se limitaría a ser un juguete, un objeto curioso, cuya participación en la existencia sería la de una nada que nada se juega porque nada puede adquirir y nada puede perder. Pero ninguno de estos casos corresponde al ser humano.

⁷²⁴Ep. 42, III, p. 526.

⁷²⁵Ep. 40, III, p. 347.

⁷²⁶Ep. 48, IV, pp. 156-157.

⁷²⁷Ep. 42, III, p. 497.

⁷²⁸Ep. 25, II, p. 443.

⁷²⁹Ep. 52, IV, p. 378.

⁷³⁰Ep. 47, IV, p. 136.

⁷³¹Ep. 22, II, pp. 243-244.

⁷³²Ep. 52, IV, p. 379.

⁷³³Ep. 46, IV, p. 62.

- ⁷³⁴Ep. 40, III, p. 347.
⁷³⁵Ep. 38, III, p. 290.
⁷³⁶Ep. 52, IV, p. 381.
⁷³⁷Ep. 22, II, p. 241.
⁷³⁸Ep. 47, IV, p. 136.
⁷³⁹Ep. 22, II, pp. 240-241.
⁷⁴⁰Ep. 48, IV, p. 153.
⁷⁴¹Ep. 42, III, p. 497.
⁷⁴²Ep. 22, II, p. 361.
⁷⁴³Ep. 48, IV, pp. 146-148.
⁷⁴⁴Ep. 45, IV, p. 50.
⁷⁴⁵Ep. 22, II, pp. 359-360.
⁷⁴⁶Ep. 22, II, p. 360.
⁷⁴⁷Ep. 22, II, pp. 360-361.
⁷⁴⁸Ep. 30, III, p. 78.
⁷⁴⁹Ep. 43, IV, pp. 7-8.
⁷⁵⁰Ep. 38, III, p. 290. También ep. 46, IV, pp. 110-112.
⁷⁵¹Ep. 52, IV, p. 379.
⁷⁵²Ep. 22, II, p. 358.
⁷⁵³Ep. 22, II, p. 359.
⁷⁵⁴Ep. 22, II, p. 243.
⁷⁵⁵Ep. 47, IV, pp. 137-138.
⁷⁵⁶Ep. 40, III, p. 347.
⁷⁵⁷Ep. 42, III, p. 442.
⁷⁵⁸Ep. 22, II, p. 242.
⁷⁵⁹Ep. 40, III, p. 377.
⁷⁶⁰Ep. 6, I, p. 254.
⁷⁶¹Ep. 4, I, pp. 170-179, en especial p. 175.
⁷⁶²Como explicaremos más adelante, dentro del abanico indefinido de posibilidades de cada potencia del alma se incluye también la posibilidad de no manifestarse, de permanecer oculta. En el modo humano de existencia, aunque la forma genérica sea humana, las acciones que manifieste esa forma en cada individuo serán conformes a las potencias del alma que se manifiestan en ese individuo en particular. De hecho la disciplina o facultad de la *firâsa* (fisiognomía) revela que siempre se da una correspondencia fiel entre cuerpo y alma.
⁷⁶³Ep. 25, II, p. 437.
⁷⁶⁴Ep. 46, IV, pp. 83-84.
⁷⁶⁵Ep. 22, II, p. 300.
⁷⁶⁶Ep. 46, IV, p. 121.
⁷⁶⁷Ep. 27, III, p. 15.
⁷⁶⁸Ep. 48, IV, p. 185.
⁷⁶⁹Ep. 9, I, pp. 321-323.
⁷⁷⁰Ep. 9, I, p. 324.
⁷⁷¹Ep. 9, I, pp. 324-327.
⁷⁷²Ep. 42, III, pp. 451-452.
⁷⁷³Ep. 22, II, p. 179.
⁷⁷⁴Ep. 9, I, pp., 356-357.
⁷⁷⁵Ep. 22, II, p. 223.
⁷⁷⁶Ep. 46, IV, p. 119.
⁷⁷⁷Ep. 42, III, p. 510.
⁷⁷⁸Ep. 42, III, p. 511.
⁷⁷⁹Ep. 46, IV, p. 122.
⁷⁸⁰Ep. 47, IV, pp. 132-133.
⁷⁸¹Ep. 29, III, p. 47,
⁷⁸²Ep. 38, III, p. 299.
⁷⁸³Ep. 41, III, p. 384.

⁷⁸⁴Ep. 42, III, p. 428.
⁷⁸⁵Ep. 45, IV, p. 57.
⁷⁸⁶Ep. 47, IV, p. 124.
⁷⁸⁷Ep. 34, III, p. 229. También ep. 51, IV, p. 281.
⁷⁸⁸Ep. 38, III, p. 314.
⁷⁸⁹Ep. 42, III, pp. 535-538.
⁷⁹⁰Ep. 46, IV, pp. 99-100.
⁷⁹¹Ep. 49, IV, p. 212.
⁷⁹²Ep. 43, IV, p. 10.
⁷⁹³Ep. 46, IV, p. 64.
⁷⁹⁴Ep. 45, IV, p. 43.
⁷⁹⁵Ep. 46, IV, pp. 116-117.
⁷⁹⁶Ep. 48, IV, pp. 175-176.
⁷⁹⁷Ep. 48, IV, pp. 176-177.
⁷⁹⁸Ep. 9, I, pp. 376-377.
⁷⁹⁹Ep. 9, I, p. 383.
⁸⁰⁰Ep. 5, I, p. 239.
⁸⁰¹Ep. 30, III, p. 79.
⁸⁰²Ep. 28, III, p. 31.
⁸⁰³Ep. 50, IV, p. 270.
⁸⁰⁴Ep. 31, III, pp. 164-165.
⁸⁰⁵Ep. 22, II, p. 305. También ep. 31, III, p. 163.
⁸⁰⁶Ep. 22, II, p. 222.
⁸⁰⁷Ep. 50, IV, p. 270.
⁸⁰⁸Ep. 9, I, p. 340.
⁸⁰⁹Ep. 8, I, p. 290.
⁸¹⁰Ep. 9, I, p. 306.
⁸¹¹Ep. 31, III, p. 176.
⁸¹²Ep. 31, III, pp. 173-174.
⁸¹³Ep. 22, II, pp. 278-290.
⁸¹⁴Ep. 40, III, p. 371.
⁸¹⁵Ep. 49, IV, p. 227.
⁸¹⁶Ep. 49, IV, p. 227 y p. 237; ep. 51, IV, pp. 281-282; ep. 52, IV, p. 419.
⁸¹⁷Ep. 42, III, p. 531.
⁸¹⁸Ep. 52, IV, p. 404.
⁸¹⁹Ep. 25, II, pp. 453-454.
⁸²⁰Ep. 42, III, p. 491.
⁸²¹Ep. 38, III, p. 297.
⁸²²Ep. 41, III, p. 399.
⁸²³Ep. 38, III, pp. 311-312.
⁸²⁴Ep. 50, IV, p. 254.
⁸²⁵Ep. 50, IV, p. 271.
⁸²⁶Ep. 52, IV, p. 412.
⁸²⁷Ep. 17, II, p. 60.
⁸²⁸Ep. 29, III, p. 41.
⁸²⁹Ep. 42, III, p. 526.
⁸³⁰Ep. 44, IV, p. 18.
⁸³¹Ep. 49, IV, p. 208.
⁸³²Ep. 21, II, p. 152.
⁸³³Ep. 25, II, p. 455.
⁸³⁴Ep. 14, I, p. 450.
⁸³⁵Ep. 27, III, p. 9.
⁸³⁶Ep. 45, IV, p. 49.
⁸³⁷Ep. 52, IV, p. 413.

- ⁸³⁸Ep. 52, IV, p. 386.
- ⁸³⁹Ep. 52, IV, p. 393.
- ⁸⁴⁰Ep. 42, III, pp. 428-429.
- ⁸⁴¹Ep. 43, IV, p. 5.
- ⁸⁴²Ep. 47, IV, p. 131.
- ⁸⁴³Ep. 47, IV, pp. 131-132.
- ⁸⁴⁴Ep. 9, I, p. 334.
- ⁸⁴⁵Ep. 27, III, p. 16.
- ⁸⁴⁶Ep. 38, III, pp. 298-300. Por cierto, aun reconociendo que no puede hablarse abiertamente de la resurrección, que es el misterio más grandioso de Dios, conocido sólo por aquéllos a los que Él se lo comunica (p. 299), las *Epístolas* son totalmente explícitas al declarar que creer en la resurrección como una vuelta a la vida por parte de los cuerpos muertos desde las tumbas es algo totalmente enfrentado a la Verdad (*zulm 'azîm*, p. 300). Lo cual convendrá ser tenido en cuenta siempre que se hable del destino del hombre según la obra objeto de nuestro estudio.
- ⁸⁴⁷Ep. 22, II, p. 376.
- ⁸⁴⁸Ep. 48, IV, p. 170.
- ⁸⁴⁹Ep. 45, IV, p. 49.
- ⁸⁵⁰Ep. 42, III, p. 516.
- ⁸⁵¹Ep. 9, I, p. 318.
- ⁸⁵²Ep. 45, IV, p. 49.
- ⁸⁵³Ep. 25, II, p. 452.
- ⁸⁵⁴Ep. 16, II, pp. 49-50.
- ⁸⁵⁵Ep. 52, IV, p. 417.
- ⁸⁵⁶Ep. 28, III, p. 32.
- ⁸⁵⁷Ep. 50, IV, p. 251.
- ⁸⁵⁸Ep. 47, IV, p. 137.
- ⁸⁵⁹Ep. 5, I, pp. 222-223.
- ⁸⁶⁰Ep. 50, IV, p. 254.
- ⁸⁶¹Ep. 31, III, p. 174.
- ⁸⁶²Ep. 5, I, p. 201.
- ⁸⁶³Ep. 3, I, p. 145.
- ⁸⁶⁴Ep. 22, II, p. 299.
- ⁸⁶⁵Ep. 22, II, p. 205.
- ⁸⁶⁶Ep. 31, III, pp. 174-175.
- ⁸⁶⁷Ep. 48, IV, p. 186.
- ⁸⁶⁸Ep. 48, IV, p. 197.
- ⁸⁶⁹Ep. 9, I, p. 338.
- ⁸⁷⁰Ep. 52, IV, p. 444.
- ⁸⁷¹Ep. 52, IV, p. 462.
- ⁸⁷²Ep. 49, IV, p. 208.
- ⁸⁷³Ep. 42, III, p. 519.
- ⁸⁷⁴Ep. 40, III, p. 345.
- ⁸⁷⁵Ep. 38, III, p. 287.
- ⁸⁷⁶Ep. 37, III, p. 285.
- ⁸⁷⁷Ep. 9, I, p. 348.
- ⁸⁷⁸Ep. 37, III, p. 282.
- ⁸⁷⁹Ep. 39, III, p. 336.
- ⁸⁸⁰Ep. 42, III, p. 531.
- ⁸⁸¹Ep. 38, III, p. 313.
- ⁸⁸²Ep. 39, III, p. 342.
- ⁸⁸³Ep. 9, I, pp. 362-363.
- ⁸⁸⁴Ep. 42, III, p. 529.
- ⁸⁸⁵Ep. 42, III, p. 530.
- ⁸⁸⁶Ep. 29, III, p. 46. También ep. 38, III, p. 289.
- ⁸⁸⁷Ep. 46, IV, p. 109.

- ⁸⁸⁸Ep. 46, IV, pp. 112-113.
- ⁸⁸⁹Ep. 52, IV, p. 412.
- ⁸⁹⁰Ep. 20, II, p. 141.
- ⁸⁹¹Ep. 52, IV, p. 378.
- ⁸⁹²Ep. 47, IV, pp. 135-136.
- ⁸⁹³Ep. 47, IV, p. 128.
- ⁸⁹⁴Ep. 47, IV, p. 125.
- ⁸⁹⁵Ep. 42, III, p. 482.
- ⁸⁹⁶Ep. 47, IV, pp. 129-130.
- ⁸⁹⁷Ep. 9, I, p. 373.
- ⁸⁹⁸Ep. 52, IV, p. 461.
- ⁸⁹⁹Ep. 21, II, p. 151.
- ⁹⁰⁰Ep. 25, II, p. 451.
- ⁹⁰¹Ep. 25, II, pp. 451-452.
- ⁹⁰²Ep. 25, II, pp. 446-449.
- ⁹⁰³Ep. 46, IV, p. 118.
- ⁹⁰⁴Ep. 9, I, pp. 328-329.
- ⁹⁰⁵Ep. 21, II, pp. 151-152. También ep. 22, II, p. 188.
- ⁹⁰⁶Ep. 42, III, p. 505.
- ⁹⁰⁷Ep. 48, IV, pp. 173-174.
- ⁹⁰⁸Ep. 22, II, p. 183.
- ⁹⁰⁹Ep. 22, II, p. 183.
- ⁹¹⁰Ep. 29, III, p. 42.
- ⁹¹¹Ep. 49, IV, p. 227.
- ⁹¹²Ep. 29, III, p. 37,
- ⁹¹³Ep. 5, I, p. 208.
- ⁹¹⁴Ep. 38, III, pp. 305-309.
- ⁹¹⁵Ep. 5, I, p. 226. En ep. 3, I, p. 137 se añade a esta lista de impedimentos el cuerpo en sí mismo.
- ⁹¹⁶Ep. 31, III, p. 163.
- ⁹¹⁷Ep. 22, II, p. 234.
- ⁹¹⁸Ep. 9, I, pp. 358-359, donde vemos una larga lista de consecuencias negativas del buen comer, de las que hemos podido contar cincuenta diferentes.
- ⁹¹⁹Ep. 31, III, pp. 166-173, donde se ilustran estos extremos de forma detallada.
- ⁹²⁰Ep. 42, III, pp. 483-484.
- ⁹²¹Como, por ejemplo, en el primer hadiz de la compilación de al-Bujârî: “Las acciones sólo valen lo que las intenciones.” Al-‘Asqalânî, vol. 2, p. 12.
- ⁹²²Ep. 5, I, p. 211.
- ⁹²³Ep. 30, III, pp. 64-66.
- ⁹²⁴Ep. 25, II, p. 442.
- ⁹²⁵Ep. 27, III, p. 8.
- ⁹²⁶Ep. 9, I, pp. 382-383.
- ⁹²⁷Ep. 5, I, p. 225.
- ⁹²⁸Ep. 5, I, pp. 205-206.
- ⁹²⁹Ep. 9, I, p. 342.
- ⁹³⁰Ep. 9, I, pp. 337-338.
- ⁹³¹Ep. 9, I, pp. 343-345.
- ⁹³²Ep. 22, II, p. 238.
- ⁹³³Ep. 42, III, p. 483.
- ⁹³⁴Ep. 2, I, pp. 99-100.
- ⁹³⁵Ep. 20, II, pp. 139-140.
- ⁹³⁶Ep. 22, II, p. 224.
- ⁹³⁷Ep. 40, III, p. 371.
- ⁹³⁸Ep. 9, I, pp. 305-306.
- ⁹³⁹Ep. 52, IV, p. 460.

- ⁹⁴⁰Ep. 52, IV, p. 461.
- ⁹⁴¹Ep. 31, III, p. 156.
- ⁹⁴²Ep. 47, IV, p. 137.
- ⁹⁴³Ep. 38, III, pp. 296-297. También ep. 39, III, pp. 340-341.
- ⁹⁴⁴Ep. 46, IV, pp. 81-82.
- ⁹⁴⁵Ep. 14, I, p. 450.
- ⁹⁴⁶Ep. 42, III, pp. 535-538.
- ⁹⁴⁷Ep. 49, IV, p. 217.
- ⁹⁴⁸Ep. 45, IV, p. 59.
- ⁹⁴⁹Ep. 48, IV, p. 175.
- ⁹⁵⁰Ep. 42, III, p. 534.
- ⁹⁵¹Ep. 40, III, p. 348.
- ⁹⁵²Ep. 29, III, pp. 47-48.
- ⁹⁵³Ep. 46, IV, p. 120.
- ⁹⁵⁴Ep. 27, III, pp. 11-12.
- ⁹⁵⁵Ep. 27, III, p. 12.
- ⁹⁵⁶Ep. 52, IV, p. 411.
- ⁹⁵⁷Ep. 9, I, pp. 342-343.
- ⁹⁵⁸Ep. 9, I, pp. 345-346.
- ⁹⁵⁹Ep. 9, I, p. 370.
- ⁹⁶⁰Ep. 8, I, p. 292.
- ⁹⁶¹Ep. 9, I, pp. 335-336.
- ⁹⁶²Ep. 9, I, pp. 336-337.
- ⁹⁶³Ep. 9, I, p. 333.
- ⁹⁶⁴Ep. 46, IV, pp. 108-109.
- ⁹⁶⁵Ep. 9, I, pp. 360-361.
- ⁹⁶⁶Ep. 9, I, p. 339.
- ⁹⁶⁷Ep. 29, III, p. 48.
- ⁹⁶⁸Ep. 9, I, pp. 356-358.
- ⁹⁶⁹Ep. 9, I, pp. 359-360.
- ⁹⁷⁰Ep. 42, III, p. 430.
- ⁹⁷¹Ep. 52, IV, p. 413.
- ⁹⁷²Ep. 9, I, p. 341.
- ⁹⁷³Aunque se trate de una universalidad ingenua, como la que vemos en el *Discurso del método*, de Descartes, a pesar de ser un texto fundacional de la Modernidad que culmina con Kant.
- ⁹⁷⁴Ep. 46, IV, p. 97.
- ⁹⁷⁵Ep. 31, III, pp. 85-86.
- ⁹⁷⁶Ep. 11, I, p. 413.
- ⁹⁷⁷*Passim*. Por ejemplo, ep. 8, I, p. 277; ep. 10, I, p. 399; ep. 41, III, p. 385; ep. 46, IV, p. 65.
- ⁹⁷⁸Ep. 46, IV, p. 62.
- ⁹⁷⁹Ep. 15, II, p. 9.
- ⁹⁸⁰Ep. 27, III, p. 10.
- ⁹⁸¹Ep. 35, III, p. 231.
- ⁹⁸²Ep. 41, III, p. 385.
- ⁹⁸³Ep. 41, III, p. 384.
- ⁹⁸⁴Ep. 46, IV, p. 65.
- ⁹⁸⁵Ep. 46, IV, p. 66.
- ⁹⁸⁶Ep. 46, IV, pp. 109-110.
- ⁹⁸⁷Ep. 22, II, p. 288.
- ⁹⁸⁸Ep. 40, III, pp. 359-360.
- ⁹⁸⁹Ep. 18, II, p. 62.
- ⁹⁹⁰Ep. 28, III, p. 24.
- ⁹⁹¹Ep. 28, III, p. 24.
- ⁹⁹²Ep. 28, III, pp. 22-23.

- ⁹⁹³Ep. 28, III, p. 28.
⁹⁹⁴Ep. 40, III, p. 360.
⁹⁹⁵Ep. 42, III, p. 425.
⁹⁹⁶Ep. 43, IV, p. 12.
⁹⁹⁷Ep. 52, IV, pp. 386-387.
⁹⁹⁸Ep. 45, IV, pp. 51-52.
⁹⁹⁹Ep. 22, II, p. 189.
¹⁰⁰⁰Ep. 43, IV, p. 11.
¹⁰⁰¹Ep. 27, III, pp. 15-16.
¹⁰⁰²Ep. 28, III, p. 28.
¹⁰⁰³Ep. 43, IV, p. 9 y p. 12.
¹⁰⁰⁴Ep. 52, IV, p. 417.
¹⁰⁰⁵Por ejemplo, ep. 43. IV, p. 6.
¹⁰⁰⁶Ep. 38, III, p. 292.
¹⁰⁰⁷Ep. 48, IV, p. 158.
¹⁰⁰⁸Ep. 48, IV, p. 158.
¹⁰⁰⁹Ep. 48, IV, p. 158.
¹⁰¹⁰Ep. 9, I, pp. 347-348.
¹⁰¹¹Ep. 45, IV, p. 50.
¹⁰¹²Ep. 42, III, p. 415.
¹⁰¹³Ep. 18, II, p. 86.
¹⁰¹⁴Ep. 52, IV, p. 412.
¹⁰¹⁵Ep. 7, I, pp. 266-267.
¹⁰¹⁶Ep. 7, I, pp. 272-274.
¹⁰¹⁷Ep. 26, II, pp. 460-461.
¹⁰¹⁸Ep. 3, I, pp. 153-154.
¹⁰¹⁹Ep. 42, III, p. 444. Esto último también en ep. 14, I, p. 436.
¹⁰²⁰Ep. 7, I, pp. 266-267.
¹⁰²¹Ep. 24, II, p. 415.
¹⁰²²Ep. 24, II, p. 402.
¹⁰²³Ep. 14, I, pp. 429-430.
¹⁰²⁴Ep. 38, III, pp. 301-303.
¹⁰²⁵Ep. 42, III, pp. 513-514.
¹⁰²⁶Ep. 42, III, p. 513.
¹⁰²⁷Ep. 40, III, p. 345.
¹⁰²⁸Ep. 35, III, p. 233.
¹⁰²⁹Cuando las *Epístolas* afirman que Dios no es un ser particular (Ep. 35, III, p. 237) entendemos que, dentro del marco neoplatónico de su pensamiento, Dios carece de toda determinación y, desde un punto de vista absoluto, está por encima de todas las categorías, incluso la más general, como puede ser la que distingue entre ser y no ser.
¹⁰³⁰Habría que establecer, no obstante, que en sentido propio sólo encontramos individuos particulares en la Naturaleza, y que incluso las clases y subclases son meras generalizaciones a partir de aquéllos.
¹⁰³¹Ep. 21, II, p. 177.
¹⁰³²Ep. 22, II, p. 272.
¹⁰³³Ep. 42, III, p. 516.
¹⁰³⁴Ep. 1, I, p. 75.
¹⁰³⁵Ep. 24, II, p. 416.
¹⁰³⁶Ep. 45, IV, p. 51.
¹⁰³⁷Ep. 8, I, p. 277.
¹⁰³⁸Ep. 42, III, pp. 424-425.
¹⁰³⁹Ep. 35, III, p. 231.
¹⁰⁴⁰Ep. 28, III, p. 19.
¹⁰⁴¹Ep. 42, III, p. 424.
¹⁰⁴²Ep. 42, III, p. 408.
¹⁰⁴³Ep. 2, I, p. 103.

¹⁰⁴⁴Ep. 24, II, p. 401.

¹⁰⁴⁵Ep. 23, II, p. 385. Con más detalle en ep. 24, II, p. 411.

¹⁰⁴⁶Ep. 35, III, p. 237. En este contexto hay que señalar que Dios, no siendo un ser corporal ni un ser espiritual, sino la causa de todos los seres, no puede ser objeto de percepción por parte del hombre, al menos en un sentido estricto.

¹⁰⁴⁷Ep. 24, II, p. 415. Tenemos aquí una contradicción en la letra de lo que se afirma en este pasaje y en el inmediatamente anterior. Ahora resulta que el hombre puede conocer a Dios... Si observamos ambas aseveraciones en el contexto del estilo descuidado de las *Epístolas* nos cabe concluir que se trate, efectivamente, de una contradicción, pero a la que no se le haya dado importancia porque el caso concreto tenga una importancia secundaria junto a la tesis principal de la existencia de dos vías y dos clases de objetos del conocimiento; o bien que, en este caso, se esté hablando del conocimiento de la existencia de Dios, y quizá hasta del conocimiento de todos o algunos de Sus atributos, mientras que en el otro caso se hablaría de la percepción directa e inmediata de Dios como un ser particular. En el texto de las *Epístolas*, aun siendo explícita su concepción de Dios como causa y no como ser, no encontramos argumentos para negar la posibilidad de una contradicción estricta, aunque en ese caso habría que definir en qué consiste el conocimiento de Algo que, aun existiendo, no es un ser. Entendemos que está por hacer una ontología en extenso de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.

¹⁰⁴⁸Por ejemplo, en ep. 3, I, pp. 153-154; ep. 27, III, p. 13; ep. 42, III, p. 414 y p. 444...

¹⁰⁴⁹Por ejemplo, ep. 14, I, p. 432 y p. 436; ep. 42, III, p. 444.

¹⁰⁵⁰Ep. 27, III, p. 13.

¹⁰⁵¹Ep. 46, IV, pp. 61-62.

¹⁰⁵²Estrictamente no podemos hablar aquí de modernidad por mucho que el proyecto cartesiano empezara dudando de los datos de los sentidos y aferrándose a la certeza de un fenómeno mental en exclusiva. La diferente valoración de la sensibilidad y la intelección en las *Epístolas* no llega a constituirse en método de investigación para llegar a nuevas verdades. El “almacén de las verdades” ya está lleno y nuestra obra saca a colación sólo las que estima pertinentes para su finalidad educativa. Sin embargo, sí podemos admitir que estos elementos, considerados en sí mismos, presentan un carácter precursor de las concepciones modernas de la personalidad humana y de las ciencias lógico-matemáticas y físico-naturales que ha de ser tenido en cuenta dentro de una valoración global de las aportaciones de las *Epístolas* a la Historia del Pensamiento y dentro de nuestra transposición de su pensamiento en términos actuales.

¹⁰⁵³Ep. 42, III, p. 424.

¹⁰⁵⁴Ep. 35, III, p. 232.

¹⁰⁵⁵Ep. 24, II, pp. 396-397.

¹⁰⁵⁶Ep. 14, I, pp. 443-444.

¹⁰⁵⁷Ep. 8, I, p. 277.

¹⁰⁵⁸Ep. 38, III, p. 303.

¹⁰⁵⁹Ep. 28, III, p. 19.

¹⁰⁶⁰Ep. 42, III, p. 407.

¹⁰⁶¹Ep. 24, II, p. 410.

¹⁰⁶²Ep. 24, II, p. 402.

¹⁰⁶³Ep. 42, III, p. 404.

¹⁰⁶⁴Ep. 24, II, p. 414.

¹⁰⁶⁵Ep. 42, III, pp. 416-417.

¹⁰⁶⁶Ep. 42, III, p. 419.

¹⁰⁶⁷Ep. 42, III, pp. 421-422.

¹⁰⁶⁸Ep. 42, III, pp. 444-445.

¹⁰⁶⁹Ep. 52, IV, p. 310.

¹⁰⁷⁰Ep. 14, I, pp. 429-430.

¹⁰⁷¹Ep. 41, III, pp. 384-385.

¹⁰⁷²Ep. 42, III, p. 410.

¹⁰⁷³Ep. 24, II, p. 411.

¹⁰⁷⁴Ep. 31, III, p. 107.

¹⁰⁷⁵Ep. 42, III, pp. 411-412.

¹⁰⁷⁶Ep. 52, IV, p. 403.

¹⁰⁷⁷Ep. 52, IV, p. 408.

¹⁰⁷⁸Ep. 8, I, pp. 294-295.

¹⁰⁷⁹Ep. 45, IV, p. 41.

- ¹⁰⁸⁰Ep. 52, IV, p. 394.
- ¹⁰⁸¹Ep. 48, IV, pp. 167-168.
- ¹⁰⁸²Ep. 45, IV, p. 42.
- ¹⁰⁸³Ep. 28, III, p. 23.
- ¹⁰⁸⁴Ep. 40, III, p. 362.
- ¹⁰⁸⁵Ep. 52, IV, p. 369.
- ¹⁰⁸⁶Ep. 38, III, p. 291.
- ¹⁰⁸⁷Ep. 38, III, pp. 302-303.
- ¹⁰⁸⁸Ep. 32, III, p. 178.
- ¹⁰⁸⁹Recordemos en este sentido aquel pasaje de las *Epístolas* según el cual “la ciencia del número (...) está impresa en potencia en cada una de las almas, y el ser humano sólo necesita [para actualizarla] ejercer la contemplación con la potencia reflexiva (*quwwa fikriyya*).” Ep. 1, I, p. 75.
- ¹⁰⁹⁰Esta naturaleza social será puesta de relieve en nuestro tratamiento de las dimensiones sociales del hombre en sí.
- ¹⁰⁹¹Ep. 10, I, p. 399.
- ¹⁰⁹²Ep. 7, I, p. 258.
- ¹⁰⁹³Ep. 8, I, p. 277.
- ¹⁰⁹⁴Ep. 42, III, p. 480.
- ¹⁰⁹⁵Ep. 45, IV, p. 50.
- ¹⁰⁹⁶Ep. 46, IV, p. 97.
- ¹⁰⁹⁷Ep. 42, III, p. 480.
- ¹⁰⁹⁸Ep. 49, IV, pp. 212-213.
- ¹⁰⁹⁹Ep. 2, I, p. 101.
- ¹¹⁰⁰Ep. 43, IV, p. 10.
- ¹¹⁰¹Ep. 43, IV, p. 13.
- ¹¹⁰²Ep. 45, IV, p. 51.
- ¹¹⁰³Ep. 52, IV, p. 403.
- ¹¹⁰⁴Ep. 42, III, p. 443.
- ¹¹⁰⁵Ep. 14, I, p. 436.
- ¹¹⁰⁶Ep. 52, IV, p. 394.
- ¹¹⁰⁷Ep. 42, III, p. 500.
- ¹¹⁰⁸Ep. 46, IV, p. 120.
- ¹¹⁰⁹Ep. 15, II, p. 19.
- ¹¹¹⁰Ep. 42, III, p. 509.
- ¹¹¹¹Ep. 42, III, p. 404.
- ¹¹¹²Ep. 31, III, p. 107.
- ¹¹¹³Ep. 46, IV, p. 65.
- ¹¹¹⁴Ep. 42, III, pp. 411-412.
- ¹¹¹⁵Ep. 42, III, pp. 404-405.
- ¹¹¹⁶Ep. 42, III, pp. 405-406.
- ¹¹¹⁷Ep. 42, III, p. 418.
- ¹¹¹⁸Ep. 42, III, p. 438 y p. 502.
- ¹¹¹⁹Ep. 42, III, pp. 444-445.
- ¹¹²⁰Ep. 14, I, p. 433.
- ¹¹²¹Ep. 42, III, p. 448.
- ¹¹²²Ep. 14, I, p. 436.
- ¹¹²³Ep. 22, II, p. 272.
- ¹¹²⁴Ep. 21, II, p. 177.
- ¹¹²⁵Ep. 48, IV, pp. 185-186.
- ¹¹²⁶Ep. 35, III, pp. 232-233.
- ¹¹²⁷Ep. 52, IV, p. 407.
- ¹¹²⁸Ep. 35, III, p. 233.
- ¹¹²⁹Ep. 5, I, p. 208. *Cfr.* la formulación platónica en *Teeteto*, 176b.
- ¹¹³⁰Ep. 40, III, p. 371.
- ¹¹³¹Ep. 13, I, p. 427.

- ¹¹³²Ep. 42, III, p. 513.
- ¹¹³³Ep. 35, III, p. 233.
- ¹¹³⁴Ep. 1, I, p. 48.
- ¹¹³⁵Ep. 45, IV, pp. 41-42.
- ¹¹³⁶Ep. 5, I, p. 217.
- ¹¹³⁷Ep. 48, IV, p. 196.
- ¹¹³⁸Ep. 46, IV, p. 83.
- ¹¹³⁹Ep. 27, III, pp. 15-16.
- ¹¹⁴⁰Ep. 42, III, p. 444.
- ¹¹⁴¹Ep. 24, II, p. 415.
- ¹¹⁴²Ep. 42, III, p. 410.
- ¹¹⁴³Ep. 42, III, p. 411 y pp. 421-422.
- ¹¹⁴⁴Ep. 46, IV, p. 84.
- ¹¹⁴⁵Ep. 1, I, p. 48.
- ¹¹⁴⁶Hasta tal punto es importante esa purificación preliminar que las *Epístolas* consideran indeseable el conocimiento para quien no cumpla con ese requisito indispensable para que el saber pueda conducir al hombre hacia Dios (Ep. 3, I, p. 157).
- ¹¹⁴⁷Ep. 43, IV, pp. 9-10.
- ¹¹⁴⁸Ep. 49, IV, p. 198.
- ¹¹⁴⁹Ep. 42, III, pp. 524-525.
- ¹¹⁵⁰Ep. 40, III, p. 376.
- ¹¹⁵¹Ep. 40, III, p. 361.
- ¹¹⁵²Ep. 42, III, p. 464.
- ¹¹⁵³Ep. 15, II, p. 19.
- ¹¹⁵⁴Ep. 38, III, pp. 291-292.
- ¹¹⁵⁵Ep. 45, IV, p. 45.
- ¹¹⁵⁶Ep. 35, III, p. 246.
- ¹¹⁵⁷Ep. 42, III, p. 415.
- ¹¹⁵⁸Ep. 49, IV, p. 198.
- ¹¹⁵⁹ Γνωθι σεαυτον. Es decir, “conócete a ti mismo.”
- ¹¹⁶⁰*Passim*. Por ejemplo, ep. 2, I, p. 101; ep. 23, II, p. 379; ep. 26, II, p. 462; ep. 29, III, p. 34; ep. 40, III, p. 372; ep. 48, IV, p. 169.
- ¹¹⁶¹Ep. 1, I, p. 76.
- ¹¹⁶²Ep. 43, IV, p. 7.
- ¹¹⁶³Ep. 48, IV, pp. 193-194.
- ¹¹⁶⁴Como vemos, por ejemplo, en ep. 23, II, p. 379; ep. 26, II, p. 462; ep. 40, III, pp. 372-373.
- ¹¹⁶⁵Sobre cuerpo, alma y el vínculo que los une nos hemos extendido en el apartado que trata del carácter compuesto del ser humano.
- ¹¹⁶⁶Ep. 43, IV, p. 12.
- ¹¹⁶⁷Ep. 1, I, pp. 75-76.
- ¹¹⁶⁸Ep. 52, IV, p. 395.
- ¹¹⁶⁹Ep. 28, III, p. 30.
- ¹¹⁷⁰Ep. 42, III, p. 457.
- ¹¹⁷¹Ep. 42, III, pp. 519-520.
- ¹¹⁷²Ep. 52, IV, p. 460.
- ¹¹⁷³Ep. 52, IV, p. 412.
- ¹¹⁷⁴Ep. 52, IV, p. 417.
- ¹¹⁷⁵Ep. 9, I, p. 348.
- ¹¹⁷⁶Ep. 9, I, p. 346. También en ep. 52, IV, p. 331.
- ¹¹⁷⁷Ep. 13, I, p. 427.
- ¹¹⁷⁸Ep. 22, II, p. 275.
- ¹¹⁷⁹Ep. 22, II, pp. 354-357.
- ¹¹⁸⁰Ep. 52, IV, p. 393.
- ¹¹⁸¹Ep. 48, IV, p. 171.

- ¹¹⁸²Ep. 52, IV, pp. 386-387.
- ¹¹⁸³Ep. 35, III, p. 232.
- ¹¹⁸⁴Ep. 49, IV, p. 205.
- ¹¹⁸⁵Ep. 52, IV, p. 409.
- ¹¹⁸⁶Ep. 35, III, p. 241.
- ¹¹⁸⁷Ep. 42, III, p. 466.
- ¹¹⁸⁸Ep. 41, III, p. 386.
- ¹¹⁸⁹Ep. 42, III, p. 425.
- ¹¹⁹⁰Ep. 42, III, p. 457.
- ¹¹⁹¹Ep. 42, III, pp. 466-467.
- ¹¹⁹²Ep. 31, III, p. 174, donde se vuelve a insistir en la idea de que sin intelecto no hay nada específicamente humano.
- ¹¹⁹³Ha llegado el momento de detenernos en el concepto del Diablo, *Iblis*, que está asociado al concepto de ser humano. El Diablo es la confusión del cuerpo con la totalidad del ser, y en ese sentido el califa del Diablo es la inercia de la materia cuando se la considera al margen de su receptividad ante el espíritu; es el cuerpo abandonado a sí mismo, desvinculado del alma. El dominio que ejerza el Diablo es, pues, compañero de la muerte del alma.
- ¹¹⁹⁴Ep. 52, IV, p. 380.
- ¹¹⁹⁵Ep. 38, III, p. 296.
- ¹¹⁹⁶Ep. 22, II, p. 233.
- ¹¹⁹⁷Ep. 16, II, p. 29.
- ¹¹⁹⁸Ep. 46, IV, pp. 100-101.
- ¹¹⁹⁹Ep. 42, III, pp. 425-426.
- ¹²⁰⁰Ep. 42, III, p. 403.
- ¹²⁰¹Ep. 42, III, pp. 457-458
- ¹²⁰²Ep. 31, III, p. 130.
- ¹²⁰³Ep. 10, I, p. 390.
- ¹²⁰⁴Ep. 25, II, p. 429.
- ¹²⁰⁵Ep. 24, II, p. 412.
- ¹²⁰⁶Ep. 31, III, p. 109.
- ¹²⁰⁷Ep. 31, III, pp. 108-109.
- ¹²⁰⁸Ep. 31, III, p. 109.
- ¹²⁰⁹Ep. 31, III, pp. 119-120.
- ¹²¹⁰Ep. 10, I, pp. 390-391.
- ¹²¹¹Ep. 31, III, p. 121.
- ¹²¹²Ep. 41, III, p. 397.
- ¹²¹³Ep. 41, III, p. 385.
- ¹²¹⁴Ep. 31, III, p. 122.
- ¹²¹⁵Ep. 31, III, p. 109 y p. 122.
- ¹²¹⁶Ep. 49, IV, p. 237.
- ¹²¹⁷Ep. 46, IV, p. 122.
- ¹²¹⁸Ep. 10, I, p. 402.
- ¹²¹⁹Ep. 31, III, p. 114.
- ¹²²⁰Ep. 24, II, p. 414.
- ¹²²¹Ep. 31, III, pp. 95-96 , 101, 102, 123.
- ¹²²²Ep. 31, III, p. 114.
- ¹²²³Ep. 31, III, p. 102.
- ¹²²⁴Ep. 31, III, p. 103. En este caso no hay indicación alguna de que la parte posterior del cerebro tenga que ver con la memoria. Por otro lado aparece la intervención novedosa del corazón, que refleja una concepción del hombre diferente a la que encontramos normalmente en las *Epístolas*. Una vez más, éstas parecen reflejar una diversidad de concepciones que no llegan a fundirse en un sistema monolítico.
- ¹²²⁵Ep. 31, III, p. 90.
- ¹²²⁶Ep. 31, III, p. 112.
- ¹²²⁷Ep. 31, III, pp. 141-142.
- ¹²²⁸Ep. 31, III, p. 142.
- ¹²²⁹Ep. 31, III, p. 151.

¹²³⁰Ep. 31, III, p. 144.

¹²³¹Ep. 31, III, p. 118.

¹²³²Ep. 31, III, p. 118.

¹²³³Ep. 31, III, p. 115.

¹²³⁴Ep. 26, II, p. 472.

¹²³⁵Ep. 31, III, pp. 148-149.

¹²³⁶Ep. 31, III, p. 148.

¹²³⁷Ep. 31, III, pp. 142-143.

¹²³⁸Ep. 31, III, p. 113.

¹²³⁹Ep. 31, III, p. 143.

¹²⁴⁰Ep. 10, I, p. 399. Definición recurrente a lo largo de toda la obra, con variantes ocasionales, como cuando dicen “pensamiento” por “alma” (Ep. 8, I, p. 277).

¹²⁴¹Este grado ontológico superior de la forma sobre la materia consiste en la precedencia hipostática del ámbito de la primera sobre el ámbito de la segunda. Por supuesto, desde el punto de vista naturalista que impregna el pensamiento moderno esta precedencia parecerá una aberración, pero en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* las formas sólo habitan en la materia con carácter circunstancial, es decir, accidental, no substancial ni original; en principio, es la materia la que se somete al dominio de la forma, mientras que ésta nunca se ve limitada por la materia, sino que ésta sólo le sirve de soporte a modo de ejemplificación particular.

¹²⁴²Por ejemplo, ep. 8, I, p. 285; o también ep. 52, IV, p. 411.

¹²⁴³Ep. 52, IV, p. 426.

¹²⁴⁴Ep. 45, IV, p. 46.

¹²⁴⁵Ep. 49, IV, p. 237.

¹²⁴⁶Ep. 23, II, p. 394.

¹²⁴⁷Ep. 40, III, p. 359.

¹²⁴⁸Ep. 28, III, p. 31.

¹²⁴⁹Ep. 40, III, p. 359.

¹²⁵⁰Ep. 40, III, p. 359. También ep. 42, III, p. 465.

¹²⁵¹Ep. 40, III, p. 359. También ep. 42, III, p. 465.

¹²⁵²Ep. 40, III, p. 359. También ep. 42, III, p. 465.

¹²⁵³Ep. 8, I, pp. 278-279.

¹²⁵⁴Ep. 40, III, p. 357.

¹²⁵⁵Ep. 8, I, pp. 285-286.

¹²⁵⁶Ep. 8, I, p. 280.

¹²⁵⁷Ep. 7, I, p. 261.

¹²⁵⁸Aquí estamos llamando “actividad” al conocimiento. En realidad, en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* no encontramos un término diferente para referirse a la acción y para referirse a la actividad, ésta última en sus dos modalidades cognitiva (el conocimiento) y pragmática (la acción). Por ello, siguiendo la práctica de las *Epístolas* mismas, usamos para ambos conceptos indistintamente los dos términos “acción” y “actividad” de acuerdo con la frecuente ambigüedad de su sentido en el texto mismo.

¹²⁵⁹En la cosmología neoplatónica las sucesivas hipóstasis del Uno “se agotan” en la última de ellas, que es la materialidad del mundo. A partir de ahí el desbordamiento inagotable del Uno no sigue descendiendo sino que produce el movimiento orientado al retorno hacia el Origen Único de los seres.

¹²⁶⁰Ep. 42, III, pp. 464-465.

¹²⁶¹Ep. 28, III, p. 19.

¹²⁶²Ep. 52, IV, p. 395.

¹²⁶³Ep. 52, IV, pp. 395-396.

¹²⁶⁴Ep. 49, IV, p. 237.

¹²⁶⁵Ep. 52, IV, p. 444.

¹²⁶⁶Recuérdese lo indicado más arriba sobre la indistinción terminológica en las *Epístolas* entre la actividad y la acción, donde nosotros entenderíamos que la acción es sólo un tipo de actividad junto al conocimiento, que es otro tipo. Respetamos esa indistinción, aunque nos resulte forzada, usando ambos términos de un modo intercambiable.

¹²⁶⁷Ep. 42, III, pp. 479-480.

¹²⁶⁸Ep. 8, I, p. 284.

¹²⁶⁹Ep. 39, III, p. 329.

- ¹²⁷⁰Ep. 52, IV, p. 409.
- ¹²⁷¹Así, por ejemplo, una acción proyectada sobre el alma es de una categoría superior a la proyectada sobre el cuerpo.
- ¹²⁷²Ep. 8, I, p. 287.
- ¹²⁷³Ep. 47, IV, p. 13.
- ¹²⁷⁴Ep. 46, IV, p. 76. También ep. 47, IV, p. 128.
- ¹²⁷⁵Ep. 23, II, p. 394.
- ¹²⁷⁶Ep. 52, IV, p. 393.
- ¹²⁷⁷Ep. 22, II, p. 350.
- ¹²⁷⁸Ep. 22, II, pp. 351-352.
- ¹²⁷⁹Ep. 39, III, p. 328.
- ¹²⁸⁰Ep. 39, III, p. 335.
- ¹²⁸¹Ep. 42, III, p. 499.
- ¹²⁸²De igual modo que Dios y Sus sucesivas hipóstasis nos sirven de punto de partida inteligible. Ambos puntos de partida, el enfoque sensible y el enfoque inteligible, permiten el acceso a un aspecto determinado de la realidad, cuyo conocimiento queda incompleto sin ambos.
- ¹²⁸³Ep. 19, II, p. 124.
- ¹²⁸⁴Ep. 22, II, p. 369.
- ¹²⁸⁵Ep. 22, II, pp. 325-328.
- ¹²⁸⁶Ep. 50, IV, p. 258.
- ¹²⁸⁷Ep. 44, IV, pp. 19-25.
- ¹²⁸⁸Por otro lado, nada hemos encontrado en las *Epístolas* que indique el camino hacia una teoría estética, pero entendemos que la belleza sería en su caso el principio gemelo del bien y de la verdad en su propio ámbito, formando una tríada verdad-bien-belleza en la cima de su gnoseología, su ética y su estética, que no se da de hecho. Sería interesante investigar esa ausencia de una estética en nuestra obra.
- ¹²⁸⁹Ep. 19, II, p. 130. Se impone aquí observar el parecido de algunas formulaciones del imperativo categórico kantiano con estas palabras de las *Epístolas*. No afirmamos que la ética de los *Hermanos de la Pureza* sea más formal que material, pero no podemos negar la sintonía que hay entre la universalidad a la que aspiran y aquel lema de Kant según el cual el hombre ha de actuar con una máxima tal que pueda desear que todos los hombres actúen de acuerdo con ella.
- ¹²⁹⁰Es decir, la insistencia humana en sobrepasar las potencialidades de su naturaleza, lo cual termina indefectiblemente en una caída que nos resulta reminiscente del castigo que sufre la *hybris* del hombre helénico en su arrogancia frente a los dioses.
- ¹²⁹¹Ep. 45, IV, p. 44.
- ¹²⁹²Ep. 22, II, p. 308.
- ¹²⁹³Ep. 48, IV, p. 171.
- ¹²⁹⁴Ep. 43, IV, p. 7.
- ¹²⁹⁵Ep. 52, IV, p. 404.
- ¹²⁹⁶Ep. 48, IV, p. 170.
- ¹²⁹⁷Ep. 50, IV, p. 259.
- ¹²⁹⁸Ep. 50, IV, p. 259.
- ¹²⁹⁹Ep. 50, IV, pp. 258-259.
- ¹³⁰⁰Ep. 50, IV, p. 259.
- ¹³⁰¹Para una traducción comentada del tratamiento directo de esta cuestión véase mi artículo: Albert Reyna, Ricardo-Felipe: “La «Risâla fî mâhiyyat al-‘iṣq» de las *Rasâ‘il Ijwân al-Ṣafâ’*”, *Anaquel de estudios árabes*, Madrid, nº 6, 1995, pp. 185-207.
- ¹³⁰²Ep. 37, III, pp. 270-272.
- ¹³⁰³Ep. 37, III, p. 273.
- ¹³⁰⁴Ep. 37, III, p. 273.
- ¹³⁰⁵Ep. 37, III, pp. 274-275.
- ¹³⁰⁶Ep. 37, III, p. 275.
- ¹³⁰⁷Ep. 37, III, p. 276. También ep. 19, II, p. 126.
- ¹³⁰⁸Ep. 37, III, p. 279.
- ¹³⁰⁹Ep. 37, III, p. 277.
- ¹³¹⁰Ep. 37, III, p. 281.
- ¹³¹¹Ep. 37, III, p. 280.

- ¹³¹²Ep. 37, III, pp. 279-280.
- ¹³¹³Ep. 37, III, pp. 282-283.
- ¹³¹⁴Ep. 45, IV, p. 48.
- ¹³¹⁵Ep. 47, IV, pp. 126-127.
- ¹³¹⁶Ep. 45, IV, pp. 44-45.
- ¹³¹⁷Ep. 16, II, p. 51.
- ¹³¹⁸Ep. 45, IV, p. 47.
- ¹³¹⁹Ep. 45, IV, p. 48.
- ¹³²⁰Ep. 45, IV, p. 46.
- ¹³²¹Ep. 45, IV, p. 46.
- ¹³²²Ep. 45, IV, pp. 45-46.
- ¹³²³Ep. 50, IV, pp. 260-261.
- ¹³²⁴Ep. 48, IV, p. 170.
- ¹³²⁵Ep. 45, IV, p. 43 y p. 45.
- ¹³²⁶Ep. 40, III, p. 375.
- ¹³²⁷Ep. 47, IV, p. 126.
- ¹³²⁸Ep. 45, IV, p. 60.
- ¹³²⁹Ep. 47, IV, p. 134.
- ¹³³⁰Ep. 47, IV, p. 134.
- ¹³³¹Ep. 48, IV, p. 169.
- ¹³³²Ep. 45, IV, pp. 52-56.
- ¹³³³Ep. 48, IV, p. 167.
- ¹³³⁴Ep. 48, IV, p. 170.
- ¹³³⁵Ep. 48, IV, p. 165.
- ¹³³⁶Ep. 48, IV, p. 171.
- ¹³³⁷Ep. 48, IV, pp. 186-187.
- ¹³³⁸Ep. 48, IV, p. 187.
- ¹³³⁹Ep. 48, IV, p. 187.
- ¹³⁴⁰Ep. 52, IV, p. 376 y p. 382.
- ¹³⁴¹Ep. 38, III, p. 308.
- ¹³⁴²Ep. 47, IV, p. 128.
- ¹³⁴³Ep. 52, IV, p. 380.
- ¹³⁴⁴Ep. 52, IV, p. 376.
- ¹³⁴⁵Ep. 47, IV, p. 127.
- ¹³⁴⁶Ep. 47, IV, p. 137.
- ¹³⁴⁷Ep. 47, IV, p. 137.
- ¹³⁴⁸Ep. 52, IV, pp. 378-379.
- ¹³⁴⁹Ep. 48, IV, p. 195.
- ¹³⁵⁰Ep. 45, IV, p. 44.
- ¹³⁵¹Ep. 48, IV, pp. 187-188.
- ¹³⁵²Con el carácter inmaterial de la sociedad virtuosa las *Epístolas* se refieren a que no se trata de un pacto social de base territorial y, por lo tanto, material, sino que el fundamento de ese pacto, en su espiritualidad, sobrepasa las constricciones materiales de momento y lugar, aunque sus efectos se manifiesten también en el orden corporal de la existencia, como no podría ser de otro modo en un cosmos unitario.
- ¹³⁵³Ep. 48, IV, p. 171.
- ¹³⁵⁴Ep. 48, IV, p. 172.
- ¹³⁵⁵Ep. 48, IV, p. 172.
- ¹³⁵⁶Ep. 48, IV, p. 172.
- ¹³⁵⁷Ep. 48, IV, p. 173.
- ¹³⁵⁸Ep. 42, III, p. 480.
- ¹³⁵⁹Ep. 42, III, pp. 482-483.
- ¹³⁶⁰Ep. 22, II, p. 367.
- ¹³⁶¹Ep. 31, III, p. 155.
- ¹³⁶²Ep. 43, IV, p. 5.

- ¹³⁶³Ep. 22, II, pp. 325-328.
- ¹³⁶⁴Ep. 26, II, pp. 470-471.
- ¹³⁶⁵Ep. 42, III, p. 501.
- ¹³⁶⁶Ep. 42, III, pp. 488-491.
- ¹³⁶⁷Ep. 48, IV, p. 162.
- ¹³⁶⁸Ep. 42, III, p. 452.
- ¹³⁶⁹Ep. 47, IV, p. 129.
- ¹³⁷⁰Ep. 42, III, pp. 511-512.
- ¹³⁷¹Ep. 48, IV, pp. 161-162.
- ¹³⁷²Ep. 7, I, p. 274.
- ¹³⁷³Ep. 46, IV, pp. 109-110.
- ¹³⁷⁴Ep. 46, IV, pp. 67-68.
- ¹³⁷⁵Ep. 46, IV, p. 76.
- ¹³⁷⁶Ep. 46, IV, pp. 79-80.
- ¹³⁷⁷Ep. 42, III, p. 492.
- ¹³⁷⁸Ep. 46, IV, p. 77.
- ¹³⁷⁹Ep. 42, III, p. 486.
- ¹³⁸⁰Ep. 20, II, p. 140.
- ¹³⁸¹Ep. 19, II, p. 125.
- ¹³⁸²Ep. 50, IV, pp. 261-263.
- ¹³⁸³Ep. 50, IV, pp. 267-268. La Fiesta de la Ruptura del Ayuno es la que pone el punto final al ayuno del mes de ramadán, mientras que la Fiesta del Sacrificio es la que cierra la peregrinación mayor (*ḥajj*) al santuario de la *Ka'ba*, en La Meca. El ayuno en ramadán y la peregrinación mayor son dos de los cinco pilares sobre los que el musulmán construye su islam. Los otros son el testimonio (de que Dios no hay más que uno y de que Muḥammad es portador de Su mensaje), la oración y el azaque (la “devolución” a los necesitados de la parte de los bienes propios que en legitimidad les pertenece a ellos). Los aspectos formales de los cinco pilares vienen definidos canónicamente.
- ¹³⁸⁴Ep. 50, IV, pp. 270-271.
- ¹³⁸⁵Ep. 52, IV, p. 460.
- ¹³⁸⁶Ep. 48, IV, p. 195.
- ¹³⁸⁷Ep. 40, III, p. 377.
- ¹³⁸⁸Ep. 4, I, pp. 170-179.
- ¹³⁸⁹Ep. 25, II, p. 454.
- ¹³⁹⁰Ep. 52, IV, p. 331.
- ¹³⁹¹Ep. 48, IV, p. 157.
- ¹³⁹²Ep. 44, IV, p. 16.
- ¹³⁹³Ep. 52, IV, p. 460.
- ¹³⁹⁴Ep. 28, III, p. 30. También ep. 44, IV, pp. 28-29; ep. 46, IV, p. 118.
- ¹³⁹⁵Ep. 34, III, p. 218.
- ¹³⁹⁶Ep. 47, IV, pp. 130-132.
- ¹³⁹⁷Ep. 46, IV, p. 122.
- ¹³⁹⁸Ep. 46, IV, p. 89.
- ¹³⁹⁹Ep. 46, IV, p. 84.
- ¹⁴⁰⁰Ep. 27, III, pp. 12-13.
- ¹⁴⁰¹Ep. 42, III, p. 485.
- ¹⁴⁰²Ep. 48, IV, p. 180.
- ¹⁴⁰³Ep. 42, III, p. 487.
- ¹⁴⁰⁴Ep. 52, IV, p. 375.
- ¹⁴⁰⁵Ep. 42, III, p. 495.
- ¹⁴⁰⁶Ep. 47, IV, p. 124.
- ¹⁴⁰⁷Ep. 52, IV, p. 375.
- ¹⁴⁰⁸Ep. 47, IV, p. 125.
- ¹⁴⁰⁹Ep. 42, III, pp. 494-495.
- ¹⁴¹⁰Ep. 46, IV, p. 62.
- ¹⁴¹¹Ep. 52, IV, p. 375.

- ¹⁴¹²Ep. 48, IV, p. 161.
¹⁴¹³Ep. 27, III, p. 12.
¹⁴¹⁴Ep. 47, IV, p. 138.
¹⁴¹⁵Ep. 42, III, pp. 489-490.
¹⁴¹⁶Ep. 42, III, p. 489.
¹⁴¹⁷Ep. 42, III, pp. 493-494.
¹⁴¹⁸Ep. 52, IV, pp. 375-376.
¹⁴¹⁹Ep. 47, IV, pp. 125-126.
¹⁴²⁰Ep. 42, III, p. 452.
¹⁴²¹Ep. 42, III, pp. 527-529.
¹⁴²²Ep. 30, III, p. 73.
¹⁴²³Ep. 30, III, p. 75.
¹⁴²⁴Ep. 42, III, pp. 452-453.
¹⁴²⁵Ep. 27, III, p. 13.
¹⁴²⁶Ep. 30, III, pp. 72-73.
¹⁴²⁷Ep. 30, III, p. 72.
¹⁴²⁸Ep. 30, III, pp. 77-78.
¹⁴²⁹Ep. 42, III, pp. 503-504.
¹⁴³⁰Ep. 38, III, pp. 292-293.
¹⁴³¹Ep. 41, III, p. 392.
¹⁴³²Ep. 38, III, pp. 304-306.
¹⁴³³Ep. 30, III, p. 63.
¹⁴³⁴Ep. 42, III, pp. 514-515.
¹⁴³⁵Ep. 42, III, p. 515.
¹⁴³⁶Ep. 42, III, p. 515.
¹⁴³⁷Ep. 42, III, pp. 515-516.
¹⁴³⁸Ep. 42, III, pp. 517-518.
¹⁴³⁹Como hemos visto explícitamente, en Dios coinciden conocimiento y voluntad. Por lo que se refiere al habla, hemos visto que, en el caso humano, el lenguaje es una realidad hilemórfica producto de la *quwwa nâtiqa*, que es aquello de más divino que hay en el hombre. Si el habla es expresión del Intelecto (no ya emanación suya, como el Alma), hablar de hilemorfismo sólo es posible en el caso del lenguaje humano. El lenguaje divino, necesariamente, en la medida en la que proceda directamente del Intelecto Divino, y no de una criatura sublunar, ha de carecer de dicha estructura hilemórfica de los seres creados y no podrá contarse entre ellos.
¹⁴⁴⁰Ep. 52, IV, p. 410.
¹⁴⁴¹Ep. 41, III, p. 386.
¹⁴⁴²Ep. 45, IV, p. 52.
¹⁴⁴³Ep. 13, I, p. 427.
¹⁴⁴⁴Ep. 40, III, p. 366.
¹⁴⁴⁵Ep. 42, III, p. 509.
¹⁴⁴⁶Ep. 31, III, pp. 165-166.
¹⁴⁴⁷Ep. 40, III, p. 367.
¹⁴⁴⁸Ep. 31, III, p. 160.
¹⁴⁴⁹Ep. 43, IV, p. 6.
¹⁴⁵⁰Ep. 47, IV, p. 144.
¹⁴⁵¹Ep. 52, IV, p. 376.
¹⁴⁵²Ep. 46, IV, p. 65.
¹⁴⁵³Ep. 46, IV, p. 75.
¹⁴⁵⁴Ep. 46, IV, pp. 68-69.
¹⁴⁵⁵Ep. 46, IV, pp. 68-81.
¹⁴⁵⁶Ep. 9, I, p. 338.
¹⁴⁵⁷Ep. 42, III, p. 449.
¹⁴⁵⁸Ep. 38, III, pp. 296-297.
¹⁴⁵⁹Ep. 25, II, p. 444.
¹⁴⁶⁰Ep. 30, III, pp. 61-63.

- ¹⁴⁶¹Ep. 27, III, p. 12.
- ¹⁴⁶²Ep. 48, IV, pp. 160-161.
- ¹⁴⁶³Ep. 52, IV, p. 326.
- ¹⁴⁶⁴Ep. 48, IV, p. 164.
- ¹⁴⁶⁵Ep. 42, III, p. 484.
- ¹⁴⁶⁶Ep. 42, III, p. 501.
- ¹⁴⁶⁷Ep. 42, III, p. 501.
- ¹⁴⁶⁸Ep. 22, II, p. 368.
- ¹⁴⁶⁹Ep. 22, II, p. 368.
- ¹⁴⁷⁰Ep. 31, III, p. 162.
- ¹⁴⁷¹Ep. 31, III, p. 162.
- ¹⁴⁷²Ep. 4, I, pp. 180-181.
- ¹⁴⁷³Ep. 49, IV, pp. 236-237.
- ¹⁴⁷⁴Ep. 49, IV, p. 238.
- ¹⁴⁷⁵Ep. 16, II, p. 24.
- ¹⁴⁷⁶Ep. 16, II, p. 25.
- ¹⁴⁷⁷Ep. 23, II, p. 378.
- ¹⁴⁷⁸Ep. 26, II, p. 462.
- ¹⁴⁷⁹Ep. 26, II, p. 474.
- ¹⁴⁸⁰Ep. 49, IV, p. 235.
- ¹⁴⁸¹Ep. 26, II, p. 456.
- ¹⁴⁸²Ep. 26, II, pp. 476-477.
- ¹⁴⁸³Ep. 49, IV, p. 231.
- ¹⁴⁸⁴Ep. 49, IV, p. 234.
- ¹⁴⁸⁵Ep. 49, IV, pp. 234-235.
- ¹⁴⁸⁶Ep. 8, I, p. 278.
- ¹⁴⁸⁷Ep. 8, I, p. 279.
- ¹⁴⁸⁸Ep. 34, III, pp. 212-213.
- ¹⁴⁸⁹Ep. 3, I, p. 119.
- ¹⁴⁹⁰Ep. 40, III, p. 354.
- ¹⁴⁹¹Ep. 20, II, p. 133. Se trata, respectivamente, del aire, el fuego, la tierra y el agua, y de la sangre, la bilis amarilla, la bilis negra y la flema.
- ¹⁴⁹²Ep. 1, I, p. 52.
- ¹⁴⁹³Ep. 1, I, pp. 52-53.
- ¹⁴⁹⁴Ep. 5, I, pp. 229-232.
- ¹⁴⁹⁵Ep. 31, III, p. 124.
- ¹⁴⁹⁶Ep. 26, II, pp. 466-468.
- ¹⁴⁹⁷Ep. 20, II, p. 144. Entre las muchas ocasiones en las que se repiten estas correspondencias, la de los siete astros y los siete órganos se encuentra, por ejemplo, en ep. 26, II, pp. 477-479.
- ¹⁴⁹⁸Ep. 20, II, pp. 145-147.
- ¹⁴⁹⁹Ep. 49, IV, pp. 232-233. Otra versión, apenas esbozada, de este paralelismo lo encontramos en ep. 26, II, p. 464.
- ¹⁵⁰⁰Por ejemplo, las edades del hombre se comparan con las fases lunares en ep. 52, IV, p. 427; los ciclos recurrentes se comparan con la circularidad de los procesos en el universo en ep. 51, IV, p. 275; el proceso de formación del cuerpo humano se compara con el proceso de emanación hasta la infusión en la Materia Prima de las formas que el Alma recibe del Intelecto, en ep. 40, III, p. 353; la muerte por exceso de un elemento se compara con la destrucción del mundo por el agua, con Noé, o por el fuego, en el Fin del Mundo, en ep. 20, II, p. 148; etc.
- ¹⁵⁰¹Ep. 25, II, p. 419.
- ¹⁵⁰²Ep. 31, III, p. 144.
- ¹⁵⁰³Ep. 20, II, p. 139.
- ¹⁵⁰⁴Ep. 40, III, pp. 354-355. En el mismo pasaje se añade también el paralelismo que hay con la vida de los profetas.
- ¹⁵⁰⁵Ep. 22, II, p. 252.
- ¹⁵⁰⁶Ep. 26, II, pp. 468-471.
- ¹⁵⁰⁷Ep. 26, II, pp. 471-472.
- ¹⁵⁰⁸Ep. 23, II, pp. 383-384.

¹⁵⁰⁹Ep. 22, II, p. 240.

¹⁵¹⁰Ep. 26, II, p. 468.

¹⁵¹¹Ep. 23, II, p. 385.

¹⁵¹²Ep. 23, II, pp. 380-382.

¹⁵¹³Ep. 23, II, pp. 383-384.

¹⁵¹⁴Ep. 23, II, p. 384.

¹⁵¹⁵Ep. 31, III, p. 139.

¹⁵¹⁶Ep. 49, IV, pp. 212-213.

¹⁵¹⁷Ep. 20, II, p. 142.

¹⁵¹⁸Ep. 20, II, p. 138.

¹⁵¹⁹Ep. 3, I, p. 145.

¹⁵²⁰Ep. 52, IV, p. 427.

¹⁵²¹Ep. 19, II, p. 128.

¹⁵²²Ep. 19, II, p. 126.

¹⁵²³Ep. 21, II, pp. 152-153.

¹⁵²⁴Ep. 16, II, pp. 40-42.

¹⁵²⁵Ep. 3, I, pp. 150-152.

¹⁵²⁶Ep. 19, II, p. 109.

¹⁵²⁷Como, por ejemplo, cuando recogíamos que la creación entera es como un solo ser vivo, una estructura unitaria en virtud de su origen único y constituida jerárquicamente (Ep. 49, IV, pp. 236-237), y que esa estructura se refleja en cada uno de los seres (Ep. 49, IV, p. 238); las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* estaban entonces exponiendo, no argumentando, su visión del mundo, la cual está en la base de las ilustraciones particulares que hemos venido recorriendo.

¹⁵²⁸Ep. 52, IV, p. 378.

¹⁵²⁹Ep. 52, IV, p. 397.

¹⁵³⁰Ep. 25, II, p. 433.

¹⁵³¹Ep. 36, III, p. 266.

¹⁵³²Ep. 32, III, p. 190.

¹⁵³³Ep. 20, II, p. 143. También ep. 42, III, p. 500. Cabría añadir que esas tres posturas perfilan una jerarquización de las vías del saber, donde la ignorancia es superada por la experiencia, y ésta por el estudio sistemático; jerarquización que, sin embargo, no es explotada para enriquecer la concepción que las *Epístolas* tienen del conocimiento.

¹⁵³⁴Ep. 37, III, p. 275. También ep. 52, IV, p. 412.

¹⁵³⁵Ep. 36, III, p. 253.

¹⁵³⁶Ep. 52, IV, p. 367.

¹⁵³⁷Ep. 3, I, p. 145.

¹⁵³⁸Ep. 5, I, pp. 207-208.

¹⁵³⁹Ep. 52, IV, p. 285.

¹⁵⁴⁰Ep. 3, I, pp. 146-147.

¹⁵⁴¹Ep. 3, I, p. 152.

¹⁵⁴²Ep. 42, III, p. 487.

¹⁵⁴³Ep. 25, II, p. 418.

¹⁵⁴⁴Ep. 8, I, pp. 290-291.

¹⁵⁴⁵Ep. 52, IV, p. 286.

¹⁵⁴⁶Ep. 52, IV, p. 339.

¹⁵⁴⁷Ep. 52, IV, p. 340.

¹⁵⁴⁸Ep. 22, II, p. 233.

¹⁵⁴⁹Ep. 22, II, p. 350.

¹⁵⁵⁰Ep. 39, III, p. 335.

¹⁵⁵¹Ep. 5, I, p. 186.

¹⁵⁵²Ep. 8, I, pp. 291-292.

¹⁵⁵³Ep. 42, III, p. 533.

¹⁵⁵⁴Ep. 3, I, p. 149.

¹⁵⁵⁵Ep. 31, III, p. 127.

¹⁵⁵⁶Ep. 48, IV, p. 173.

- ¹⁵⁵⁷Ep. 3, I, p. 123.
- ¹⁵⁵⁸Ep. 3, I, pp. 147-148.
- ¹⁵⁵⁹Ep. 4, I, pp. 179-180.
- ¹⁵⁶⁰Ep. 25, II, pp. 433-442, donde vemos que la intervención sucesiva de los astros proporciona, uno cada mes: Saturno, firmeza y estabilidad; Júpiter, equilibrio; Marte, calor y madurez; el Sol, fuerza y poder; Venus, belleza, placer y vitalidad; Mercurio, conocimientos y elocuencia; la Luna, la transmisión general de los influjos del mundo superior al inferior, y por eso el niño sietemesino sobrevive fácilmente; Saturno, de nuevo firmeza y estabilidad, y por eso muere fácilmente el niño que nace a los ocho meses; Júpiter, la preparación para el viaje final, para el parto.
- ¹⁵⁶¹Ep. 25, II, pp. 446-449, donde se presenta la influencia de cada astro en cada etapa de la vida humana:
- 0-4 años: la Luna impone el crecimiento;
 - 4-17 años: Mercurio impone el entendimiento y el movimiento;
 - 17-25 años: Venus impone la belleza y los placeres;
 - 25-35 años: el Sol impone el dominio y el poder;
 - 35-42 años: Marte impone la valentía y el atrevimiento;
 - 42-54 años: Júpiter impone la espiritualidad;
 - 54-65 años: Saturno impone el reposo;
- después, el agotamiento gradual del hombre lo lleva a su muerte natural.
- ¹⁵⁶²Ep. 36, III, pp. 257-258, donde vemos que la esperanza de vida del recién nacido es igual al número de grados de la circunferencia que le quedan al Sol por recorrer hasta llegar adonde estaba cuando se produjo la concepción.
- ¹⁵⁶³Ep. 50, IV, p. 255.
- ¹⁵⁶⁴Génesis, crecimiento, disminución y desaparición, que se corresponden con las fases de ascenso y descenso de sus astros regentes, según vemos en ep. 36, III, p. 259.
- ¹⁵⁶⁵Ep. 36, III, p. 253.
- ¹⁵⁶⁶Ep. 52, IV, p. 376 y p. 382.
- ¹⁵⁶⁷Ep. 52, IV, p. 395.
- ¹⁵⁶⁸Ep. 52, IV, p. 380.
- ¹⁵⁶⁹Ep. 52, IV, p. 286.
- ¹⁵⁷⁰Ep. 52, IV, p. 286.
- ¹⁵⁷¹Henckmann, Wolfhart: “La concepción scheleriana de la antropología filosófica”, introducción del libro de Scheler, p. 11.
- ¹⁵⁷²*Ibidem*, p. 23.
- ¹⁵⁷³Scheler, pp. 66-67.
- ¹⁵⁷⁴*Ibidem*, pp. 36-65.
- ¹⁵⁷⁵*Ibidem*, pp. 65-79.
- ¹⁵⁷⁶Henckmann, *loc. cit.*, p. 19.
- ¹⁵⁷⁷Ep. 42, III, p. 460.
- ¹⁵⁷⁸Ep. 42, III, pp. 463-464.
- ¹⁵⁷⁹Ep. 52, IV, p. 407.
- ¹⁵⁸⁰Ep. 40, III, p. 347.
- ¹⁵⁸¹Ep. 42, III, p. 461.
- ¹⁵⁸²Ep. 40, III, pp. 348-349.
- ¹⁵⁸³Ep. 39, III, pp. 337-338.
- ¹⁵⁸⁴Ep. 32, III, p. 187.
- ¹⁵⁸⁵Ep. 32, III, p. 182. La acepción en la que hay que entender aquí los dos últimos términos viene explicada en el mismo texto, algo más adelante (ep. 32, III, p. 185).
- ¹⁵⁸⁶Esta disociación de existencia y permanencia es solidaria de una concepción “puntualista” de la existencia: todo lo que existe se da en un punto determinado del tiempo, y su vuelta a la existencia en otros puntos cualesquiera del tiempo es una característica añadida, no originaria, que sobrepasa la mera existencia puntual y que aquí recibe el nombre de permanencia. La existencia no es nunca un bien que pueda considerarse adquirido, ya que puede perderse.
- ¹⁵⁸⁷Ep. 32, III, p. 184.
- ¹⁵⁸⁸Ep. 32, III, pp. 196-197.
- ¹⁵⁸⁹Ep. 32, III, p. 197.
- ¹⁵⁹⁰Ep. 32, III, p. 197.
- ¹⁵⁹¹Ep. 32, III, p. 197.

- ¹⁵⁹²Ep. 32, III, p. 197.
- ¹⁵⁹³Ep. 42, III, p. 471.
- ¹⁵⁹⁴Ep. 22, II, p. 193.
- ¹⁵⁹⁵Ep. 40, III, p. 356.
- ¹⁵⁹⁶Ep. 42, III, p. 419.
- ¹⁵⁹⁷Ep. 40, III, p. 346.
- ¹⁵⁹⁸Ep. 40, III, p. 352.
- ¹⁵⁹⁹Ep. 32, III, p. 189.
- ¹⁶⁰⁰Ep. 40, III, pp. 350-351.
- ¹⁶⁰¹Ep. 39, III, p. 339.
- ¹⁶⁰²Ep. 39, III, p. 340.
- ¹⁶⁰³Ep. 42, III, p. 459.
- ¹⁶⁰⁴Ep. 39, III, p. 332.
- ¹⁶⁰⁵Ep. 42, III, p. 473.
- ¹⁶⁰⁶Ep. 40, III, p. 360.
- ¹⁶⁰⁷Ep. 22, II, pp. 277-278.
- ¹⁶⁰⁸Ep. 10, I, p. 398.
- ¹⁶⁰⁹Ep. 33, III, pp. 203-204.
- ¹⁶¹⁰Ep. 8, I, p. 276.
- ¹⁶¹¹Ep. 8, I, p. 276.
- ¹⁶¹²Ep. 8, I, p. 293.
- ¹⁶¹³Ep. 40, III, p. 361.
- ¹⁶¹⁴Ep. 40, III, p. 362.
- ¹⁶¹⁵Ep. 40, III, p. 362.
- ¹⁶¹⁶Ep. 44, IV, p. 19.
- ¹⁶¹⁷Ep. 46, IV, p. 121.
- ¹⁶¹⁸Ep. 4, I, pp. 162-163.
- ¹⁶¹⁹Ep. 22, II, p. 210.
- ¹⁶²⁰Ep. 49, IV, p. 238.
- ¹⁶²¹Ep. 22, II, pp. 221-222.
- ¹⁶²²Ep. 52, IV, p. 410.
- ¹⁶²³Ep. 33, III, p. 202. Se entiende en las *Epístolas* que la unidad, el uno, no es un número más, que se oponga a los demás, sino el origen de todos ellos, siempre recuperable dentro de los mismos.
- ¹⁶²⁴Por ejemplo en ep. 30, III, pp. 56-57, donde se insiste en la idea de que los seres particulares también están ordenados siguiendo una perfección creciente.
- ¹⁶²⁵Ep. 32, III, p. 187.
- ¹⁶²⁶Ep. 32, III, p. 187.
- ¹⁶²⁷Ep. 28, III, p. 31.
- ¹⁶²⁸Ep. 33, III, p. 204.
- ¹⁶²⁹Ep. 31, III, p. 94.
- ¹⁶³⁰Ep. 40, III, p. 368.
- ¹⁶³¹Ep. 40, III, p. 359.
- ¹⁶³²Ep. 21, II, pp. 166-167
- ¹⁶³³Ep. 49, IV, p. 238.
- ¹⁶³⁴Ep. 40, III, p. 377.
- ¹⁶³⁵Ep. 34, III, p. 224.
- ¹⁶³⁶Ep. 31, III, p. 129.
- ¹⁶³⁷Ep. 42, III, p. 437.
- ¹⁶³⁸Ep. 22, II, p. 297.
- ¹⁶³⁹Ep. 22, II, p. 274.
- ¹⁶⁴⁰Ep. 37, III, p. 277.
- ¹⁶⁴¹Ep. 52, IV, p. 387.
- ¹⁶⁴²Ep. 31, III, p. 93.
- ¹⁶⁴³Ep. 40, III, pp. 352-353.

- ¹⁶⁴⁴Ep. 22, II, p. 179.
- ¹⁶⁴⁵Ep. 33, III, p. 205.
- ¹⁶⁴⁶Ep. 26, II, pp. 461-462.
- ¹⁶⁴⁷Ep. 32, III, p. 182.
- ¹⁶⁴⁸Ep. 35, III, p. 234.
- ¹⁶⁴⁹Ep. 42, III, p. 454.
- ¹⁶⁵⁰Ep. 49, IV, p. 238.
- ¹⁶⁵¹Ep. 49, IV, p. 202.
- ¹⁶⁵²El Sol, la Luna y los planetas.
- ¹⁶⁵³Ep. 52, IV, pp. 285-286.
- ¹⁶⁵⁴Ep. 9, I, pp. 319-320.
- ¹⁶⁵⁵Ep. 22, II, p. 374.
- ¹⁶⁵⁶Ep. 49, IV, p. 239.
- ¹⁶⁵⁷Ep. 19, II, p. 129.
- ¹⁶⁵⁸Ep. 41, III, p. 386.
- ¹⁶⁵⁹Ep. 41, III, p. 386.
- ¹⁶⁶⁰Ep. 8, I, p. 294.
- ¹⁶⁶¹Ep. 41, III, p. 386.
- ¹⁶⁶²Ep. 31, III, p. 93.
- ¹⁶⁶³Ep. 40, III, p. 354.
- ¹⁶⁶⁴Ep. 31, III, p. 88.
- ¹⁶⁶⁵Ep. 49, IV, p. 240.
- ¹⁶⁶⁶Ep. 49, IV, p. 215.
- ¹⁶⁶⁷Ep. 8, I, p. 294.
- ¹⁶⁶⁸Ep. 31, III, p. 92.
- ¹⁶⁶⁹Ep. 31, III, p. 94.
- ¹⁶⁷⁰Ep. 9, I, p. 311.
- ¹⁶⁷¹Ep. 21, II, pp. 150-151.
- ¹⁶⁷²Ep. 41, III, p. 397.
- ¹⁶⁷³Ep. 52, IV, p. 425.
- ¹⁶⁷⁴Ep. 49, IV, p. 215.
- ¹⁶⁷⁵Ep. 52, IV, p. 285.
- ¹⁶⁷⁶Ep. 52, IV, p. 339.
- ¹⁶⁷⁷Ep. 51, IV, p. 276.
- ¹⁶⁷⁸Ep. 34, III, p. 224.
- ¹⁶⁷⁹Ep. 36, III, p. 268.
- ¹⁶⁸⁰Ep. 30, III, p. 64.
- ¹⁶⁸¹Por ejemplo, en ep. 1, I, p. 53; o en ep. 21, II, p. 167.
- ¹⁶⁸²Ep. 26, II, p. 473.
- ¹⁶⁸³Ep. 22, II, p. 180.
- ¹⁶⁸⁴*Passim*.
- ¹⁶⁸⁵Ep. 22, II, p. 180. También ep. 26, II, p. 473.
- ¹⁶⁸⁶Ep. 22, II, p. 181.
- ¹⁶⁸⁷Ep. 22, II, p. 280.
- ¹⁶⁸⁸Ep. 29, III, p. 47.
- ¹⁶⁸⁹Ep. 19, II, p. 127.
- ¹⁶⁹⁰Ep. 21, II, p. 158.
- ¹⁶⁹¹Ep. 22, II, p. 180.
- ¹⁶⁹²Ep. 29, III, p. 47, donde el camino descendente es el geotropismo de la raíz de las plantas, el camino horizontal es el lomo horizontal de la generalidad de los animales, y el camino ascendente es la postura erguida del hombre.
- ¹⁶⁹³Ep. 49, IV, p. 211.
- ¹⁶⁹⁴Ep. 22, II, p. 181.
- ¹⁶⁹⁵Ep. 22, II, p. 187.
- ¹⁶⁹⁶Ep. 22, II, p. 192.

- ¹⁶⁹⁷Ep. 46, IV, p. 121.
- ¹⁶⁹⁸Ep. 34, III, p. 224.
- ¹⁶⁹⁹Ep. 29, III, p. 47.
- ¹⁷⁰⁰Ep. 5, I, p. 212.
- ¹⁷⁰¹Por ejemplo, en ep. 46, IV, p. 116, o en ep. 51, IV, p. 276.
- ¹⁷⁰²Ep. 22, II, p. 178.
- ¹⁷⁰³Ep. 21, II, p. 171.
- ¹⁷⁰⁴Ep. 21, II, pp. 171-172.
- ¹⁷⁰⁵Ep. 31, III, pp. 131-132.
- ¹⁷⁰⁶Nos referimos sobre todo a la ep. 22 (II, pp. 178-377), dedicada al estudio de los animales, constituida en su mayor parte por el relato traducido por Tornero, 1984. Naturalmente, a lo largo de todas las *Epístolas* se realizan comparaciones entre ambos términos, y de ellas nos hemos valido en este estudio.
- ¹⁷⁰⁷Ep. 41, III, p. 391.
- ¹⁷⁰⁸Ep. 33, III, p. 207.
- ¹⁷⁰⁹Ep. 47, IV, p. 124.
- ¹⁷¹⁰Ep. 51, IV, p. 280.
- ¹⁷¹¹Ep. 46, IV, p. 116.
- ¹⁷¹²Ep. 32, III, p. 188.
- ¹⁷¹³Ep. 41, III, p. 388.
- ¹⁷¹⁴Ep. 5, I, p. 212.
- ¹⁷¹⁵Ep. 52, IV, p. 379.
- ¹⁷¹⁶Ep. 49, IV, p. 229.
- ¹⁷¹⁷Ep. 22, II, p. 182.
- ¹⁷¹⁸Ep. 22, II, p. 179.
- ¹⁷¹⁹Ep. 49, IV, p. 229.
- ¹⁷²⁰Ep. 49, IV, p. 236.
- ¹⁷²¹Ep. 22, II, p. 292.
- ¹⁷²²Ep. 22, II, p. 298.
- ¹⁷²³Ep. 22, II, p. 208.
- ¹⁷²⁴Ep. 22, II, pp. 203-204.
- ¹⁷²⁵Ep. 49, IV, p. 208.
- ¹⁷²⁶Ep. 49, IV, p. 210.
- ¹⁷²⁷Ep. 41, III, p. 386.
- ¹⁷²⁸Ep. 22, II, p. 263.
- ¹⁷²⁹Ep. 10, I, p. 390.
- ¹⁷³⁰Ep. 31, III, pp. 115-116.
- ¹⁷³¹Ep. 31, III, p. 117.
- ¹⁷³²Ep. 42, III, p. 412.
- ¹⁷³³Ep. 22, II, pp. 310-311.
- ¹⁷³⁴Ep. 22, II, pp. 313-314.
- ¹⁷³⁵Ep. 22, II, p. 314.
- ¹⁷³⁶Ep. 22, II, pp. 317-318.
- ¹⁷³⁷Ep. 22, II, p. 320.
- ¹⁷³⁸Ep. 22, II, pp. 374-376.
- ¹⁷³⁹El alma particular, por lo tanto, tan pronto es una potencia del Alma Universal como sus propias potencias reciben el nombre de almas particulares. En este caso, entendemos, no se trata de imprecisión terminológica sino de una concepción de lo particular como ontológicamente subordinado a lo universal: lo particular es real en la medida en la que participa de lo universal, lo verdaderamente real de lo particular es la dimensión universal que alberga y por la que es lo que es. Se trata de una filosofía de la esencia, que no da razón de la existencia sino como polo opuesto y complementario del Dios Uno, fundamento último de todos los seres.
- ¹⁷⁴⁰Si algo puede conocerse a través de un análisis lógico, ello es debido a que los resultados del análisis son algo real, no ficticio. En las *Epístolas* la realidad no se reduce al ámbito de lo sensible, sino que lo sensible está subordinado ontológicamente a lo inteligible. Dicho en términos más tajantes y parmenídeos, pero también menos fieles al texto por falta de matización, pensar y ser coinciden.

¹⁷⁴¹Tibawi, 1955, pp. 43-45.

¹⁷⁴²Plessner, 1972, p. 361.

¹⁷⁴³Trabajo que podría, efectivamente, complementarse con una discusión detallada de las otras visiones de la antropología de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, con un rastreo de antecedentes, especialmente griegos, y con una lista de coincidencias y divergencias respecto de otras antropologías dentro del pensamiento islámico. Sin embargo todas ellas son tareas que excederían el marco de este estudio.