

ASPECTOS FILOSÓFICOS DEL DENKARD

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE DENKARD

José Antonio Antón Pacheco

Universidad de Sevilla

Resumen: *El Denkard (s. X) es un documento privilegiado para conocer los planteamientos filosóficos que están en la base del zoroastrismo, pues esta enciclopedia del saber mazdeo, por su tardía redacción, puede entenderse como una síntesis de corrientes y tendencias de diversa procedencia. En este sentido, los libros filosóficos del Denkard (fundamentalmente el III y el V, también el IV) recogen influencias aristotélicas y neoplatónicas. De este modo, el Denkard, y con él el zoroastrismo y la lengua pahlaví o persa medio, se insertan en el conglomerado intelectual compuesto por elementos griegos, cristiano-siriacos y árabo-musulmanes, que cristaliza en el califato abbasí de Bagdad. Se analizan en el texto algunas categorías filosóficas del Denkard que evidencian todo esto.*

Palabras clave: Zoroastrismo, Denkard, Daena-Den, payman, menog y getig.

Abstract: *The Denkard (10th century) is a key document for understanding the philosophical foundations of Zoroastrianism. This encyclopedia of Mazdean knowledge, due to its late compilation, can be seen as a synthesis of various trends and schools of thought from diverse origins. In this sense, the philosophical books of the Denkard (especially Books III and V) reflect Aristotelian and Neoplatonic influences. Thus, the Denkard — and with it, Zoroastrianism and the Pahlavi (Middle Persian) language — are integrated into the intellectual milieu shaped by Greek, Christian-Syriac, and Arab-Muslim elements that coalesced in the Abbasid Caliphate of Baghdad. Some philosophical categories are analyzed in the text as evidence of this integration*

Keywords: Zoroastrianism, Denkard, Daena-Den, payman, menog and getig.

El Denkard (“Las acciones de la Religión”)¹ es una enciclopedia que quería reunir todo el saber mazdeo. Escrita en pahleví, estaba compuesta de nueve volúmenes, de los que se han perdido los dos primeros. Comenzó a ser recopilada por Adurfarnbag i Farroxzadan en el siglo IX y tuvo por último editor a Adurbad i Emedan entre los siglos IX-X. Como enciclopedia que es, el Denkard se ocupa de interpretaciones del Avesta (el *zand*, que corresponde al libro VIII), de cuestiones teológicas y filosóficas (libros III y IV), de controversias teológicas (libro V), de escritos sapienciales (pertenecientes al género *andarz*, en el volumen VI), de leyendas sobre la vida de Zaratustra (libro VII); en el libro IX encontramos comentarios a las Gazas avésticas. La intención de esta obra es doble: en primer lugar, preservar el legado zoroastriano e iranio en general, en peligro de desaparición, frente al dominio árabo-musulmán; y, en segundo lugar, establecer una confrontación teórica con los teólogos judíos, cristianos, maniqueos y musulmanes con el fin de defender los principios fundamentales del mazdeísmo. Pero lo que a nosotros nos interesa ahora es la parte filosófica, casi centrada en el Denkard III (también en el IV, V y VI), aunque los grandes temas de alcance teológico y filosófico subyacen la obra entera; y de paso nos encontramos asimismo con cuestiones de astronomía, medicina o física. En el párrafo 420 del Denkard III hallamos un relato sobre el origen, los motivos y el desarrollo de esta enciclopedia zoroastriana, donde se insiste en que es un libro heredado de los Antiguos sabios (*poryotkešan gobišn*, literalmente: los saberes de los antiguos). Intentaremos, pues, dar una visión sintética de los principales temas filosóficos recogidos en este libro, sin entrar en los múltiples problemas textuales que esta obra (como todas las iranias) lleva consigo².

El hecho de que la redacción última del Denkard sea tardía (entre los siglos IX y X) favorece que encontremos en él una presencia de las grandes categorías del pensamiento zoroastriano que han ido constituyéndose a lo largo del tiempo desde el Avesta. Y además podemos rastrear también las influencias que se han ido recibiendo de otras esferas, singularmente de las filosofías

¹ Referencias: Jean DE MENASCE, *Une Encyclopédie mazdélienne, le Denkard*, Paris, Bibliothèque de l'École Pratique de Hautes Études, 1958; *Le troisième livre du Denkard*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1973; Shaul SHAKED, *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*, Boulder, Co, Westview Press, 1979; Jaleh AMOUZGAR-Ahmad TAFAZZOLI, *Le cinquième livre du Denkard*, Paris, Studia Iranica, Cahier 23, 2000; Marijan Mole, *La légende de Zoroastre selon les textes pahlevi*, Paris, Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes, 1967-1993; *Denkard 4*, edición digital de Joseph H. Peterson (texto Madan), 1998.

² Jean DE MENASCE, “La littérature pehlevi de l'époque sassanide”, en *Études Iraniennes. Studia Iranica*, cahier 3, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 1985; Antonino PAGLIARO, «L'idealismo zarathustriano», en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XXXIII (1962) 3-23; Francisco GARCÍA BAZÁN, “El pensamiento iranio”, en *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. Filosofías no occidentales*, Madrid, Trotta-CSIC, 1999; Henry CORBIN, *Le combat pour l'ange. Ricerche sulla filosofia mazdea*, Brescia, Torre d'Ercole, 2011; J. A. ANTÓN PACHECO, “Las religiones del Irán antiguo. Una aproximación ontoteológica”, en *Persia, cuna de civilización y cultura*, A.R. Khezri, J. Rodríguez, J.M. Blázquez, J-A. Antón eds., Jaén, Almuzara, 2011; para un análisis de algunos términos iranio de implicaciones filosóficas me remito también a mi libro *Formas de la forma. Determinación formal e indeterminación*, Sevilla, Senderos, 2021.

griega y siriaca (sin descartar la filosofía india y la teología musulmana). En este sentido, el Denkard refleja la concepción ontológica propia del mundo iranio, y los influjos que haya podido tener se deben comprender fundamentalmente como instrumentos auxiliares para conceptualizar ideas, temas y experiencias propias de la conciencia irania. Por otro lado, la heredad recogida por los autores del Denkard está, como es lógico, determinada por la intercomunicación de creencias (religiosas y filosóficas) que la coiné de la antigüedad tardía propicia³. Muy especialmente asistimos a esa confluencia de ideas que se produce en el ámbito abasí y que da paso a la creación de la célebre Casa de la Sabiduría (*Bait al Ijma*). El Denkard, pues, forma parte de ese flujo de ideas de ida y vuelta que va desde Alejandría a Bagdad pasando por Edesa, Ctesifonte, Nisibe, Harrán, Merv, etc. Vemos aquí consecuencias muy importantes para la historia de la filosofía y de la transmisión del conocimiento. En efecto, el Denkard (y con él el pensamiento zoroastriano) es un elemento destacado de ese traspaso de ideas griegas que se produce a través del cristianismo siriano; más en concreto, del traspaso de aristotelismo y neoplatonismo al Bagdad abasí del califa al-Mansur (quien también mandó traducir obras zoroastrianas del pahleví al árabe) y de al-Ma'mun, cuya esposa era de origen zoroastriano y él mismo tenía antecedentes persas. Todas estas conexiones tienen algunos hitos en la *Isagogé* de Porfirio, en la *Isagogé* de Amonio, en Juan Filopón (decisivo para la recepción de la lógica de Aristóteles en árabe) o en Pedro el Persa, quien ofreció una síntesis de la dialéctica aristotélica a Josrav I y con la nómina inacabable de filósofos siriacos que transmiten el legado griego; ya con Sapur I, en el s. IV, hay una incorporación de elementos aristotélicos al Avesta y al Zand, y en tiempos de Josrav II los monjes nestorianos mantienen en Edesa la llamada "Escuela de los persas". De igual manera, el historiador Tabari se basó en una crónica escrita en pahleví (*Jodayé-Nameh*, traducida del pahleví por al-Muqaffa), así como otros historiadores musulmanes tales como Ya'qubi, Mas'udi y Biruni; y Miskawayh trasladó el andarz pahleví *Jawidan Jirad* en su obra *Hikma al-Kaida*, y el *Sirat Anusirwan wa-siyasatuhu* en el *Tajarib al-uman*. Miskawayh es un ejemplo claro de una continuidad del pensamiento iranio en el mundo árabo-hablante⁴. Por tanto, la transferencia efectuada por los monjes siriacos (donde no solo hay que incluir la herencia griega, sino también la propia espiritualidad siriana)⁵ no afecta solo al mundo árabo-musulmán, sino también al

³ Resulta sorprendente como Karl Jaspers, que fue tan lúcido al ubicar, tanto en Oriente como en Occidente, el comienzo del pensamiento especulativo en lo que él llama "el tiempo eje" (VI-VII a.C), sea tan poco sensible a esta coiné de la antigüedad tardía, considerándola como una decadente etapa llena de supersticiones. No fue consciente de su crucial significado como entrecruzamiento de ideas y creencias orientales y occidentales. Cf. su libro *Origen y meta de la historia*, traducción de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1968.

⁴ Cf. Rafael RAMÓN GUERRERO, "Al Hikna al-jalida (La sabiduría eterna) de Miskawayh como fuente de literatura sapiencial", en *Memorabilia* 12 (2009-2010) 351-359.

⁵ Cf. Geo WIDENGREN, "Researches in Syrian Mysticism: Mystical Experiences and Spiritual Exercises", en *Numen* 8, n. 3 (1961) 161-198; Javier TEIXIDOR, *Aristote en syriaque. Paul le Perse*,

pensamiento irano-zoroastriano. Pero no veamos en esto una recepción unidireccional y mecánica, sino más bien intercambios y trayectos de ida y vuelta. Ya Platón en *Alcibiades* I, 122a, Aristóteles en *De filosofía* 6ab, Heródoto en las *Historias* 1-131-140, 3,16, Plinio en *Historia natural* XXX o Plutarco en el *De Isis y Osiris* 370c (más testimonios de Eudoxo de Cnido, Eudemo de Rodas, Janto de Sardes, Ctesias, Hermipo y otros)⁶ mostraron su interés por el mundo persa, y hay que recordar que cuando Justiniano cierra (al menos teóricamente) la escuela filosófica de Atenas, muchos de esos filósofos acuden a la corte de Josrav I Anusirván, prototipo de rey filósofo para los neoplatónicos. En cualquier caso, los autores de la literatura pahleví tardía (a la que pertenece el Denkard) no reciben las ideas filosóficas griegas de forma mecánica, como decíamos antes, sino que son interpretadas en función de los intereses específicos del pensamiento zoroastriano⁷. Especialmente interesante es la relación del Denkard con la mu'tazila, pues por una parte coincide con los teólogos mu'tazilíes en la defensa del libre arbitrio, en el equilibrio entre razón y revelación, en la existencia del *hamestegán* o purgatorio, pero por otra parte se opone a ellos en lo que hace referencia a la admisión de los atributos en Dios, cosa que niega la mu'tazila⁸ y que afirma tajantemente el zoroastrismo, siempre alejado de cualquier posición que pueda conducir a lo apofático. Con esto queremos decir que pudo haber una influencia mutua, pero crítica y selectiva, fruto de las controversias dialécticas entre judíos, cristianos y musulmanes de la etapa abasí. Como es natural, aquí, como en todo lugar, los mazdeos defienden la realidad sustantiva del dualismo metafísico. Como resumen de todo esto, hay que afirmar que la línea de transmisión que va de la filosofía griega a la árabe con la mediación siríaca llega también al complejo zoroastriano, fructifica en él y al mismo tiempo alumbró esferas del pensamiento y la espiritualidad, especialmente musulmanas como es la mu'tazila (no olvidemos que la mu'tazila tuvo un especial impacto en medios chiíes); y por tanto el persa medio

logicien du VI^e siècle, Paris, CNRS 2003; Luis Xavier LÓPEZ-FARJEAT, "La tradición siríaca como intermediaria en la transmisión del pensamiento filosófico griego al entorno islámico: las Categorías de Aristóteles", en *Estudios de Asia y África* 54, n. 1 (2019) 27-56; Josep PUIG MONCADA, "Ibn al-Moqaffa y el orgullo sasánida", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 24 (2007) 85-94; Gérard TROUPEAU, "Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec", en *Arabica* XXXVIII (1991) 1-10; *Les syriaques, transmetteurs de civilisations. Actes du colloque IX*, Antelies, Centre d'Études et de Recherches Orientales, 2005.

⁶ Martin L. WEST, "The Classical World", en *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, M. Stausberg, Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, Anna Tessmann (eds), Malden Ma-Oxford, John Wiley and Sons, 2022.

⁷ Judith JOSEPHSON, "The Evolution and Transmission of the Third Book of the Dēnkard", en *The Transmission of the Avesta*, Alberio Cantera (ed.), Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, pp. 542-552; Götz KÖNING, "The Pahlavi Literature of the 9th Century and Greek Philosophy", en *Iran and Caucasus* 22, n. 1 (2018) 8-37.

⁸ Jean DE MENASCE, "Mu'tazila et théologie mazdéenne", en *Études philosophiques* présentées au Dr. Ibrahim Makkour (1974) 41-48.

debe ser considerado lengua filosófica. El Denkard es un testigo privilegiado de este acontecer⁹.

La primera noción filosófica relevante que nos sale al paso en el Denkard es precisamente la Den (Daena en avéstico)¹⁰. En efecto, Den es un término que, por su polivalencia, en sí mismo define toda una visión acerca de la realidad. Den fundamentalmente se refiere a la ley ordenadora de lo real, a lo que otorga la unidad constitutiva del mundo, y como sabemos, esta Den se identifica de una manera indisoluble con el Avesta o la religión mazdea. Está aquí presente, pues, la Palabra como donación ontológica de orden, unidad, armonía y construcción metafísicas. Pero Den es, como decíamos, polivalente y rica en contenidos, y junto a este significado que hemos reseñado, también Den pertenece al ámbito de la escatología individual, es decir, el destino del alma más allá de la muerte, dimensión tan importante para el zoroastrismo. En efecto, Daena-Den es la joven resplandeciente y hermosa que se aparece en el más allá a cada alma virtuosa haciendo de ángel psicopompo para guiar al alma gemela hacia el *garodmán* o cielo iranio. La Den es entonces el espejo en que se mira cada alma, su propia dimensión luminosa y celeste, la proyección de sus propios actos bondadosos, su ángel o magnitud trascendente, en definitiva. Un amplio horizonte se nos abre aquí, pues en este ámbito escatológico, la Den incide en aspectos esenciales que configuran la conciencia irania, como son: la prioridad de la determinación ontológica individual, la proyección trascendental del hombre (su angelicidad), la experiencia epifánica y luminosa de lo real. Este sentido último se hace especialmente patente en el Denkard, aunque es connatural a la noción misma de Daena; es decir, la Daena-Den representa la visión, lo que se ve y lo que permite la visión: es el medio eidético que corresponde a la parte cognoscitiva del alma, no necesariamente en estado post mortem. Por eso la Den puede ir siendo adquirida,

⁹ Para las cuestiones históricas de las circunstancias que propician todo esto, me remito a Nargués RAHIMI JAFARI, *Análisis histórico-antropológico del proceso de islamización persa de la Edad Media*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 2014.

¹⁰ Cf. Marijam MOLÉ, "Daena, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme", en *Revue de la Histoire des Religions* 57 (1960) 155-185; Geo WIDENGREN, "Le rencontre avec la daena, qui représente les actions de l'homme", en *Iranian Studies Orientalia Romana* 5 (1983) 41-79; Philippe GIGNOUX, "Les quatre inscriptions de mage Kirdir", en *Studia iranica*, cahier 9, Paris, 1991; Andrea PIRAS, *Hadost Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima*, Roma, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 2000; "Le concezioni dell'anima nell'Iran antico", en *I Quaderni di Avallón* 29 (1992) 37-54; Christiane RECK, "Die Beschreibung der Daena in einem soghdischen-manichäischen Text", en C. G. Cereti, M. Magi, E. Provasi (eds.), *Religious Themes and Textes of Pre-islamic Iran and Central Asia. Studies in Honor of Profesor G. Gnoli*, Wiesbaden, Reichert, 2003; W. SUNDERMAN, "Die Jungfrau der Guten Taten", en *Recurrent Patterns in Iranian Religion. From Mazdeism to Sufism*, Ph. Gignoux (dir.), *Studia Iranica. Cahier 11*, Leuven, Societas Iranologica Europea, 1992; Alberto CANTERA, "Yima, son vara et la daena", en S. Azarnouche-Celine Redard (eds.), *Yama/Yima. Variations indo-iraniennes sur la geste mythique*, Paris, Collège de France, 2012; Antonio PANAINO, "The Solar Eye of the Dên", en *Kratèr. Quaderni di Culture e Tradizioni spirituali* 1 (2021) 49-67; Joaquín RODRÍGUEZ VARGAS-J-A. ANTÓN PACHECO, *La sabiduría mazdea. Dos textos del Irán Antiguo*, Madrid, Mandala, 2007.

en tanto proceso iluminativo, progresivamente a lo largo de la vida (aunque tenga su culminación en el más allá). En referencia a la Den, Antonio Panaino habla claramente de mística mazdea: mística como incorporación de la Den (siempre asociada a Aura Mazda) al sujeto personal, como capacidad intelectual, apertura a la luz auroral del conocimiento y como factor de crecimiento y acrecentamiento vital, algo siempre presente en todo acto genuinamente zoroastriano. Daena es el doble celeste del alma y al mismo tiempo posee un sentido colectivo (en cuanto religión). Daena es la propia naturaleza del hombre justo. En función de esta polivalencia, Daena ha sido traducida por esencia espiritual, especie, categoría, yo espiritual, modelo, tipo, género, ser originario, etc. En su dimensión religiosa, Daena-Den es hija de Spenta Armaiti (el Ameša Spenta que corresponde a la tierra) y está emparentada con Anahita; en este aspecto, la Den está asociada a la fertilidad, al jardín, a la fruta, a la comida y la bebida; en una palabra, al acrecentamiento de la vida, categoría esta específicamente irania.

Posiblemente, la figura de la Den es el arquetipo más profundo emanado del mundo iranio, pues encierra dimensiones que hacen referencia a la escatología, a la palabra, al conocimiento, a la religión, a la iluminación intelectual, a la virtud, al avance espiritual... siempre de una forma personal y determinada, como es esa muchacha resplandeciente que configura todo lo anterior. La figura de la Daena justifica plenamente la conocida afirmación de Alessandro Bausani: “El zoroastrismo es un platonismo óptico”.

La Den implica, pues, una experiencia espiritual, intelectual e iluminativa. Y todo ello concebido de forma personal y determinada, como la imagen trascendental de nosotros mismos. Así es definida en Denkard VI,261: “La esencia de la Den es semejante al espejo: cuando alguien se mira se ve a sí mismo”. La filosofía del Denkard es una filosofía de la mirada, de la visión, de la configuración, pues se ve siempre algo como algo, y por eso Daena-Den es la facultad cognoscitiva en tanto imaginación que imagina imágenes¹¹. Daena es tanto objeto como sujeto de la visión (no olvidemos que procede de la raíz indoeuropea **dhây*, de donde también sale la palabra griega *idea-eidos* y el védico *dhî*, intuición). En el Denkard III, 75 aparece la Daena en su aspecto figurativo y personal: “El acto meritorio que alcanza al que recibe la potencia del acto meritorio, que es el buen *menog*, tiene por imagen la forma de una bella muchacha que va delante del difunto”. Pero ya en el Yast 22 del Jorda Avesta la encontramos: “Yo era bellísima y tú me has hecho todavía más bella... gracias a tu buen pensamiento, a tus buenas palabras, a tus buenas acciones...”. Todo esto tiene como

¹¹ Cf. Samra AZARNOUCHE, “Religions de l’Iran ancien: études zoroastriennes”, I, II y III, Paris, *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 2019,2020;2021, Samra AZARNOUCHE-Olivia RAMBLE, “La Vision zoroastrienne, les yeux dans les yeux. Commentaire sur la Dên selon Dênkard III. 225”, en *Revue de l’histoire des religions* 3 (2020) 331-395; Andrea PIRAS, “Visio Avestica I. Prolegomena à l’étude des processus visuels dans l’Iran ancien”, en *Studia Iranica* 27 (1998) 163-185.

principal consecuencia el hecho del predominio metafísico de la forma en la filosofía irania. O lo que es lo mismo: la metafísica del pensamiento iranio es una metafísica de la imagen antes que del concepto¹². O bien, de un concepto que se hace imagen.

La experiencia de Daena-Den es la experiencia de la visión, del conocimiento espiritual, la experiencia del mundo menogiano. El Denkard manifiesta privilegiadamente, por tanto, el carácter eidético del pensamiento zoroastriano. Pero en la medida en que Den es la religión avéstica, la revelación, el Avesta mismo, se recoge también la dimensión hermenéutica (el Zand) consistente en la interpretación de la palabra revelada. Es más, como Daena-Den es al mismo tiempo religión, Avesta y álter ego o proyección luminosa de uno mismo, tenemos como consecuencia que la propia religión avéstica se personaliza para cada alma que vive la vivencia de su Daena (pues esta es fundamentalmente realidad personal). Hay que reseñar el papel preponderante de la palabra (*mansar*, que por tanto es *Mansarspand*, palabra sagrada), algo que proviene del Avesta y que genera una concepción ontológica del lenguaje y de la hermenéutica: la palabra es acción ordenadora y reguladora, privilegiadamente activa en el acto del ritual. Además, esto se ve reforzado por el hecho de que, al polemizar el Denkard contra el judaísmo, cristianismo e islam, religiones todas ellas del libro, va a recurrir también a todas las posibilidades que le otorgue el Avesta y se presentará como interpretación del Avesta; esto es, el mazdeísmo se convierte en religión del Libro y en hermenéutica del Libro. De hecho, el Denkard, en tanto Zand o interpretación, puede ser entendido como un midrás del Avesta (Molé, Shaked, Jean de Menasce)¹³, lo cual explica, por otro lado, la importancia concedida a la oralidad como mantenimiento vivo de la palabra: “La legitimidad de la tradición oral es más grande que la del texto escrito. Y es lógico, por muchas otras razones, considerar la palabra viviente y oral más esencial que la palabra escrita” (Denkard V, 24, 13)¹⁴. Ahora bien, toda esta vinculación del zoroastrismo a una religión del Libro

¹² Este predominio de la imagen motiva que Daena-Den haya sido frecuente objeto de representación. Al respecto, cf., Guitty AZARPAY, “The Allegory of Dên in Persian Art”, en *Artibus Asiae* 38, n. 1 (1976) 37-48; del mismo, “Imagery of the Sogdian den”, en *Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80 anniversaire*, Rika Gyselen et Chistelle Jullien (dirs.), Paris, Peeters, 2011, pp. 53-97; Gherardo GNOLI, “A Sassanian Iconography of the Dên”, en *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, vol. 7, Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar (1995) 79-85; Yataka YOSHIDA, “A Newly Recognized Manichaean Painting: Manichaean Daena from Japan”, en *Pensée Grecque et Sagesse d’Orient. Hommage à Michel Tardieu*, (A. Moezzi, J.D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (eds.), Turnhout, Brepols, 2009, pp.697-715.

¹³ Al-Mas’udi lo llama *al-tafsir*. Cf. Samra AZARNOUCHE, “Las langues que parlait Zaratuštra: diversité et connectivité linguistiques dans le zoroastrisme tardif”, en *Hiéroglossie III. Persan, syro-araméen et les relations avec la langue arabe*, Paris, Bibliothèque de l’Institut des Hautes Études Japonaises, 2019.

¹⁴ En Denkard V, capítulos 12-13-14, podrán encontrarse más argumentos a favor del zoroastrismo como religión del Libro. Este predominio de la oralidad nos puede recordar *Fedro* 274a ss, pero obedece fundamentalmente a su carácter midrásico.

y de la exégesis, y a procedimientos midrásicos no se debe a motivos meramente coyunturales, sino que puede considerarse como una consecuencia lógica de la idea del Avesta como palabra sagrada, con lo que queda legitimada la continuidad del pensamiento avéstico con este pensamiento escrito en pahleví. Está justificado, pues, tener en cuenta la dimensión hermenéutica del Denkard como uno de sus aspectos filosóficos más importantes.

Hay, pues, presencia de varias dimensiones de la Den (que naturalmente no se excluyen, sino que más bien se implican): la escatológica, la visionaria, la cognoscitiva, la sapiencial, la hermenéutica... Todos estos planteamientos presuponen la distinción básica entre *menog* (lo inteligible, espiritual, sutil) y *getik* (lo sensible, material, denso) y la relación orgánica entre ambos. Como dijimos antes, la experiencia de Daena-Den significa la penetración en el conocimiento de lo menogiano. La Den en el Denkard III es belleza, virtud, visión, luz, haciéndose patente cómo (al igual que en la filosofía griega) las dimensiones eidéticas, visionarias e intelectuales son inseparables de las éticas y estéticas. Pero además de todo esto, la Daena presenta otro aspecto de extraordinaria importancia, pero muy en consonancia con el espíritu iranio. Me estoy refiriendo a que la Daena puede acrecentarse en la medida en que el sujeto responde al cumplimiento de las buenas acciones, buenos pensamientos y buenas palabras; esto es, la Daena puede ser más hermosa, más luminosa, puede haber más identidad y determinación del alma con su Daena: el alma está al cuidado de su propia Daena, todo cual recuerda a *Timeo 90ac*, donde el alma toma el cuidado de su *dáimon*. Hay una *epiméleia* de la Daena.

Trasladándonos ahora a las posibles influencias neoplatónicas en el Denkard, ya Duchesne-Guillemin hablaba de una trinidad mazdea compuesta por Ahura Mazda, Vohu Mana y Aša. Explícitamente, S. Azarnouche identifica esta tríada del Denkard IV (aquí en pahleví: Ormuz, Vahman, Ardavahist) con las tres hipóstasis de la procesión ontológica en Plotino, es decir, con el Uno, el Intelecto y el Alma del mundo, dándose además una génesis semejante: Ormuz produce Vahman y Vahman en un doble movimiento mira hacia Ormuz y produce Ardavahist. Así lo vemos expuesto claramente en el Denkard, IV, 10, donde la tríada Ormuz, Vahman y Aša está explícitamente detallada, así como el proceso de génesis (*afurišn*) a partir de Ormuz. *Afurišn* es el equivalente de la *próodos* plotiniana.

El acercamiento del Denkard al neoplatonismo es interesante, pero no deja de presentar problemas. En primer lugar, resulta completamente coherente el acercamiento de la tríada zoroastriana a la tríada de Plotino. Ya que sus tres elementos desempeñan las mismas funciones metafísicas y participan de la razón que obedece a planteamientos y presupuestos tradicionales (como es el caso del mazdeísmo y del platonismo) es lógico que lleguen a conclusiones similares, independientemente de las posibles influencias. Por otra parte, estas semejanzas se entienden asimismo desde el momento en que el Denkard se

gesta en el contexto producido por la coiné propia de la antigüedad tardía y es comprensible, pues, la interrelación entre sus componentes. No hay que recurrir, por tanto, a ningún “sincretismo” por parte de los autores del Denkard en la exposición de sus argumentos teóricos.

Ormuz puede representar la función de Uno en cuanto Primer Principio, aunque ciertamente no posee las características de inefabilidad y trascendencia absolutas, pues en el ámbito iranio se valora la determinación, lo efable y el nombramiento como capacidades metafísicas supremas (no hay, pues, meontología, uno de los motores del neoplatonismo a partir del *Parménides* platónico)¹⁵. Vahman (el Vohumana avéstico) se adecúa al Nous en tanto hipóstasis inteligible (en Sohravardi, Vahman equivale al Entendimiento Agente)¹⁶, y Aša también se homologa al Alma del mundo, en la medida en que lo esencial en Aša radica en su función reguladora y ordenadora de la realidad. En estas muestras de las tríadas mazdeas puede comprobarse la presencia de los Ameša Spenta o Santos Inmortales desempeñando el crucial papel metafísico de manifestación y mediación, como es habitual en toda representación irania¹⁷. De hecho, en el Denkard IV asistimos a una génesis de los Santos Inmortales en cuanto constitutivos de los principios del orden inteligible y por ende del orden sensible. Ormuz en primer lugar produce a Vohumana; a través de éste, Ormuz genera a Aša (Ardavihista); tenemos entonces la primera tríada, a menos que consideremos como tercera hipóstasis a Chatra Vayria (Chatrivar), el tercer Ameša Spenta, con lo que entonces estaríamos en una tétrada si consideramos a Ormuz. La siguiente tríada la constituyen, en un orden estrictamente jerárquico, Spendarmad, Jordat y Amordad: no se trata de “abstracciones”, sino de las determinaciones ontológicas y configuradas del hombre, el ganado, el fuego, los metales, la tierra, el agua y las plantas, es decir, la totalidad de lo sensible. Como señalábamos antes, en el Denkard IV encontramos una explícita descripción del proceso hipostático asimilando la Unidad,

¹⁵ Cf. *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, a cura di Maria Barbanti e Francesco Romano, Symbolon. Studi e Testi di Filosofia Antica e Medievale, Catania, 2002; para el neoplatonismo en general, de entre la inmensa e inabarcable bibliografía, me remito a Francisco GARCÍA BAZÁN, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011.

¹⁶ Shihâb al-Din YAHYÂ SUHRAWARDÎ, *Le Livre de la sagesse orientale Kitâb hikmat al-ishrâq*, traducción de Henry Corbin, edición de Christian Jambet, Paris Verdier, 1986; *L'archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques* (ed. de Henry Corbin), Paris, Fayard, 1976. Pero Vahman no es la única figura que sale en Sohravardi. Aparecen también Jordad, Mordad, Ordibhest, Esfandarmoz, Espahbad y Jorrah, lo que nos hace pensar en una continuidad de temas iranos en Sohravardi.

¹⁷ La mejor definición de los Ameša Spenta (o Amahraspand) es la que dio de ángel Eugenio d'Ors: ideas platónicas personalizadas. En algunos contextos también pueden significar los elementos (Denkard III. 8), tal vez por sinécdoque. Del mismo modo tienen correspondencias con las virtudes que el buen mazdeo debe asumir y, a su vez, con los órganos corporales. Más poéticamente, dice el Bundahišm: “Cada flor tiene su Amahraspand”. Por otro lado, los Ameša Spenta van a desempeñar el mismo papel ontológico que las Inteligencias o hénades en la filosofía griega.

la Dualidad y la Tríada a Ormuz y a los dos primeros Santos Inmortales, pero formulando el dinamismo generador en términos estrictamente conceptuales: se trata del paso de la unidad a la multiplicidad sin que la unidad deje de ser Uno. Bien puede pensarse que de la misma manera que Proclo estructura el pléroma integrando en él los dioses griegos y Dionisio Areopagita la angelología bíblica, el Denkard hace otro tanto al integrar los Ameša Spenta en el movimiento hipostático (está el caso especial de Sohravardi, en el que se asocian metafísica neoplatónica, religiosidad musulmana y angelología zoroastriana).

Uno de los motivos de más importancia filosófica que podemos analizar en Denkard III es la exposición del proceso ontológico y cosmogónico¹⁸. En este sentido, el Denkard representa a la perfección el papel de síntesis unificadora no solo de las líneas de pensamiento iraníes, sino también de diversas aportaciones como las filosofías griega (Aristóteles, estoicismo, neoplatonismo), siríaca, islámica e india. En el esquema explicativo de la génesis de lo real apreciamos en primer lugar una exposición de la jerarquía del ser y en segundo lugar una especial insistencia en el movimiento del orden ontológico con el fin de ir describiendo las etapas de determinación de la existencia. En este sentido, el esquema propuesto por el Denkard III no se diferencia básicamente de cualquier otro (recordemos, por ejemplo, los neoplatónicos, donde incluimos los gnósticos, el hermetismo y los *Oráculos Caldeos*)¹⁹. De hecho, podemos entender que haya influencias platónicas y aristotélicas, aparte de las ya citadas, en la conceptualización mazdea del ordenamiento ontológico, pero el fin último de toda esta elaboración está en función de lo que es el motivo esencial de la especulación zoroastriana: oponer por parte de Aura Mazda una defensa a la acción del mal en lo real. En consecuencia, creemos que podemos afirmar que los motivos esenciales de la metafísica del Denkard son: la exposición de los Principios y el desarrollo de las determinaciones, y todo ello en función del problema de mal y de cómo contrarrestar el asalto arimaniaco. Veamos una descripción sumaria del proceder ontológico según el Denkard III.

Ormuz, el Creador, saca de sí la Luz increada como prístina epifanía que propiciará todo el desarrollo del ser, por lo que la esencia última de todo lo real (lo inteligible y lo sensible) está determinada por esa Presencia luminosa. En esta Luz increada apreciamos, por un lado, la emergencia palpable del

¹⁸ Cf. Jean DE MENASCE, "Un chapitre cosmogonique du Denkard", en *Pratdidanam. Iranian and Indo-european Studies. Presented to Franciscus Bernardus Jacobus on his sixtieth birthday*, Paris-La Haya, Mouton, 1968; Mansur SHAKI, "Some basic Tenets of the Eclectic Metaphysics of the Dēnkard", en *Archiv Orientalni* 38 (1970) 277-312; "The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures", en *Archiv Orientalni* 49 (1981) 114-125; Judith JOSEPHSON, "The Evolution and Transmission of the Third Book of the Dēnkard", en *The Transmission of the Avesta*, A. Cantera (ed.), Iranica 20, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012; "Orhmazd Plan for Creation According the Book Three of the Dēnkard", en *Studies on the Iranian World, I. Before Islam*, A. Krasnowolska, R. Rusek-Kowalska (eds.), Kraków, Jagiellonian University Press, 2015.

¹⁹ La misma propensión a representarse esquemáticamente demuestra el parentesco de las exposiciones del Denkard con los neoplatonismos.

tema de la luz propio del mundo iranio; y por otro lado, la concomitancia de tratamiento con el neoplatonismo donde la luz es la mejor metáfora para designar el dinamismo del proceso generativo del ser. También encontramos afinidades con el neoplatonismo y gnosticismo al considerar la Luz increada como una realidad ínsita e interna a Ormuz pero que se exterioriza para dar lugar a la procesión ontológica. El segundo momento de la creación menogiana o *afurišn* es una tríada: la Forma sin fin, el Espíritu del poder del alma (*Vaxš*) y el Espíritu del poder de la naturaleza (*Cihr*). El proceso mismo es el tránsito de *afurišn* a *dahišn*, la realización de lo que está en potencia. El hecho de que la constitución del mundo menogiano (lo sutil, lo espiritual, lo inteligible) se exprese en forma triádica anuncia la coincidencia con la especulación neoplatónica (y ya con anterioridad la pitagórica y platónica). Es importante recalcar el carácter inteligible de esta fase en la que nos encontramos, pues eso quiere decir que el desenvolvimiento subsecuente de la procesión va a estar determinado por los factores que componen la tríada (factores, pues, puramente inteligibles y espirituales), y, por lo tanto, van a desempeñar el papel del acto de unidad, forma e identidad que actúa sobre la potencialidad e indeterminación. La acción de esta realidad superior, que está calificada en términos de luz, de resplandor, de brillo, al igual que en todos los sistemas neoplatónicos presenta un desdoblamiento: el Espíritu del poder del Alma (*vaxš*), que interviene a modo de Alma que mira hacia arriba y produce el *menog*, y el Espíritu del Poder de la naturaleza (*Chihhr*), que interviene a manera de Alma que mira hacia abajo para propiciar los movimientos de germinación y gestación naturales, esto es, el *getig*. Vacilamos aquí en cómo considerar esta dimensión de la tríada prístina: o bien entendemos una trinidad compuesta por la Luz Infinita, la Forma Infinita y en tercer lugar el Espíritu, que se desdobra a modo del Alma en Plotino (un Alma que permanece y otra que descende, en versión gnóstica: Sofía pleromática, Sofía arrojada), o bien a modo del Logos en Filón (un Logos ínsito y un Logos proferido, utilizando la fórmula estoica)²⁰; o bien entendemos la tríada como compuesta por la Forma Infinita, el Espíritu del Alma (que se encarga de la creación espiritual o menogiana) y el Espíritu de la Naturaleza (que se ocupa de la creación getigiana o de la naturaleza), con lo que a la postre tendríamos una cuaternidad, como en Porfirio y en los sistemas setianos: la tríada propiamente dicha y una realidad superior anterior a la propia tríada pero generando la tríada.

Según la consecución lógica de estos sistemas tradicionales, el siguiente paso en la escala ontológica es el firmamento que, asimismo como en las concepciones tradicionales, no se considera solo una referencia astronómica sino también, y fundamentalmente, un paso en el transcurrir de lo inteligible a lo sensible, ahora entre *menog* y *getig*. En este apartado no deja de haber una

²⁰ Favorece esta interpretación el hecho de que *vaxš* puede entenderse también como Palabra, Sabiduría o Den.

cierta ambigüedad en la descripción que nos proporciona el Denkard, tal vez porque parece que asistimos a un agrupamiento de diversas versiones con sus particulares puntualizaciones. No obstante, hay que recalcar que hallamos una coherencia de fondo en todos los escritos alusivos al tema. Es claro, pues, que el firmamento desempeña una función trascendental en la génesis menogiana (*afurišm*) y en la determinación del mundo sensible o getigiano (*dahišm*). Por eso, hay que colocar ahora la aparición del firmamento como resultado de la acción del Poder del Alma (*vaxš*). Y a continuación tenemos que hablar de una suerte de realidad amorfa e indeterminada que irá recibiendo forma y determinación y que recibe los extraños nombres de “gota de vino, fermento, hueco, saliente, embrión, extensión”, dando lugar al ámbito que propicia la aparición de la naturaleza²¹. Son los posibles ecos de *Timeo* 49, que también podemos apreciar en el *Poimandres*, en los Ihwan as-Safa’ y en tantas corrientes neoplatónicas (Gabirol, ismaelíes, etc).

Una vez configurado el firmamento (Luna, Sol y estrellas del zodiaco) continúa el movimiento de génesis de lo real. Asistimos ahora, como decíamos, a ciertas ambigüedades en la prosecución del proceso. En efecto, después del firmamento aparece una secuencia de segmentos que designan un estado de indeterminación que, bajo la acción del firmamento (en última instancia, de la tríada primera y más directamente a través del Poder de la naturaleza), va a ir produciendo la aparición de las formas y determinaciones hasta acceder, ya en el mundo getigiano, a las realidades particulares, por lo que no cabe hablar aquí de ningún tipo de materialismo. Esa situación de estado indeterminado, de potencialidad, de devenir, de paso de *butak* (la pura potencialidad del llegar a ser) a *desak* (la forma) tiene cuatro momentos: *bavišm*, el ser sin determinar, la pura potencia, asociado a lo cálido y a lo húmedo (cualidades positivas menogianas; lo seco y lo frío son cualidades ahrimanianas, y por tanto negativas); *bavišm* parece estar vinculado a *matag*, materia en cuanto *hyle*, substrato indeterminado, y a *toxmak*, germen no desarrollado (ambos términos bien pueden pasar aquí como sinónimos). *Bavišn* es llamado entonces *bun matag*, materia principal. La palabra árabe *maddat* proviene, pues, del persa filosófico, como ya entrevió muy bien Avicena en el *Daneš Namē*²² y conserva esa cierta ambivalencia entre masa amorfa e indeterminada y substancia capaz de ser generada y determinada, como sucede asimismo con la idea de sustancia en tanto substrato. En segundo lugar, aparece *bavišn-ravisnih*, el ser en movimiento, en curso de realización (asociado a los cuatro elementos, *zahakan*). Es llamado

²¹ Acerca de los nombres de la masa indeterminada, no hay unanimidad entre los especialistas.

²² AVICENNE, *Le livre de science*, traduit par Mohammad Agha et Henri Massé, Paris, Belles Lettres-UNESCO, 1986. De cualquier manera, en el Denkard hay testimonio de *gohr*, que da en árabe *yaujar*, sustancia, traduciendo siempre *ousía*, y por tanto distinguible claramente de cualquier idea de substrato indeterminado.

también materia intermediaria²³; en tercer lugar, tenemos *bavišn-astinih* o movimiento de realización efectiva del ser, asociado a las cuatro propiedades naturales o humores, *ristakan*; por último, debemos añadir *sti*, el ser particular y concreto. El término *bavišm* (gerundio del verbo *bután*) procede del avéstico *bavaity*, ser, hacerse, crecer²⁴. *Bavišm*, *bavišm ravisnih*, *bavišm astinih* y *sti*, forman una suerte de paronimia donde se indica un modalismo ontológico en proceso²⁵. Luego, con la intervención directa de la Luz increada, aparecen el principio vital y las sustancias espirituales del ser humano: el alma (*ruvan*) y la fravarsi (yo celeste a modo de ángel protector, una figura personal esencial para comprender la antropología y la angelología mazdeas); y finalmente el mundo de la naturaleza. Todo el proceso de *bavism* (que coincide con la creación getigiana o *dahism*) tiene por finalidad la afloración de *desak*, la forma; o *kerp*, la figura, o *sti* o el existente concreto. La cuestión estriba en que siendo *bavism* un estado de pura potencialidad es considerado anterior a los estadios determinados formalmente. Y, además, considerado como sustancia se presenta como anterior a la existencia concretada, y entonces esta sustancia ha de ser pensada a modo de sustrato dispuesto a recibir cualidades que lo determinen. Aparentemente, todo esto parece anómalo desde el punto de vista aristotélico. Pero también los autores de Denkard tuvieron conciencia de ello, y así leemos en Denkard III 362: "La venida al ser de un existente (*bavišn i sti*) se lleva a cabo a través de la conjunción de la fuerza de Vaxš con la fuerza de la sustancia (*gohr*) menogiana". Primacía, pues, del acto. Por otro lado, precisamente una tendencia neoplatónica consiste en la valoración de la potencia como plétora ontológica de donde emana la riqueza ínsita en la potencia. Esto es, la potencia no es deficiencia, sino fuerza generativa. Ya *menog* era representado como una semilla que fructifica en el fruto que es *getig*, o como un ovillo de donde se saca hilo para un traje o el embrión que va a generar una nueva criatura. Pero la terminología filosófica del Denkard III es rica y, como estamos viendo, algo oscura a veces. Así, junto a los términos expuestos, nos encontramos con *butak* (sustantivo pasivo), realidad preexistente, parece que identificado con *bavišn* en cuanto pura potencialidad; *hambavišn*, estado del

²³ Estos términos no tienen la significación aristotélica de materia prima y materia segunda. En lo que se quiere incidir aquí es en el proceso de determinación desde lo no informado a lo formado.

²⁴ En griego da *fiomai*, en latín *fuit*, *bhava* en sánscrito. Cf., Wilhelm BRANDENSTEIN, *Antiguo persa. Gramática, inscripciones*, CSIC Madrid, 1958; Raimundo PANIKKAR, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, CSIC, 1971; Óscar PUJOL, *Diccionario sánscrito-español*, Barcelona Herder, 2019; Manfred MAYRHOFER, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (3 vols.) Heidelberg, Karl Winter, 1989; Jean de MENASCE, "L'épisode perse de la terminologie philosophique en Islam", en *Actas del Congreso internacional de filosofía medieval*, vol. I, Madrid, Editora Nacional, 1979; Soheil Mohsen AFNAN, *Vayehnameh falsafi*, Beirut, 1969. Como ha mostrado Jean de Menasce, el Denkard manifiesta una rica terminología ontológica a través de la flexión del verbo ser.

²⁵ Para el concepto de paronimia desde un punto filosófico, puede verse Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus* (2 vols.), Paris, Études augustinienes, 1968.

ser compuesto de *getig* actualizado a partir de *menog*; *toxmak*, germen, semilla, materia de donde procede la realidad formal. Este término tiene toda la ambigüedad que poseen estas nociones que designan una potencialidad apta para desarrollarse por la acción de un agente y convertirse en determinación formal. Pero la potencialidad como cierto no-ser cae del lado de *bavišn*, por lo que necesitará la acción determinadora de *menog*. Una cosa parece clara: el fundamento de la metafísica del Denkard descansa sobre la idea del dinamismo del Ser en despliegue hasta los entes. Apreciamos, por otro lado, de qué modo la metafísica del Denkard tiene completamente asumida la terminología existencial del verbo ser (*asti/bhu*)²⁶: las modulaciones del verbo ser son las modulaciones del Ser.

Todo el proceso de creación o de emanación (es una diferencia que no siempre está clara)²⁷ se resuelve en un dinamismo que va desde lo espiritual e inteligible a lo material y sensible: *menog* y *getik* respectivamente, dos categorías básicas para entender la metafísica irania²⁸. Vamos a referirnos ahora al Denkard III para tratar de dar una visión esquemática de este acontecimiento, teniendo en cuenta además que en este mismo libro no existe completa unanimidad en todas sus referencias al proceso generativo; pero intentaremos llegar a una síntesis teniendo en cuenta la coherencia y la lógica internas del texto.

Veamos ahora algunas consideraciones sobre esto. El Principio es la Luz infinita, identificada con Ormuz. El epíteto de infinito conecta plenamente con un principio absoluto como es Ormuz; sin embargo (y aquí vemos una diferencia clara con los neoplatonismos) esta figura suprema no es inefable y la explicación es muy diáfana: en el zoroastrismo el nombramiento, esto es, la capacidad de recibir nombres, es visto como un atributo de plenitud ontológica (Ormuz recibe hasta 101 nombres). No hay, pues, sigética ni teología apofática, ni inefabilidad. El zoroastrismo es un pensamiento de la determinación, donde la palabra y el lenguaje adquieren un estatus de riqueza pleromática que no le puede faltar al Primer Principio. Por eso precisamente el zoroastrismo se opone a la mu'tazila, pues aquel defiende la existencia real de atributos en Ormuz. Por otra parte, en el estoicismo la sustancia (en cuanto sustrato) también pasó a ser considerada como una realidad susceptible de

²⁶ Cf. Alexis PINCHARD, "Les langues indo-européennes sont-elles les langues de l'être? Le témoignage indo-iranien", en *Antiquorum Philosophia*, 4 (2010)23-75. Este autor mantiene la existencia de un pensamiento metafísico en el ámbito indoeuropeo en función del carácter existencial del verbo ser y no sólo copulativo (secundario, según él).

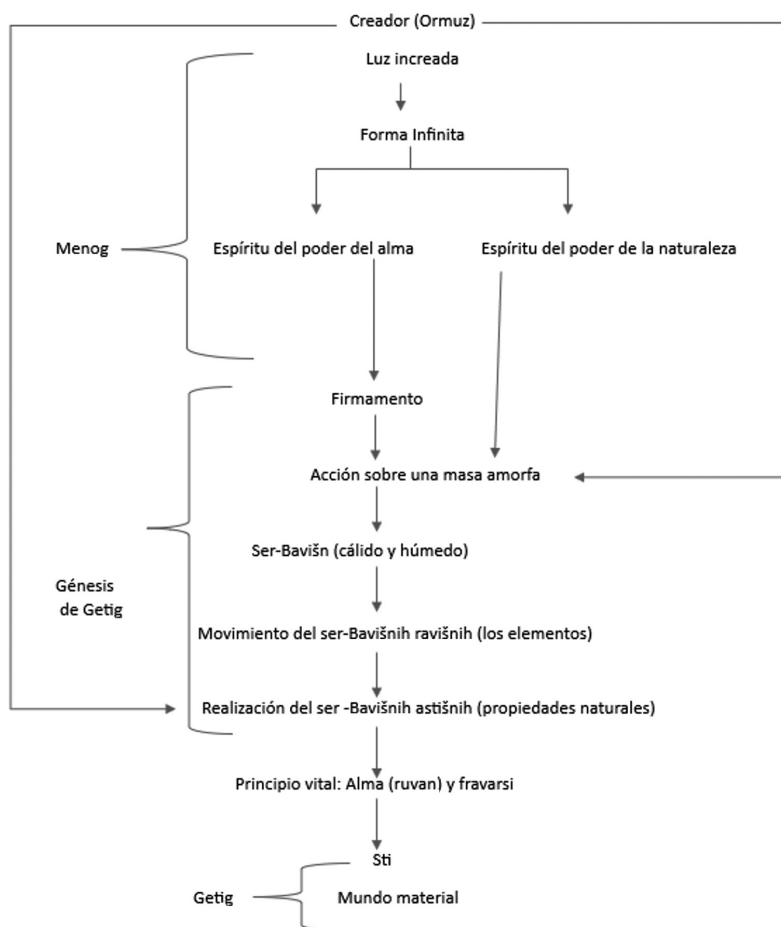
²⁷ Jean de Menasce y R. C. Zaehner hablan de creación, pero G. Gnoli se opone tajantemente, aunque tampoco propone con claridad el emanacionismo: él habla de teofanía y se remite a Juan Escoto Erígena y Jacob Boehme. De Gnoli, véase "Observazioni sulla dottrina mazdaica della creazione", en *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 13 (1963)163-193.

²⁸ Las nociones de *menok* y *getik* aparecen ya en el Avesta como *mainyava* y *gaēz̄ya*, lo que demuestra la continuidad del pensamiento zoroastriano. Según Shaul Shaked y Jean de Menasce, estas especulaciones del Denkard III provienen de períodos muy antiguos.

ser determinada por las actualidades existenciales y cualitativas; y no hay que excluir una posible influencia estoica, ya en este momento muy asimilado al neoplatonismo. Por otro lado, nos queda la duda de si en el Denkard III *bavišn*, *bavišn ravinisn* y *bavišn asrtinih*, *sti* pertenecen al orden trascendental o al orden predicamental, es decir, si hay que considerarlas categoría ontológicas o solo lógicas, a modo de género, especie, diferencia e individuo (ya hemos dicho que tanto la *Isagogé* de Porfirio como la de Amonio eran conocidas en el mundo de lengua pahlaví). No es, además, contradictorio que puedan significar ambas cosas, es decir, el orden trascendental y el predicamental. En cualquier caso, creo que debe quedar clara la preeminencia metafísica de lo inteligible sobre lo sensible, de la forma sobre lo amorfo, de lo determinado sobre lo indeterminado (en esto se está cerca de Aristóteles); *menok* como idea prima sobre *getik* como imagen (en esto se está cerca de Platón). Pero también es cierto que, para la metafísica irania, la potencialidad no significa que estemos ante una realidad deficitaria, sino más bien lo contrario: designa riqueza cualitativa y fuerza productora. Ontológicamente, el Denkard III valora la potencialidad germinal de *menog* antes que su desarrollo en *getig*. Así lo muestran claramente las metáforas utilizadas para explicar esto mismo: *menog* es la raíz y *getig* el fruto; *menog* es el ovillo y *getig* el traje confeccionado con el hilo de ese ovillo. Aquí estamos entonces más cerca del neoplatonismo, pues también en el neoplatonismo asistimos a la situación por la que el Uno, a fuerza de ser considerado realidad inefable y trascendiendo absolutamente toda determinación y conceptualización, se convierte en algo indeterminado, aunque sea de forma eminencial, y entonces las determinaciones van apareciendo según el orden ontológico de la procesión. Lo que significa, a la postre, que en el Uno inefable e indeterminado está todo y a partir de él se desenvuelve. Además, lo que se deja también claro en el complejo zoroastriano es el vínculo orgánico que se establece entre el mundo menogiano y el mundo getigiano, pues el ámbito getigiano refleja y manifiesta el menogiano²⁹, de la misma manera que un fruto revela la semilla de la que procede. De hecho, el propio mundo getigiano tiene un momento menogiano, cuando Aura Mazda crea en la dimensión menogiana, a modo de lugar de ideas platónicas, los principios de la dimensión getigiana. Por tanto, todo parece indicar que en el Denkard III nos encontramos con dos visiones: una más aristotélica, según la cual la sustancia inteligible insufla determinación en un sustrato hílico, y entonces *bavišn*, *bavišn ravišnih*, *bavišn astišnih* hay que considerarlos modos de la potencialidad indeterminada, pero cualitativa, de la *hyle*; y otra más de corte estoico o neoplatónico, donde la constitución de lo real consiste en la actualización de la capacidad generativa de lo inteligible.

²⁹ Cf. Shaul SHAKED, "The Notions Mēnōg and Gētīg in the Pahlavi Textes and Their Relation to Eschatology", en *Acta Orientalia* 33 (1971) 58-107.

Existe, sin embargo, desde nuestro punto de vista, un equilibrio entre ambas posiciones, pues lo que queda claro es la acción de lo inteligible sobre un sustrato de indeterminación y el desarrollo a partir de una generativa y plena potencialidad siempre alumbrada por la luz ahúrica (lo que nos lleva también a mantener la cercanía, en el fondo, de las posiciones aristotélica y platónica). En esto, el Denkard coincide básicamente con otros dos de los grandes tratados de índole filosófica del mazdeísmo tardío (siglo X), el Bundahišn³⁰ y el Skand gumanik vichar³¹. Y en última instancia, esas ambigüedades a las que aludíamos en las nociones de potencia, materia y sustancia son intrínsecas a ellas mismas, como se puede comprobar en el desarrollo de la filosofía griega. Entonces, el esquema del Denkard queda como sigue:



³⁰ Dominico AGOSTINI-Samuel THOPE, *The Bundahišn, the Zoroastrian Book of Creation*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2020.

³¹ Cf. Jean DE MENASCE, *Škand Gumānik Vičār: La Solution Décisive Des Doutes. Une Apologétique Mazdéenne Du IXe Siècle*, Fribourg, Librairie de l'Université Fribourg en Suisse, 1945.

Este es el dibujo fundamental de la génesis ontológico-cosmológica extraída del Denkard III, aunque tampoco están ausentes en este libro planteamientos de la misma índole que encontramos también en la literatura filosófica pahleví anteriormente citada. Así, por ejemplo, en Denkard III, 132, se mantiene que, junto a Ormuz, en el ámbito menogiano por tanto, se encuentran la Den, el espacio (*gyag*) y sobre todo el tiempo (*zaman*). El tema del tiempo es fundamental en la reflexión zoroastriana, donde se distingue entre el tiempo infinito (*akanarag*, el que corresponde al ámbito menogiano) y el tiempo finito o limitado (*kanarag*), que corresponde al mundo sensible y a la historia (el tiempo getigiano, pues). El tiempo como Zamán (término de origen arameo) se va a complicar con una posible mezcla o confusión con la deidad indoeuropea Zurván, el tiempo absoluto, de la que poco se sabe³², pero que tuvo que desempeñar un papel importante, ya que fue asimilado e integrado en el zoroastrismo. La Den cumple el oficio de Sabiduría divina o de Logos (a modo del Logos en Filón de Alejandría), en otros lugares asimilado al Ahunavar, la oración por excelencia del Avesta que Ahura Mazda pronuncia como oposición prístina al asalto de Ahrimán. Se configura así un pleroma surgido de Ormuz que tiene tanto el valor metafísico de la manifestación del ser, como el valor teológico de escudo contra el envite del Mal.

Antes hemos hecho mención de una posible influencia de la filosofía india en la filosofía mazdea: nos consta que en la etapa sasánida se tradujeron obras sánscritas al pahleví, como el *Kala Kose*, un libro de astronomía; y R.C. Zaehner y Jean de Menasce admitieron influencias upanisádicas sobre el pensamiento irano. En cualquier caso, una escuela clásica hindú con la que podemos encontrar afinidades es con el samkya³³, y esto tanto por lo que afecta al dualismo como al proceso de génesis de la realidad sensible. En el tema del dualismo, el samkya establece un dualismo radical: *puruša* (lo espiritual e inteligible, la esencia, traducía Guénon) y *prakriti*, lo material y sensible, la sustancia según Guénon; o la *morfé* y la *hyle* hablando en términos aristotélicos. A primera vista, todo parece propicio para aproximar este dualismo samkya con los conceptos de *menog* y *getig* iranos. Ahora bien, las diferencias son también evidentes, ya que, para el samkya, entre *puruša* y *prakriti* existe una barrera infranqueable pues son dos magnitudes incommunicables; y entre *menog* y *getig*, aun siendo sustancialmente distintas, hay, según hemos visto, una continuidad y una conexión orgánica entre ambas realidades, como lo demuestran las figuras del modelo y la imagen, de la simiente y el fruto o

³² Cf. Philippe GIGNOUX, "La conception du temps dans l'Iran ancien: un état de la question", en *Colloques de la Société Ernest Renan*, Paris, Collège de France, 1980-1981; "Zamân ou le temps philosophique dans la Denkard III", en *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia.*, cit.; Henry CORBIN, *Le temps cyclique et la gnose ismaélienne*, Paris, Berg International, 1981.

³³ Cf. ISVARAKRISNA, *Samkhyakarika. Las estrofas del Sâmkhya*, tr., intr. y com. Laia Villegas, Barcelona, Kairós, 2016.

del ovillo de hilo y el traje. En este sentido, encontramos más afinidad de la dualidad irania con el dualismo platónico, pues en éste el Alma del mundo (el segmento de lo matemático) sirve de vínculo ontológico entre el *topos noëtós* y el *topos aiszetós*. Y con respecto a las similitudes entre la génesis getigiana y la correspondiente a *prakriti*, en efecto existen, como podemos comprobar en el desarrollo interno de las condiciones de posibilidad de lo sensible, ya que en la génesis de *prakriti* intervienen de forma jerárquica las tres categorías supremas, la Inteligencia (*Buddhi*), el Alma (*Ahamkara*), la Imaginación (*Manas*), las facultades, los elementos sutiles, los átomos sutiles y los elementos burdos o materiales; sin embargo, toda esta coherente explicación queda diluida desde el momento en que *puruša* no penetra de ninguna manera en la *prakriti*, lo que no deja de provocar grandes problemas teóricos³⁴ (de los que, por otro lado, son plenamente conscientes los autores del samkya).

Ahora, en esta breve exposición de motivos filosóficos del Denkard (que es como decir, del pensamiento iranio), vamos a hacer referencia a *paymán*³⁵, pues considero que esta noción es una de las más representativas no ya del zoroastrismo, sino de la mentalidad y sensibilidad iranianas en general. En efecto, *paymán* significa justa medida, lo que se encuentra lejos del exceso y del defecto; por tanto, lo proporcionado, ordenado, armónico; todo aquello que regula el buen funcionamiento de lo real, pues posibilita la correcta determinación de cada cosa como tal cosa, mostrando así su presencia. Justamente, la idea que nos trasmite la categoría de *paymán* es la de la realidad como determinación, como buena distribución de partes, como ordenamiento formal. *Paymán* es la condición metafísica para que reluzca la presencia de todo lo presente. Parece evidente que encontramos analogías con la idea aristotélica de justo medio entre dos extremos y ciertamente esas analogías existen; y, de hecho, Shaul Shaked, Jean de Menasce y Philippe Gignoux defendían una relación directa con Aristóteles (*Ética a Nicómaco*; Mary Boyce negaba tajantemente esta influencia), pero también es cierto que hay diferencias. En Aristóteles el justo medio es la ecuánime medida entre dos extremos que en sí mismos no tienen por qué ser rechazables o negativos: es rechazable su unilateralidad, la imposición de uno sobre otro. Sin embargo, *paymán* supone el alejamiento

³⁴ No deja de ser paradójico que, en el pensamiento de la India, que pasa por ser un ejemplo de no-dualismo, se encuentre el sistema más radicalmente dualista que conozca. Entendemos que, de alguna manera, la *Bagavad Gita* se propone solucionar este dualismo radical del samkya integrándolo con el vedanta. Por otro lado, el samkya es pluralista, ya que mantiene la existencia de un número indefinido de mónadas espirituales que conforman la sustancia de *puruša*. De la misma manera que muchos historiadores de la filosofía occidentales ignoran la filosofía india, de forma acrítica e incomprensible, también muchos tratadistas de la filosofía india se empeñan en buscar diferencias radicales e insalvables con el pensamiento occidental.

³⁵ Cf. Philip GIGNOUX, "On the Notion of Good Measure (*paymân*) and Other Related Philosophical Concepts from the Denkard III", en The K. R. Cama Oriental Institute, The Third International Congress Proceedings (6th to 9th January 2000), Mumbai, The K. R. Cama Oriental Instituto and Library, 2000, pp. 278-286; Shaul SHAKED, "Payman: an Iranian idea in Contact with Greek Thought and Islam", *From Zoroastrianism to Islam*, Aldershot, Ashgate, 1995.

de lo que destruye la presencia de lo real, sea por exceso, sea por defecto; es decir, el alejamiento de la desproporción que impide la aparición y el funcionamiento de la ordenación ahúrica (lo ahrimánico, por el contrario, significa la destrucción que lleva consigo el desorden por exceso o por defecto). En este sentido, *paymán* en cuanto medida se alinea junto a categorías ontológicas griegas como *métron*, *arizmós*, *péras*, *armonía*, *isometría*, *díke*, *nómos*, etc. Es decir, todo aquello que se opone a *hyle* en tanto lo caótico y amorfo (en la mentalidad irania sería lo ahrimánico, en la mentalidad griega la *hubris*)³⁶. Pero existe un matiz que caracteriza muy particularmente la idea de *paymán*. Me refiero a que *paymán* puede aumentarse, acrecentarse³⁷; esto es, la justa medida en tanto orden y proporción es susceptible de engrandecerse, lo cual implica más regulación y concierto en la realidad, menos indigencia y deficiencia ahrimánicas en lo presente.

Tengamos en cuenta, que todas las categorías teológicas y filosóficas zoroastrianas están en función de su oposición al mal (lo desproporcionado, lo amorfo, lo indeterminado, caracterizado como tiniebla, sequedad, aridez, corrupción)³⁸. En última instancia, la idea de *paymán* manifiesta de manera muy clara el predominio de la forma y la determinación en la ontología irania y el consecuente alejamiento de toda idea de principio de identidad absoluta y abstracta. De las muchas consecuencias que se pueden sacar del término *paymán* comparándolo con el pensamiento griego, hay una que nos parece especialmente interesante. Se trata de la conexión del sentido de *paymán* con la idea de *epiméleia*, el cuidado. En efecto, la justa medida lleva consigo el cuidado de uno mismo y del mundo. Si a esto añadimos otra categoría de gran importancia en el Denkard III, *handazišn* (el cuidado y la providencia de Ahura Mazda por todas sus criaturas), entendemos de qué modo la justa medida se inscribe en un ámbito en el que se propicia el cuidado de uno mismo y del mundo (en griego diríamos: la *epiméleia*). Como afirmábamos antes, si habláramos en términos griego, *paymán* sería lo contrario de la *hybris*. La acción propia de Ahura Mazda es la instauración de la medida. La acción propia de Angra Mainyu es la instauración del exceso. Y de la misma manera que hemos dicho que un ámbito especial donde rige la categoría de *paymán* es la medicina, pues la salud es el equilibrio frente al exceso y el defecto que provocan la enfermedad; la ética es también un lugar de presencia de esa categoría, siendo

³⁶ Es evidente que la noción de *paymán* tiene un terreno propio en la medicina, donde la salud es equilibrio y proporción, frente a la enfermedad, que es sobreimposición o disminución. Leemos en Denkard III 157, 14: "La salud se resume en una palabra: la medida; la enfermedad en dos palabras que son el exceso y el defecto". Eso mismo sucede en Alcmeón de Crotona (24B 4).

³⁷ La daena puede acrecentarse, la *jorrah* puede acrecentarse; *gohr*, la sustancia en tanto *usía*, proviene de una raíz que significa crecer; la *fravarsi* o espíritu protector de cada uno, es un factor de crecimiento.

³⁸ El maniqueísmo es la radicalización máxima de esta visión.

la base que sustenta el *andarz* o literatura sapiencial en la que se regulan costumbres y comportamientos.

Todo esto que hemos estado viendo creo que puede resumirse muy bien con la siguiente cita del Denkard VI,43: “Las tres cosas más importantes en la religión (Den): unión, recta medida y separación”. La unión significa asociarse a lo divino mediante los buenos pensamientos, buenas palabras y buenas acciones. La separación expresa el alejamiento de Ahrimán y de toda maldad y negatividad. La idea de separación tiene fuertes implicaciones metafísicas, pues la esencia de la filosofía irania consiste no en unir lo que está separado sino precisamente en separar lo que está unido; singularmente, diferenciar y discriminar el bien del mal. Esta función de separar lo que está mezclado (como fruto de la inclusión de la negatividad ahrimania en el *getig*) resulta un acto fundamental para la onto-teología zoroastriana. Y esto lleva consigo la idea de diferencia y determinación (en un sentido que recuerda la actitud del gnosticismo y del maniqueísmo), metafísicamente hablando: determinar esto como esto. Y junto a la unión y la separación, la posición de *paymán*, la justa medida, como la otra categoría básica y fundamental que sostiene el edificio zoroastriano. Una muestra clara y evidente de la importancia de esta categoría es cómo se le asocia en inseparable unidad con otras nociones también capitales para la filosofía irania, como se aprecia en Denkard V, 22, 7: “La palabra (de la Escritura) está fundada sobre la medida, es decir, la palabra santa (*manraspand*) provista de abundante gloria (*Jorrah*)”. Esto es, la palabra sagrada, la gloria luminosa y la justa medida forman una correlación circular donde se implican mutuamente. Todo lo cual nos lleva a pensar que legítimamente podemos hablar del zoroastrismo como una religión del libro.

Aunque nos hayamos fijado en tres aspectos filosóficos del Denkard, a lo largo de sus páginas nos encontramos con muchas otras categorías que muestran su dimensión conceptual. *Menog* y *getig* forman algunas de esas categorías esenciales, como ya hemos visto. Pero existe otra a la que no hemos aludido, pero que se encuentra explícita o implícitamente en todo el desarrollo del texto, como corresponde además a un genuino documento iranio (acabamos de hacer una referencia en la cita anterior). Me estoy refiriendo a *Jorrah* (*Joarnah* en avéstico, *Farn* en sogdiano). En efecto, esta figura subyace toda experiencia y toda especulación zoroastrianas. *Jorrah* significa gloria, fortuna, aura, poder, luminosidad (de la raíz indoeuropea **hwar*, luz solar, *swuar* en sánscrito) y con ello se quiere expresar la presencia ahúrica en todo lo presente, el resplandor ontológico manifiesto en todo lo óntico, la patencia del ser que reluce frente a lo que es deficiencia e indigencia ontológicas (lo ahrimaniano). Todas las categorías filosóficas que hemos mencionado suponen o implican la acción de *Jorrah*: Den, Ormuz, *paymán*, Spandarmán, el mismo Ahura Mazda... llevan consigo la *Jorrah*. Así, por ejemplo, en documentos sogdianos se puede encontrar la expresión *Dane-farn*, la gloria de la Den, como una unidad ontológica

y personal. Lo que demuestra una vez más la estrecha coligación entre categorías trascendentales. La ontología del bien y de la belleza tiene en la *jorrah* la categoría que mejor la representa. Si antes dijimos que la metafísica irania se sustenta en la noción de forma, ahora podemos afirmar que *jorrah* es la luz en la que se hace presente y se configura esa forma: es la presencia de todo lo presente. Fenomenológicamente hablando, la *jorrah* tiene el mismo contenido que la idea bíblica de *cabod*: la presencia de Yavé, la luz de Yavé, la representación de Yavé.

Omnipresente es también la *fravarsi*, el espíritu protector de cada uno y que significa la instauración de lo espiritual en el mundo y en el hombre como elemento vivificador y combativo frente a la negatividad. Desde un punto de vista fenomenológico, *fravarsi* y daena presentan afinidades en sus funciones de ángeles protectores (en este sentido, parangonables a *dáimon*), aunque ciertamente ambas figuras responden a ámbitos de acción diferentes³⁹. *Fravarsi* y daena constituyen la antropología, pues designan proyección trascendental de cada alma.

Hemos visto, aunque sea de pasada, algunos aspectos filosóficos del Denkard. Estos aspectos nos han mostrado afinidades con otras corrientes de pensamiento, ya griega, siríaca, india o árabe. Sin excluir lo más mínimo las posibles aportaciones de esas líneas de especulación, hay que recalcar, sin embargo, que todas esas aportaciones a la filosofía del Denkard se encuentran en función del conflicto entre el bien y el mal. O lo que es lo mismo, en función de explicar la presencia del mal en la realidad de tal manera que el Bien, Aura Mazda, quede siempre eximido de cualquier relación o intervención en la génesis del Mal, Ahrimán. Tal vez el ejemplo más patente lo tengamos en el esquema de la procesión ontológica, pues es normal en este tipo de construcciones la pormenorización detallada de los diversos estadios, solo que ahora lo vemos como un entramado ideado para contrarrestar el asalto del Mal y su contra-creación. El problema del mal, pues, aunque ciertamente su tratamiento no ha sido uniforme ni unívoco y presenta variaciones, se nos muestra, sin embargo, como una constante del pensamiento iranio desde sus orígenes mismos⁴⁰. Además, como ya dijimos anteriormente, el mismo Denkard III 420 tiene conciencia de pertenecer a una tradición y da fe de ello cuando dedica todo un capítulo a describir la trasmisión de ideas y creencias del que es depositario: “El escrito del Denkard es un libro de los antiguos sabios de la buena Den, primeros discípulos de Zartušt Spitamida, de la santa Fravarsi...”.

³⁹ Cf. Olivia CATTEDRA, “Algunas notas sobre las nociones de daiva y daimon”, en *Espíritu* LVI (2007) 317-331. En gran medida, lo afirmado en este artículo sobre la figura india de *daiva* y *daimon*, es extensible a daena y *fravarsi*, por cuanto la idea que reluce en todas ellas es la de donación y otorgamiento de parte, como muy bien pone de manifiesto la autora.

⁴⁰ Gherardo GNOLI, “La évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite», en *Revue d'Histoire des Religions* 201 (1984) 115-137. En los estratos más arcaicos encontramos a Asa frente a Druj, la verdad contra el engaño.

Todo lo que hemos dicho a propósito de la filosofía del Denkard nos debe llevar a una reflexión. El Denkard desarrolla temas y argumentos propios del pensamiento mazdeo desde sus orígenes avésticos, con las lógicas transformaciones que impone el paso del tiempo, lo que demuestra, además, que es un pensamiento vivo. Para ello, los compiladores del Denkard se valen de las filosofías aristotélica, neoplatónica, siríaca e india para almarbatar conceptualmente sus propuestas y creencias. Pero, como ya hemos señalado, esto no quiere decir que se pueda hablar de la filosofía del Denkard como un sincretismo. Los autores del Denkard pueden recurrir a la filosofía griega de la misma manera que la teología patristica o islámica recurrieron a Platón, Aristóteles o Plotino. Nadie dice que Tomás de Aquino, Avicena o Maimónides sean filósofos sincretistas porque hayan utilizado categorías aristotélicas para las respectivas elaboraciones metafísicas que provienen de intereses distintos. También las similitudes de la filosofía irania con los otros sistemas pueden explicarse por la pertenencia a la coíné de la antigüedad tardía, donde se da un intercambio de ideas en procesos de ida y vuelta. En este sentido, hay que afirmar no sólo la receptividad de varias influencias sobre el zoroastrismo, también asistimos a una proyección de elementos conceptuales mazdeos sobre otras filosofías, singularmente, sobre la musulmana. Y en última instancia, los puntos de coincidencia que aúnan el pensamiento iranio con otras corrientes metafísicas pueden ser entendidos como ramas que provienen del mismo tronco de la Tradición universal y unánime. En resumidas cuentas, a partir de una lectura del Denkard y en especial del Denkard III podemos concluir lo siguiente: existe, desde luego, una filosofía zoroastriana; en segundo lugar, se da una continuidad entre las categorías y figuras avésticas originarias y una plena afloración del pensamiento iranio en la antigüedad tardía; en tercer lugar, el pahleví o persa medio adquiere el estatus de lengua filosófica; y en cuarto lugar, esta filosofía zoroastriana desempeña un papel relevante en el proceso de transmisión, traducción y reinterpretación de la filosofía griega al ámbito musulmán.

José Antonio Antón Pacheco
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
Av. Camilo José Cela s/n
41018 Sevilla
anton@us.es