

OMAR KHAYYÁM (1040/62-1131/32) Y LA FILOSOFÍA ÁRABE

Omar Khayyám (1040/62-1131/32) and Arab philosophy

Martín González Fernández
Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN

Se analiza la figura de Omar Khayyám (1040/62, Nísâbur, Persia [Irán]-1131/32, Nísâbur), a partir de sus famosas cuartetos o *rubayat*: la recepción y crítica de las filosofías árabes de su tiempo, y la defensa que hace de la cultura y filosofía persa arcaica, zoroastriana, mazdeísta y maniquea.

Palabras clave: Omar Khayyám, filosofía árabe, zoroastrismo, mazdeísmo, maniqueísmo, *rubayat*, mística sufí, neoplatonismo, Medievo, Persia (Irán).

ABSTRACT

This article analyzes the figure of Omar Khayyam (Nísâbur, Persia, ca. 1040/62, - ca. 1131/32, Nísâbur) by looking at his famous quatrains or *rubayat*, focusing on the reception and review of the Arab philosophies of his time, and the defense that he makes of Persian Archaic, Zoroastrian, Mazdean and Manichean culture and philosophy.

Key-words: Omar Khayyám, arab philosophy, zoroastrianism, mazdaism, manicheism, *rubaiyat*, sufi mystic, neoplatonism, Middle Ages, Persia (Iran).

CULTURA ÁRABE Y CULTURA PERSA

*«Vete, vuela con Platón hasta la empírea esfera,
hasta el primer Bien, el primer Perfecto y el primer Justo;
o entra en el laberíntico anillo que pisaron sus seguidores,
y desoyendo el sentido, grita imitando a Dios;
como corren los sacerdotes orientales en vertiginosos círculos [derviches],
y giran la cabeza para imitar el Sol.
Vete, enséñale a la Sabiduría Eterna a gobernar,
vuélvete hacia ti mismo ¡y enloquece!»¹*

El irlandés Edward Fitzgerald, cónsul de Inglaterra en Persia (Irán), es quien da a conocer en Occidente la figura de Omar Khayyám (1040/62, Nísâbur, Persia [Irán]-1131/32, Nísâbur)² al editar sus *rubayat*, las cuartetos ácidas que le harán famoso.

* A Cesar L. Raña Dafonte, medievalista erudito.

1 Alexander Pope, *Essay on Man* [1734], 2, 23-30 (Ernst 1999: 23).

2 Parece que muere en 1131/1132, a los 85 años. Dicen las crónicas que, en ese momento, estaba leyendo un tratado metafísico de Avicena (Moreno 2002: 38). Non hay acuerdo acerca de su auténtico apellido, Khayyám,

Los árabes habían conquistado la Persia de los sasánidas en el 640 de nuestra era, para quedarse, procediendo a una islamización progresiva de la sociedad y cultura que, en tiempos de nuestro autor, todavía no se había cerrado, concluido. Las dinastías musulmanas se irán sucediendo en tal propósito: califas ortodoxos, omeyas, abasides (entre el 750 y el 945, haciendo de Bagdad su capital), selyúcidas (otomana) (toma la capital y se hace con el territorio en 1040 y se convierte al Islam). (Finalmente, los mongoles, tártaros, se van a apoderar de Bagdad en 1258) (Roux 2000: 268, 281 ss.)

Tiene interés señalar que, en la época de Omar Khayyám, existían dos focos de poder, el religioso, clerical, califal, en Bagdad, y el político, sultán protector de la fe, en Bujará (entre Samarcanda y Násibur). Nuestro hombre se movía en la corte del sultán, menos islamizada, y más sensible (aún ‘entre bárbaros’) a la cultura persa antigua.³

Al tiempo, como contextualización histórica, quizás haya que indicar dos hechos: la importante tradición sufí que existe en la región y el nacimiento del chiísmo ismailí.

El sufismo es la rama más reciente del pensamiento musulmán (con cierto vínculo inicial con la cultura iraní), surge en el siglo VIII. Abu Yazid al-Bistami, de familia persa convertida al Islam, nacido en torno al 800, es el primero en hablar de *fena* (aniquilación del ‘yo’), a propósito de las experiencias de éxtasis y la unión mística. Había una fuerte tradición ascética anterior contra los devotos del lujo, pereza y placeres, atribuidos a las cortes omeyas y abasides (Roux 2000: 274). D. Miguel Asín Palacios piensa que existe un vínculo estrecho entre el misticismo sufí y el previo monacato cristiano de Oriente. Tuvo su primer mártir en 922 en la figura de Mansur Hallay, muerto al grito de *Ana’l Haqq*, ‘Yo soy la Verdad’, que vale por la proclama, en contexto alcoránico, de ‘Yo soy Dios’ (Roux 2000: 276), grito, para unos, deificador-panteísta, para otros simplemente místico. El proceso de Hallay o Hallaj, con todo, fue mas político que otra cosa, ya que se temía que su ‘apostolado’ pudiera desencadenar una revuelta social (Massignon 2000: 266, y en otros lugares, por extenso). Fué acusado de defender, contra la tradición explícita del Corán, la «peregrinación interior o espiritual a La Meca», no física, cómo la única necesaria para el creyente.

En cuanto al califato cuasi-independiente de Isfahán en Persia, más imaginario-político que real, solapado con el sultanato selyúcida de Bujará, diremos tan solo dos palabras: era el califato del «Imán Oculto» de la comunidad shií ismailí (la secta de los llamados «Asesinos», palabra derivada de *hassâsîn* o *assassin*, fumadores de hachís), fundada por Hassan Ibn Sabat, contemporáneo de Omar Khayyam y estudiante como él en la escuela de Nísâbur. Dominaban un área en torno al castillo inexpugnable de Alamut, en territorio persa, y estaba constituido por un conjunto de pequeñas fortalezas que cruzaban literalmente toda Persia en eje norte-sur (un califato, pues, discontinuo en el espacio). Los ismailitas eran conocidos como chiitas septimanos (por el séptimo imán chíta, Ismail Ibn Ya’far o Ismail, primogénito,

Kheyám, Jayyam (muchas ediciones castellanas, francesas, inglesas, alemanas y gallegas consultadas aparecen bajo esta autoría), pudiendo ser su nombre Omar o Umar, así, el nombre completo sería: Omar Ibn Ibrahim el Khaiami, «Omar, hijo de Ibrahim ou Abraham, fabricante de tiendas». El mismo lo recordará en una de sus cuartetas, cuando se refiera al cuerpo como una tienda de caravana (*khaima* o *jaima*) siempre dispuesta a ser levantada en el peregrinar del hombre cuando el «sultán» (=el alma o espíritu), que emprende y dirige la marcha, lo ordene (frente al cuerpo o tienda, ‘el espíritu tiene su morada en la eternidad’) (vid. núm. 48, R. 76; empleamos la edición de Christovam de Camargo, que reproduce la de Edward FitzGerald: Khayyám 1967, con número [num.] y página [R.]). Aquí se advierten ya, elementos zoroastrianos, mazdeístas y maniqueos, que confluyen con el (neo) platonismo, que le pudieron llegar, a través de intermediarios, del neoplatonismo plotiniano de la *Teología* del Pseudo-Aristóteles. Él fue discípulo de un discípulo algo tardío de Avicena, autor que había dejado una huella profunda en el área geográfica en que crece, educa y vive Khayyám (Jorastán, Nísâbur, etc.).

³ Los turcos selyúcidas islamizados se integraban con una cultura inferior, de ahí su interés por la persa.

nombrado en sucesión de su padre el 6.º imán chiíta Ya‘far as-Sadiq, pero muerto o desaparecido antes que él; este es el imán oculto, el 7.º después de Alí: instaurado en el 765); y serán considerado por H. Corbin como los representantes de la ‘gnosis’ dentro del Islam. Tenían estrechas relaciones, políticas y militares, con los chiítas del califato fatimí de Egipto.⁴

Pero existe un tercer elemento en esta trama, a destacar, la persistencia de la cultura persa antigua: tanto en su literatura, en la escritura, como en el propio pensamiento filosófico (Roux 2006: 115-141). El mazdeísmo, la religión de Ahura Mazda, el Señor Sabio, llamado posteriormente Ohrmazd, de presumible origen indoeuropea y reformada por Zoroastro o Zaratrusta, nace entre el 1200 y el 900 antes de nuestra era, a partir de un dualismo de origen siberiano, de la Siberia Arcaica, de Asia Central; consta de un rico conjunto de textos sagrados (*Gatha*, *Yasna*, *Videvdad*, otros más tardíos escritos en persa medio o pehlevi, *Bounhahishn*, *Denkart* del siglo X, otros incluso contemporáneos de Omar Khayyám, como el *Datestan i Denk*, compuesto por Manusht Echar, jefe de los mazdeístas de Fars y Kirman, y los modernos *Rivayat*) (Roux 2000: 116-117). Parte del mito cosmológico de la lucha entre los gemelos Ahura Mazda, el Señor Sabio, y Ahriman, el señor del mal. Tiene tendencia monoteísta, según Roux, en la medida en que destaca la primera divinidad, pero en realidad encierra en sí, conserva en su vientre, un politeísmo, en el que también están presentes Mitra o Anahita, la diosa de las augas, y toda la cohorte de los Amasha Spenta, los santos benefactores, Prosperidad, Devoción, Inmortalidad, Integridad, Orden, Justicia, etc., los *yazatas*, los adorables, etc. Contempla también la figura del Salvador, *Sayoshant*, el Viviente que ha de venir al final de los tiempos, anunciado por Zaratrusta (*yasht* 19). Roux cree que incluso pudo haber tenido influencia esta idea sobre la teoría del *mahdí*, el mesías, el Imán oculto, el nuevo Alí, de los septimanos ou ismaelíes (Roux 2000: 140). Contempla también una compleja demonología, angeología, escatología. Señala además este autor que el Islam persa, sobre todo el Islam chiíta, sufrió una gran influencia del mazdeísmo hasta época tardía, como se ve en la figura de Suhrawardi (1155-1191) (analizada por Henry Corbin). Tuvo escasa o casi nula influencia en el Islam sunnita, por más que pudiera parecer que las ‘huríes’ del Paraíso alcoránico fuesen descendientes de la *daena* iraní y el ‘Puente de Sirat’, a dónde va a parar el alma del difunto, guarde un eco o similitud con el Puente de Chinvat. Fue la religión oficial de los sasánidas en Persia. El zurvanismo es su secuela. Se dice que, sin mazdeísmo, no habrían existido ni maniqueísmo, ni paulicianos, ni bogomilios ni cátaros (Roux 2000: 136). Tal vez sea algo exagerada la aseveración. Tras la revolución abasida, en la Corte, a la altura de 818-833, durante el reinado de al-Mamun, la administración iraní desplazó a la árabe, que, a su vez, había desplazado a la griega de los omeyas: se toleró y respetó el zoroastrismo, sus fiestas, su calendario, e incluso la comunidad contaba con la presencia de un alto dignatario suyo en el seno de la misma (Roux 2000: 266). Trajeron, junto con los cristianos heterodoxos, nestorianos, la cultura griega y la Biblia. Trasladaron la ciencia iraní y siríaca, que tanto bebían en la cultura griega, al árabe. En filosofía destacarán, como es sabido, en el siglo anterior a Omar Khayyám, autores de procedencia iraní, como al-Farabí (870-959), aristotélico, comentarista de Platón, maestro de Avicena, al-Kindí, muerto en 873, el propio Avicena (980-1037), de familia chiíta de Bujará, toda la vida errante por Persia. («Más tarde, en el prefacio de un tratado, Omar dice que en el año islámico 472, que cayó entre julio de 1079 y junio de 1080, tradujo un tratado de Avicena del árabe al persa», Teimourian 2010: 244). (Omar había sido, además, discípulo de un discípulo de Avicena en Nisâbur: el matemático y filósofo Bahmanyâr) (Teimourian 2010:

4 En el pensamiento chiíta, duodocimano pero también ismailita, existen elementos gnósticos y zoroástricos (vid. Ramón Guerrero, Rafael. «El pensamiento islámico oriental en la Edad Media», en: Cruz Hernández 1999: 219).

50-51) y comentará algunos de sus escritos. Avicena era devoto de la ciencia y «filosofía griega» (s) (*hikmat-i yûnâni*) (*Yûnân*=Grecia). Siempre hubo tensión entre la cultura árabe y la iraní, como se advierte en la obra de nuestro poeta-filósofo. Los iraníes eran llamados (despectivamente) por los turcos y, sobre todo, por los árabes, «tayikos» (*Tâzhik*, en persa medio, palabra que todavía hoy ha sobrevivido en el nombre de la actual República de Tayikistán, en Asia Central, de habla persa) (Teimourian 2010: 63-64). En este contexto, de tensión y controversia, no es de extrañar que nuestro hombre cumpliera con las prácticas y ritos oficiales impuestos por el invasor. Su peregrinación a La Meca, por ejemplo, no necesariamente hay que entenderla como preámbulo de la conversión en *hadjj*, ortodoxo partidario de los ritos y las costumbres islámicas. Tal vez sólo fuera, en este sentido, un rito (o tabla) de salvación. Dice la leyenda que, al final de su vida, mientras su mujer rezaba para obtener el perdón de Dios, de Alá, para Omar *el blasfemo*, él se enfadó, recitando una cuarteta, en la que le reprochaba a ella su desconocimiento de la misericordia de Dios: «Perdido en el vino del Mago? ¡Lo estoy!./ Pagano? Zoroastrista? Hereje? ¡Lo soy! / Cada pueblo tiene una idea sobre mí. / Yo soy yo mismo, sea lo que sea» (Teimourian 2010: 390-391; cuarteta no recogida, que sepamos, por FitzGerald). En su tumba, sobre la que caen flores dos veces al año, según profetizara en su momento, según nos indican los arqueólogos que la abrieron en 1962, O. Khayyám habría sido sepultado en una cámara de enterramiento de estilo zoroástrico, no en la típica zanja islámica con tierra sobre su cadáver (Teimourian 2010: 390).

De su obra filosófica apenas queda prácticamente la reliquia de los títulos: *Respuesta a tres preguntas*, *Luces de la razón en el tema de las ciencias generales*, *Tratado sobre el ser y el deber*, *Tratado sobre la necesidad de oposición en el cosmos, el destino y la supervivencia*, *Tratado sobre la contingencia del bien y del mal*, *Tratado sobre la concatenación del orden, sobre la ciencia general de la existencia* (más conocido como *Tratado de metafísica*), *El sermón del elogio* (al parecer, traducción de una homilía de Avicena), *Noruz Nameh* (*Tratado sobre Noruz*), *el origen de Noruz y de sus fiestas* (en las cortes de los reyes de la era pre-islámica) (Lohrasbi 2008: 198-199).

No hemos podido acceder a ellas, pero nos parece suficientemente significativa la orientación filosófica que figura en su obra poética más conocida, para intuir la.

EL EPÓNIMO DE UN GÉNERO: LAS RUBAIATAS

Omar Khayyám, que vivió a caballo entre los siglos XI y XII en Persia, además de matemático y astrónomo, y médico, y erudito, fué un excelente poeta persa. Es el autor de las famosas *rubaiyat*, sus cuartetas irreverentes y sacrílegas. De su mano, según los distintos manuscritos preservados, —el número de sus cuartetas varía—, se conservan unos 200 poemas. Algunas parecen proceder de un trasfondo más ancestral, anónimo, pero que, por el estilo refinado, dudosamente pueden ser consideradas de origen popular. Otras parecen ser más tardías y proceden de otras manos, de aquellos sus continuadores en el género.⁵ En las

5 La edición de Lucknow de 1894 contenía ya 770. En 1971 circulaban 324 ediciones del texto, con variaciones de contenido. Fué traducida a 40 idiomas. Están escritas en persa medio. La edición de FitzGerald, que manejamos, es una adaptación, en la que, según algunos, expresa ideas y opiniones de carácter hedonista, pesimista e iconoclasta, demasiado escandalosas para poner en boca propia, y con la clara intención de fustigar a la muy puritana Inglaterra victoriana. (Del mismo parecer es C. W. Ernst 1999: 165; FitzGerald, dice: «encadenó varios versos persas de distinta procedencia e incierta autoría en una laberíntica oda al escepticismo y al levantamiento contra la moral victoriana».) (Por cierto, en 1819, un emulador alemán del místico Rumí, Friedrich Rûcher, publica un libro de *ghazals*, que fuera del gusto de Hegel, y que, en 1903, el teólogo escocés William Hastie ver-

formas, admiten una cierta semejanza con sus contemporáneas en Occidente, los *carmina burana* (Francia, Inglaterra, Alemania) o (para el caso gallego-portugués) las *cantigas de escarnio e maldizer*: verso (pero no del mismo tipo), contexto de música y danza (pero ni experiencia mística ni faquirismo en aquellos). Hay varias líneas de interpretación de estos poemas, al menos tres.

Según algunos autores, el contenido de las *rubaiyat*⁶ es «descreído y hedonista» (Moreno 2002: 39), lo que habría aconsejado su no publicación en vida del autor, aunque circularan en medios cultos y entre elites del poder político, en concreto habrían sido ocultados los poemas más satíricos; y otros autores, en la misma línea de lectura e interpretación, subrayaron el «librepensamiento, escepticismo, incurable pesimismo» de sus cuartetos (Roux 2000: 327). Esta sería la primera lectura que se ha realizado, lo que nos daría la imagen de un O. Khayyám epicúreo, lucreciano, blasfemo, y aun volteriano. D. Miguel Asín Palacios, nuestro insigne y pionero arabista, recuerda que O. Khayyám incluso ironiza contra la mística sufi: «escribió en lengua persa algunos versos de sabor impío, tan atrevido y libre, mofándose sangrientamente de las doctrinas del Alcorán, no menos que de los entusiasmos sufíes, que el sobrenombre de *Voltaire de Oriente* ha parecido el más apropiado para designarle» (Asín Palacios 1901: 115-116). No faltó quien, en ocasiones con base iconográfica, lo comparase a Lucrecio: «Algunos comentaristas han estado tentados de comparar a Omar con Lucrecio, el tempestuoso romano que idolatraba a Epicuro y cuyo poema *De rerum natura* se dice que fue traducido por Jayyam» (Teimourian 2010: 450) (este autor sospecha, sin ningún tipo de fundamento científico, que una obra de O. Khayyám, en concreto cierto *Tratado sobre el funcionamiento de la naturaleza*, hoy perdido, podría ser una traducción del poema lucreciano, pero es algo puramente especulativo) (Teimourian 2010: 464). Y, sin embargo, reproduce este autor (de tendencia escandalosamente anti-árabe, por cierto), en el libro que le dedica a nuestro hombre, una lámina tomada de la 4ª edición de *Rubaiyat* de 1884, en la que el artista E. Vedder representa a Omar como Lucrecio sermoneando a 4 individuos, a un soldado, a un mercader, a un sabio y a un sacerdote, predicándoles a todos ellos, al parecer, la doctrina del *carpe diem* (Teimourian 2010: 284). Son episodios de una ya larga mitología en torno a nuestro escritor y filósofo.

Una segunda lectura o tipo de interpretación viene, indefectiblemente, a asociarlo al misticismo sufi. Las *rubaiyat* serían una de las expresiones, más tempranas y a la vez más elaboradas y maduras, de la poesía mística sufi (García Font 1995: 20-61)⁷ (Shah 1996: 75-78). Una

terá al inglés, 'como antídoto al culto a Omar Khayyam' despertado por FitzGerald; en: Schimmel 2000: 328). En algunas ediciones contemporáneas el número de cuartetos llega a 2.000. Resulta imposible, inverosímil, atribuir las todas a Khayyám. Algunas parecen proceder del místico Attar, otras de Hafiz. La poesía persa, en general, es en sí rica en el género de la cuarteta. Muchas deben ser apócrifas. Con el tiempo, como indica acertadamente T. Garulo, «Omar Jayyam deja de ser una persona concreta, para convertirse en el epónimo de un género, a quien atribuir toda clase de cuartetos que surgen de la inspiración popular» (Garulo 2008: I, 185).

6 El título original parece que es *Robaiyyat*, plural del vocablo persa *robai*, nombre de un tipo de estrofa de cuatro versos dodecasílabos, en la que se libra el 3.º y riman los otros 3 (Moreno 2002: 39; de la introducción de Sadeq Hedayat a la versión española de Zara Behnam y Jesús Munárriz, en Madrid: Hiperión, 2006).

7 Por cierto, este autor cree posible también una concordancia entre mística e escepticismo: «Conviene advertir que muchos autores no aceptan los *rubaiyat* de carácter místico-religioso por el prejuicio de considerar a nuestro poeta un descreído cantor de los placeres del momento. Hay buenas razones para admitir un profundo sentido de carácter místico que se reviste de una actitud escéptica en relación a las vanidades del mundo social, y que no está reñido con una profunda devoción estética por los pequeños detalles del mundo sensible. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que los poetas persas se entregan al juego de las ambivalencias, de las paradojas, de emplear un lenguaje altamente simbólico, críptico, típico de ciertas corrientes espirituales que florecieron en el mundo musulmán» (García Font 1995: 22).

mística que estaría atravesada de contenidos gnóstico-dualistas,⁸ maniqueos, alma-cuerpo, pureza-impureza, lo divino-lo demoníaco, cielo-tierra/urna, etc., mezclados con elementos órfico-pitagóricos y platónicos, con derivaciones de antropología pesimista, así como de elementos de la mística plotiniana que llega de escritos del Pseudo-Aristóteles o del (hoy muy discutido) Pseudo-Empédocles, pensemos en textos de tanta difusión como el *De las cinco esencias* o la *Teología de Aristóteles*, en realidad resabios de toda la tradición neoplatónica (Filón de Alejandría, Plotino, Porfirio, Proclo, Yámblico, etc.) con su filosofía emanantista (Uno-Inteligencia-Alma-Naturaleza [Materia]), filosofía del amor y unión divinas (del *proódos*: al regreso, recogimiento, *epistrofé*) y su teoría de las esferas y su demono-angeología, mezclado con una lectura neoplatónica de la noción del Intelecto Agente aristotélico (la unión con él lo es con la Divinidad), favorecida por los comentarios de Alejandro de Afrodisia, en el marco de las versiones al sirio y árabe de los textos griegos realizadas por los nestorianos perseguidos de Bizancio en instituciones como la bagdadí «Casa das Ciencias» en el siglo IX, así como por el hermetismo promovido por textos como las *Instituciones de Hermes* de Thabit Ibn Qorra, redactado en sirio a finales del siglo IX, y de los círculos de los Sabeos de Harrán, autoproclamados descendientes de Hermes y del *Agathodaimon*, el Genio Bueno, y practicantes de cultos astrales al Sol y a la Luna (García Font 1995: 10-16, Cruz Hernández 2000: I, 159-186). Sobre el elemento panteísta, llamara ya la atención el teólogo protestante alemán F. D. A. Tholuck en su obra *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica* (1821) (Schimmel 2002: 25).⁹ En este sentido, muchos de los vocablos que, en apariencia, pudieran parecer expresiones de un código erótico y libertino, como las figuras de la embriaguez, vino, taberna, beso o abrazo, en un sentido profundo, pueden ser entendidas, al tiempo, como metáforas de un segundo código, precisamente el de la mística sufi árabe. (Nótese, aquí, con todo, que hay un problema de lenguas y de relación de categorías de lengua-categorías de pensamiento, como diría E. Benveniste: nuestro autor escribe en persa, lengua indoeuropea, y la mística sufi, y su ronsel de metáforas, en árabe, lengua semítica).

In media re. No han faltado autores, sobre todo en el Irán contemporáneo de la revolución y era de Jomeini, que han optado por una tercera vía, la de en medio: ni escéptico o epicúreo (radical) ni místico (radical). Hondamente islámico, aunque a su manera, pese a las formas. Así lo hace, por ejemplo, el actual Agregado Cultural de la Embajada Iraní en Madrid en un libro colectivo sobre la historia, religión y literatura iraníes, al indicar de las cuartetas de O. Khayyám, que: «...delinean los más profundos pensamientos y conceptos filosóficos ante los misterios de la Creación...La mayor parte de su contenido centra su atención en la muerte, en

8 No debemos olvidar que, incluso en grupos turcos en el Turquestán (Isfijab, Talaqán), y Masín (Qocho, cerca de Turían), ésta última capital de los turcos uyghurs, se practicaba la religión maniquea (Massignon 2000: 55; ‘imagina’ que, en estos territorios, el místico Hallaj debió combatir: «la herejía dualista, la insurrección del mal contra el bien, en la frontera última del Islam», Massignon 2000: 55-56).

9 Con todo, no debemos olvidar que la cultura árabe en general, incluso este misticismo sufi que puede coincidir con el zoroastrismo en el simbolismo de la luz, por ejemplo, entre sus muchos frentes, supone un combate abierto contra la idolatría en general, contra el dualismo maniqueo y el trinitarismo cristiano (por cierto, de ahí su extraña relación con ciertas manifestaciones heterodoxas del cristianismo) (Schimmel 2002: 48). No olvidemos tampoco que los musulmanes llaman a la época anterior a la revelación alcoránica, «la edad de la Ignorancia» (vale para demás credos y filosofías). Por más que: 1.º) la sufi se declare experiencia mística universal, más allá de religiones positivas y prácticas religiosas concretas (cualquiera persona de cualquiera religión puede ser sufi), como dijera James William Graham (1811) (Ling 1981: 17-24); y, que, 2.º) hay un misticismo teórico, conocido como ‘*irfan*, *ma’rifat* o ‘gnosis’, con muchas coincidencias con el gnosticismo común a las 3 culturas del Libro, y de otros lares (vid. los estudios de sir John Malcom, 1815) (Ernst 1999: 30 segs.) (Nurbakhsh, 1998,1999).

la duda, y en el asombro, además de lamentarse por lo pasajera que es la vida. ... Aunque había quienes veían en él a una persona lujuriosa, buscadora del placer, epicúrea, como dirían aquí [en Occidente], pero si echamos un vistazo a su obra y a su pensamiento científico y filosófico puede verse como él iba en pos de desvelar los misterios de la Existencia y cómo buscaba un remedio, una salida para las gentes ... [Recuerda aquí este autor, Lohrasbi, sus afinidades con la mística sufí, si bien, subrayando, que los grandes maestros de ésta lo rechazan] ... Su pensamiento filosófico se enmarca en la dinámica del escepticismo, el descontento por las restricciones, la explicación racional de las paradojas de la vida, la muerte y la creación, etcétera. Algunos estudiosos opinan que algunas de las ideas de Jayyam relacionadas con la duda de la existencia de Dios, del Otro Mundo, la pervivencia del alma y la Resurrección, mantenían abierta su mente hacia los dogmas de la fe, [por] lo cual se ganó el odio e incluso la anatematización de algunos alfaques y ulemas ... [Nos recuerda también Lohrasbi que, en su obra sobre álgebra, se manifiesta claramente contra el 'materialismo más exacerbado y bajo', frente a los filósofos fatuos, frente a los ignorantes e hipócritas]. Cuando los individuos de una nación llegan a un callejón sin salida en las cuestiones sociales, buscarán naturalmente una solución y un respaldo para, por una parte, aprovechar la vida, y, por otra, disfrutar de las bendiciones naturales y legítimas de ésta ... por un lado, el disfrutar de la naturaleza del país, especialmente las primaveras llenas de flores, hierba, agua y buen clima, que siempre resultan atractivas, y, por otro, gozar de su belleza ... [A Omar Khayyám le resultaban atractivas, dice] las luces y que el hombre debe esforzarse por liberarse de las supersticiones, vanas imaginaciones e ideas banales que le rodean» (Lohrasbi 2008: 193-198). (Se trata, en este caso, de salvar su 'ortodoxia' en el marco o contexto chiíta).

Sin embargo, cabe una nueva lectura, que creemos [que] no ha sido ensayada hasta el momento, y es inscribir la línea de crítica de las *rubaiyat* en el marco de otra corriente de pensamiento, con larga tradición en Irán, que nos aportaría la clave última de comprensión de elementos, en principio, tan diversos y heterogéneos como los que se advierten en su obra (librepensamiento, mística sufí, panteísmo, zoroastrismo o mazdeísmo, dualismo maniqueo, hedonismo o epicureísmo). En efecto, creemos que debiéramos integrarlo, como exponente tardío, de lo que se conoce en la historiografía sobre el pensamiento islámico como movimiento *Zandaqa*. Movimiento de origen iraní, aparecido tempranamente en el mundo musulmán, a lo largo del siglo VIII, muy condenado y perseguido por los heresiólogos, que recibe el nombre a partir de la palabra persa *zindiq*, 'magia', «aplicada en el mundo iraní a maniqueos y mazdeos, es decir, a quienes hacían una profesión de dualismo ... Se caracterizó [dicho movimiento] por su crítica a la religión, revelación, profecía, y representación coránica de la libertad, y por su radical afirmación de racionalismo, al conceder valor supremo a la razón y al negar cualquier forma de religión por ser fruto del irracionalismo» (Ramón Guerrero, R., «El pensamiento islámico oriental en la Edad Media», en: Cruz Martínez 1999: 220-221).¹⁰

10 L. Massignon dedica una parte de su trabajo a analizar: «La definición de *zandaqa*, herejía que amenaza la seguridad del Estado» (Massignon 2000: 284 y sigs.), identificando la *zandaqa*, directamente, con la herejía maniquea de procedencia iraní, con patriarcado tolerado en Ctesifonte, capital del estado sasánida (desde el siglo III de nuestra era), que, con la conquista musulmana, fue muy vigilado por sus autoridades y expulsado, en torno al 908 a Sogdiana, donde fue protegido por sus vecinos turcos, el Qaghan de los turcos uyghur de Qocho (Taqazgaz), dinastía convertida al maniqueísmo desde el 762. Ya nos hemos referidos más atrás a ellos. Hallaj tal vez llegó a conocerlos (Massignon 2000: 288). Tuvo conexiones con el tiempo con los grupos radicales chiítas, ismailitas, y, por lo tanto, con cierta proyección o vertiente de reforma social y política (donde immanato oculto

Los nombres «históricos» de este movimiento, según nuestro arabista de cabecera, R. Ramón Guerrero, son: el literato y traductor Ibn al-Muqaffa (ca. 739) (maniqueo que escribió un tratado contra el Corán, aunque parece que luego se convirtió al Islam), Ibn al-Rawantî (ca. 910) (*mu'tazilí* arrepentido, autor de un *Libro de las esmeraldas*, del que sólo se conservan algunos fragmentos, en los que hace profesión de irreligiosidad, dice nuestro historiador, defendiendo la superioridad de la razón frente a la Revelación, la inutilidad de las prescripciones del culto y la falsedad de los pretendidos milagros de Mahoma y del conocimiento atribuido a los profetas) y, el más conocido de todos ellos, Abû Bakû Muhammad b. Zakariyyâ al-Râzî (ca. 925): «el médico Rhazes de los textos latinos medievales, del que se nos han conservado algunas obras, en donde se muestra como un pensador vigoroso y el más liberal de la historia del Islam, pero donde, según la descripción que de él nos hace un biógrafo del siglo XIII, adoptó ideas indefendibles y doctrinas perversas, criticando siempre a quienes no comprendía» (R. Ramón Guerrero). Bajo esta perspectiva, 'escéptico', equivale a crítico, racionalista y anti-supersticioso.

Por lo tanto, si ya el hedonista podía leerse en clave mística, ahora, el místico y el epicúreo, pueden leerse en clave 'escéptica', en el sentido de la *Zandaqa*.

PRESENCIA Y CRÍTICAS A LA FILOSOFÍA ÁRABE CONTEMPORÁNEA

En su obra, como tendremos ocasión de mostrar en otro lugar, Omar Khayyám intenta resucitar la cultura persa arcaica frente a la cultura alcoránica de los árabes, que dominan el báculo (califato sunnita) y la espada (sultanato selyúcida islamizado). No faltan, en este sentido, críticas a los clérigos musulmanes, muftís, alfaquíes, ulemas, y tampoco faltan cuestionamientos de la figura del Alá alcoránico, que podrían alcanzar al tiempo a judíos y cristianos. No nos detendremos en esta cuestión, siendo importante. Nos interesa más subrayar cómo, desde un posicionamiento de corte panteísta, se hace eco y ataca abiertamente también a los sistemas filosóficos árabes contemporáneos.

Tal vez, convenga resaltar el punto de partida desde el que hace la crítica. La inclinación panteísta podría haberle venido a O. Khayyám de diversas fuentes. Una de ellas es la de la propia mística sufí. Pongamos un ejemplo posterior. El más alto representante de la mística sufí, el murciano Ibn 'Arabí, estudiado por Corbin y Asín, había sido acusado de panteísmo. Como lo fuera el mucho más temprano al-Hallaj estudiado por L. Massignon, ya visto. Esto viene por el hecho de que había defendido una doctrina extrema de la Unidad (Unicidad) o Identidad con/de Dios, en varios escritos, sobre todo en aquellos que dedica al amor y a la unión mística, especialmente en su obra *Tratado de la Unidad* (1054),¹¹ en donde este término, 'Unidad', no hay que entenderlo en el sentido ortodoxo de una defensa del monoteísmo frente al politeísmo; sino, en el sentido algo más heterodoxo, emanantista-panteísta de la fusión plena de Dios en las criaturas (Asín Palacios 1901: 95). El término árabe *Tawîd*, con el significado de '(La) Unidad' o 'afirmación del Único', se opone en el Islam a un doble error: el del *Ta'atîl* (agnosticismo) y el del *Tashbîh* (asimilación de lo Manifestado y de su Manifestación) (Corbin

e inspiración místico-profética se añanan). Con el tiempo, *zandaqa*, descreimiento en general, vino a equivaler a cualquier tipo de heterodoxia en el Islam.

¹¹ Existe traducción española a partir de versión francesa, de Roberto Pla, Madrid: Luis Cárcamo 1979; Málaga: El Sirio, 1987, que hoy se encuentra accesible en línea.

1994: 83-87). Pero, aventuramos nosotros aquí, debieron existir otras muchas fuentes de inspiración: por ejemplo, por lo que hace a la filosofía da Yûnân (Grecia), el neoplatonismo plotiniano y el materialismo epicúreo-lucreciano. Aunque no nos consta de que haya bebido directamente en ellas, algunas *rubaiatas* guardan, con sus metáforas y leyendas de metamorfosis, un claro sabor panteísta e incluso materialista: «El mundo burila diariamente, / con aterciopelados regazos/ de mujeres fascinantes,/ copas y cántaros,/ ¡cien y mil veces!» (núm. 60, R. 89) o «Muchas veces, / de bellos cuerpos/ de mujeres amadas/ se han hecho copas./ Y vasijas de barro también...» (núm. 165, R. 194). En la núm. 86, se mezcla, para desconcierto del lector, hedonismo, mística y panteísmo: «Aprovecha el instante que pasa, / fugacísimo instante, / hasta que renazca la hierba, / fertilizada por tus cenizas» (R. 115) o «¿Para qué ojos/ estará reservado el deslumbramiento/ del verdor que brotará mañana/ de nuestra propia arcilla?» (núm. 113, R. 142). Los ‘indiferentes pies de los alfareros’ amasarán el barro de nuestro cuerpo, incluso el del cuerpo de los ‘beatos obtusos’, para hacer vasijas (núm. 136, R. 165). Visto a través de sus metáforas: «No sentiste la caricia/ del céfiro embalsamado,/ al entreabrir los labios de la rosa/ y ofrecer al caminante/ la dulzura de sus pétalos?/ ¿No viste/ el bulbul [colibrí] de dorado plumaje/ ensayando el poema del nido/ con su hechicera voz,/ y las alas trémulas de emoción/ ante la magia de la flor?/ Siéntate aquí, amigo,/ al pie del rosal./ En esta tierra/ Él ha brotado,/ en esta tierra/ se ha marchitado,/ y a esta misma tierra/ ha vuelto/ cien y mil veces» (núm. 83, R. 112). ‘Antes de que empiecen a fabricar botellas con nuestros pobres huesos’, hay que despertar con el ‘vino’, tal vez místico (vid. núm. 133, R. 162); ‘puedo garantizarlo, muy en breve otra hierba brotará de mi arcilla y de tu arcilla’ (vid. núm. 162, R. 191); la ‘unción’ del dorado vino frente al paso inevitable del tempo, con su odio, rencor, crueldad sin tregua, dispuesto siempre a arrancar, aniquilar, extinguir nuestros cuerpos (vid. núm. 162, R. 191); el polvo de las losas de nuestra sepultura, polvo de mármol y cenizas, será el material que se emplee para nuevos túmulos (vid. núm. 37, R. 64); el alfarero recrea el mundo con sus manos, ‘martirizan el barro del hijo de Adán, un dedo de Efridón y la mano de Ciro’ (vid. núm. 155, R. 184). La lista de estos motivos filosóficos, literarios, religiosos, es grande, renunciamos recogerla en su integridad.¹²

De su interés por Avicena, ya hemos hablado más atrás (poco, biográficamente), y tal vez sea una de las fuentes de un neoplatonismo de deriva poética, en el contexto de la mística sufí. Aquí sólo analizaremos dos ejemplos de la presencia, y en ocasiones crítica, de otras escuelas de la filosofía árabe que advertimos en sus cuartetos: *mu'tzaliés* y *as'ahritas*, dos líneas de pensamiento dominantes entonces en el mundo árabe.

El cuestionamiento de la teología racional o especulativa árabe (*Kalâm, mu'tzaliés*) puede verse ya en el núm. 1, R. 27: «¡Oh Alá!/ Incierto, vacilante,/ sin rumbo,/ enteramente desorientado,/ no consigo probar/ la realidad de Tu ser./ Profundas meditaciones,/ laboriosas lucubraciones/ son simples devaneos,/ indagaciones en el vacío/ en busca de Tu Existencia/ que no llego a vislumbrar./ Verdaderamente,/ no puedo comprender/ el hecho de Tu Existencia,/ aunque muy buena gente/ obcecada y terca,/ describa y proclame/ los más imaginarios

12 En la última citada, véase la alusión a la historia y cultura persas. Veamos todavía una última. En la núm. 156, R. 185, se nos habla de nuevo de las mutaciones de la materia (versión materialista, por así decir, de las metapsimposis o metasomatosis de pitagóricos y platónicos, que encontrara ecos luego en Ovidio y en otros muchos autores): «Tú,/ que hace mucho partiste/ y ahora renacistes/ en un rebaño de carneros,/ tu nombre/ se ha perdido entre los hombres./ Se te han unido las uñas/ para formar el casco./ Tus barbas han crecido/ del lado opuesto.../ Las antiguas barbas/ forman ahora tu cola,/ ¡cuadrúpedo!».

atributos/ que han acordado prestarte./ Hay una conclusión/ que se impone:/ nadie podrá conocerte,/ a no ser Tú mismo...». Se pueden invocar, por supuesto, algunas otras, pero no tenemos espacio para hacerlo.

Lo mismo ocurre con la corriente filosófica *as'harita*. Es la corriente de pensamiento que reacciona contra el racionalismo del *Kâlam*. Tiene su origen en al-Aš'arî (ca. 935) y, según nos indica R. Ramón Guerrero, se convirtió en la teología oficial del Islam sunní o sunnita. Se caracterizó por su voluntarismo y ocasionalismo: el primero, explica el orden que rige en la creación, y, el segundo, la producción de un efecto por Alá con ocasión de la creación de los átomos (al atomismo también aludía la teología especulativa anterior). Como dice E. Gilson: «Algunos teólogos árabes han llevado muy lejos esta reivindicación metafísica de los derechos de Dios. El fundador de una de las más importantes sectas musulmanas, Al Ach'ari (m. 936), que mereció el título de tercer reformador del Islam, afirmó precisamente que todo ha sido creado por el solo *fiat* de Dios, que nada es independiente de su poder, y que tanto el bien como el mal existen por su voluntad. La elaboración metafísica de estos principios religiosos llevaba a sus discípulos a una singular concepción del universo. En el universo todo permanecía desarticulado en el tiempo y en el espacio, para permitir a la omnipotencia de Dios manifestarse con mayor facilidad. Una materia compuesta de átomos dispersos, que permanecía en un tiempo compuesto de instantes desligados entre sí, que realizaba operaciones en las que cada momento es independiente del que le precede y no influye en el que sigue, que no subsiste formando un todo, que no se mantiene unida, y que sólo funciona por voluntad de Dios, que la sostiene sobre la nada y la anima con su eficacia: éste era, poco más o menos, el universo de los seguidores de Al Ach'ari; tal universo interesó vivamente a Maimónides y, después, a Santo Tomás de Aquino. Se trata de una combinación de atomismo y ocasionalismo, provocada por el celo religioso de la omnipotencia divina» (Gilson 2007: 338-339). En la cuarteta núm. 8, R. 35, en el marco del reproche a Alá por sus contradicciones y maldad, en base al hecho de ponernos a prueba siendo Él Omnipotente, indicará nuestro poeta-filósofo Omar Khayyám: «¡Oh Alá!/ ¡Sembraste de emboscadas/ y erizaste de pecados/ las curvas de mi camino!/ Y después advertiste:/ ¡Cuidado,/ pobre de ti/ si llegas a caer!/ Pero, ¡demonios!/ lo sabemos todos:/ en el Universo,/ ningún átomo escapa/ a Tu dominio... / Pues entonces,/ si determinaste/ que así se desdoblara/ el transcurso de mi existencia,/ y si tan cuidadosamente/ preparaste/ mis traspíes,/ ¡Alá!/ ¿Por qué me llamas/ pecador?». Aquí se advierte, pues, la presencia de la filosofía *as'harita*, que por cierto reproduce también el escéptico-místico Al-Gazzali, contemporáneo de O. Kháyym y muy relacionado con él en el corazón de la Persia islamizada: todo se resuelve en átomos y Voluntad Divina. Pero el voluntarismo divino, en este contexto, adquiere un carácter perverso y aún cruel.

Por lo tanto, además de los elementos neoplatónicos o zoroástricos, conoce bien, y aún crítica, ciertas expresiones muy relevantes de la filosofía árabe de su tiempo.

CONCLUSIONES

Omar Khayyám, astrónomo, filósofo, poeta, médico, erudito, es el último gran representante de la tentativa de la intelectualidad persa de mantener su identidad cultural, incluida la filosófica. Sus cuartetas no sólo están sembradas de guiños y alusiones a un mundo que se apaga en un proceso de aculturación impuesto por las autoridades religioso-políticas musulmanas (reyes ejemplares, figuras de la mitología y panteón, la propia lengua, etc.), sino que, esto, en su obra, va a la par de un ataque abierto a la religión y a las manifestaciones culturales

del mundo islámico, considerado más pobre, y que se traduce en cuestionamiento de jerarquías y mediadores del texto alcoránico, así como a la concepción de Alá inserta en su Texto Sagrado, un furor que sólo se apacigua algo cuando cae en el regazo de la mística sufí del éxtasis y unión divina. Es este el contexto en el que se entienden sus críticas a la filosofía árabe, en sus primeras manifestaciones. Crítica que, paradójicamente, se hace, en parte, como queda dicho, en nombre de Avicena. No en vano, dice la historia que, Omar Khayyám, fuera discípulo de un discípulo de Avicena en Nísâbur, el matemático y filósofo Bahmanyâr, y, dice la leyenda, que murió mientras leía los tratados de metafísica del gran Ibn Sîna.

martin.gonzalez@usc.es

Fecha de recepción: día 9 de septiembre de 2013

Fecha de aceptación: día 3 de septiembre de 2014

BIBLIOGRAFÍA

- ASÍN PALACIOS, Miguel (1901). *Algazel. Dogmática, moral, ascética*. Zaragoza: Comas Tip. y Lib.
- ASÍN PALACIOS, M. (1931). *El Islam cristianizado. Estudios sobre el 'sufismo' a través de las obras de Abenarabí de Murcia*. Madrid: Editorial Plutarco.
- CORBIN, Henry (1994). *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (ed.) (1999). VV.AA. *Filosofías no occidentales*. Madrid: Trotta/CSIC (Col. 'Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía', núm. 19) (incluye trabajos de J. Lomba, R. Ramón Guerrero, J. Puig Montada, y del propio editor).
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (2000). *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. 3 vols. Madrid: Alianza.
- ERNST, Carl W. (1999). *Sufismo: una introducción esencial a la filosofía y la práctica de la tradición mística del Islam*. Barcelona: Oniro.
- GARCÍA FONT, J. (1995). *La mística sufí de los poetas persas*. Barcelona: MRA/ col. Aurum.
- GARULO, Teresa (2008). «Las *Rubaiyyat* de Omar Jayyam y la poesía de el al-Andalus». En: Seyed Ahmad Reza Khezri, Martos Quesada, Juan (eds.). *Iranología. Historia, Religión, Literatura*. Vol. 1. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, pp. 179-189.
- GILSON, E. (2007). Gilson, E.: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Trad. A. Palacios y S. Caballero, Madrid: Gredos (2.^a ed.)
- KHAYYÁM, Omar (1967). *Las Rubaiatas*. Versión directa del original iranio al portugués, francés y español por el escritor brasileño Christovam de Camargo, sobre la controvertida edición original de Edward Fitzgerald. Buenos Aires: Losada. (2.^a ed.).
- LINGS, Martín (1981). *¿Qué es el sufismo?* Madrid: Taurus.
- LOHRASBI, Mohsen (2008) (Agregado Cultural de la Embajada iraní en Madrid). «En el nombre del Señor de la vida y de la razón. Personalidad y época de Omar Jayyam de Neyshabur». En: Seyed Ahmad Reza Khezri, Juan Martos Quesada (eds.). *Iranología. Historia, Religión, Literatura*. Vol. 1. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, pp. 191-199.
- MASSIGNON, Louis (1999). *Ciencia de la compasión. Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica* (título original, *Sur l'Islam*. Paris. Eds. de l'Herne, 1995). Madrid: Trotta (col. 'Pliegos de Oriente').

- MASSIGNON, Louis (2000). *La pasión de Hallaj. Mártir místico del Islam*. Edición a cargo de Herbert Mason. Madrid: Paidós (col. 'Orientalia', núm. 68). (Un extracto realizado por su discípulo y amigo de los 4 volúmenes del original de 1922.)
- MORENO CASTILLO, Ricardo (2002). *Omar Jayyam: poeta y matemático*. Tres Cantos: Nivelá.
- NASR, Seyyed Hossein (2007). *El corazón del Islam*. Barcelona: Kairós. Trad. M. Tabuyo y A. López.
- NURBAKHAH, Javad (1988, 1999). *La Gnosis del sufismo*. Madrid: Nur, 2 vols.
- NURBAKHAH, Javad (2003-2010). *Simbolismo Sufí*. Madrid: Edicions Nur, 8 Tomos. Traducido del original persa por el equipo de traducción del «Centro Sufí Nematollāhi». Traducción irregular.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. "Omar Jayyam y la filosofía", en la página web: <http://www.lengua-persa.com/Articulos/XayyamGuerrero.htm>
- ROUX, Jean-Paul (2006). *Histoire de l'Iran et des Iraniens: des origines à nos jours*. Paris: Fayard.
- SHAH, Idries (1996). *El camino del sufismo*. Barcelona: Paidós.
- SHIMMEL, Annemarie (2002). *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid: Trotta. Trad. de A. López-Tobajas e María Tabuyo Ortega.
- TEIMOURIAN, Hazhir (2010): *Omar Jayyam: poeta, rebelde, astrónomo*. Traducción de Laura Herrero Felipe. [Córdoba]: Berenice. (Asombrosamente, anti-árabe).