

# Las fuentes neoplatónicas del *Libro de las Fuentes* (*Kitāb al-Yanābī'*) de Abū Ya'qūb al-Sijistānī. Una introducción a la recepción de los textos de Plotino y Proclo en el pensamiento ismā'īlī

LUCAS ORO HERSHTEIN

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad de Buenos Aires

I 115

DOI: 10.36446/rlf2021220

**Resumen:** El *Libro de las Fuentes* (*Kitāb al-Yanābī'*) de Abū Ya'qūb al-Sijistānī constituyó uno de los canales de transmisión de los textos de Plotino y Proclo, o al menos de sus ideas y vocabulario, al mundo intelectual ismā'īlī. La búsqueda de equivalentes en el Qur'ān para el léxico filosófico, la construcción de analogías islámicas para las nociones filosóficas y el desarrollo de un enfoque ismā'īlī para los principales problemas metafísicos heredados de los textos clásicos hacen del *Kitāb al-Yanābī'* un ejemplo del camino intermedio representado por la Ismā'īliyyah entre los filósofos y los teólogos. Este trabajo presenta una introducción al contexto del *Kitāb al-Yanābī'* más un análisis preliminar de sus fuentes filosóficas.

**Palabras clave:** Ismā‘īliyyah, neoplatonismo, *falsafah*.

***The Neoplatonic Sources of the Book of Wellsprings  
(Kitāb al-Yanābī‘) of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī:  
An Introduction to the Reception of Plotinus’  
and Proclus’ Texts in Ismā‘īlī Thought***

**Abstract:** The *Book of Wellsprings (Kitāb al-Yanābī‘)* of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī constituted one of the channels of transmission of Plotinus and Proclus’ texts, or at least of their ideas and vocabulary, to the Ismā‘īlī intellectual world. Due to its search for equivalents in the Qur‘ān for the philosophical lexicon, the construction of Islamic analogies for the philosophical notions and the development of an Ismā‘īlī approach to the main metaphysical problems inherited from the classical texts, the *Kitāb al-Yanābī‘* is an example of the middle way represented by the Ismā‘īliyyah between the philosophers and the theologians. This paper introduces the *Kitāb al-Yanābī‘* in context, also presenting a preliminary analysis of its philosophical sources.

**Key-words:** Ismā‘īliyyah. Neoplatonism. *falsafah*.

116 |

### ***1. Introducción***

A l introducirse en la historia del pensamiento islámico medieval es preciso deconstruir el paradigma que asume la existencia de un cierto “islam original”, el cual estaría en los inicios de una historia intelectual autónoma, coherente y singular, a la cual determinaría. Por el contrario, el pensamiento islámico no tiene un núcleo autorreferencial exclusivamente “islámico” en relación con el cual toda similitud teórica sería el producto de ciertas influencias, supervivencias implícitas y concordancias antes que el resultado de afinidades, unidades conceptuales genéricas, continuidades históricas y procesos sociales de aculturación. La islamización conceptual es retroactiva: el pensamiento islámico nace como una *interpretatio islamica* de su contexto cultural (al-Azmeh 2007).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ergo, las clases utilizadas a lo largo de este trabajo, incluyendo “islām”, “shī‘ī”, “sunni”, “Ismā‘īliyyah” e “ismā‘īlī”, deben ser consideradas como instrumentos conceptuales, incluso categorías historiográficas, a ser tomadas considerando las constantes adaptaciones en sus significados (Hourani 1976: 117).

Dado que gran parte de los textos islámicos medievales se sostienen sobre dos cuerpos de referencias, las fuentes religiosas y las filosóficas, para entenderlos acabadamente es imperioso reconocer el carácter fundante de su transtextualidad (Leaman 2008: 1146). Así, para comprender el pensamiento de Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (desde ahora, “AYS”), es crucial contextualizarlo intelectualmente. En este sentido, la idea de “fuente” cabe ser definida en relación con el proceso de lectura, desarrollo y transmisión del pensamiento de un autor por un predecesor (Mahdī 1990: 698). Ahora bien, al estudiar el pensamiento ismā‘īlī temprano surge el problema de que sus autores no acostumbran a citar sus fuentes, especialmente cuando no pertenecen a la Ismā‘īliyyah, ya que el “imán” (*imām*, pl. *a‘immah*) o el “califa-imán” (*khalīfah-imām*) es visto como la única fuente de todo conocimiento legítimo, incluso cuando esto sea principalmente una asunción de carácter teórico sin consecuencias prácticas en la autonomía intelectual de quien la sostiene (Walker 1992: 163; De Smet 1995: 33; De Smet 2007: 488; Walker 2011: 107).<sup>2</sup>

Cuando en un texto no se indican explícitamente los autores de los que abreva ni se encuentran referencias implícitas que puedan identificarse con certeza, es preciso rastrear sus “fuentes” en base a la similitud en el contenido, reemplazando esta categoría por la de una “familia doctrinal” compatible con el pensamiento del autor, descartando la reconstrucción de un proceso de génesis causal. Ahora bien, para que esta categoría sea relevante historiográficamente, debe restringirse el conjunto de textos a los que refiere. La “familia doctrinal” de un pensador se identifica con su hipotética “biblioteca ideal”, compuesta no por todos los textos que podría haber leído, sino por aquellos que resultan teóricamente relevantes para la obra específica a considerar (Schlanger 1968: 56-58; De Smet 2007: 490-491). En resumen, este trabajo es una exploración introductoria –la cual debe extenderse y profundizarse– del anaquel filosófico y en particular “neoplatónico”<sup>3</sup> de la “biblioteca ideal” del *Kitāb al-Yanābī‘* (a partir de ahora, “KY”) de AYS.<sup>4</sup>

I 117

—

<sup>2</sup> Al respecto, cabe acotar que “su relación tanto teórica como práctica con el estado es diferente a la de los *falāsifah* y merece un estudio separado” (Stroumsa 2003: 441, n. 21).

<sup>3</sup> Sobre la categoría historiográfica de “neoplatonismo”, ver Catana 2013.

<sup>4</sup> Para facilitar la lectura, se utilizan las siguientes abreviaturas de los textos mencionados recurrentemente. Para las ediciones críticas del *Kitāb al-yanābī‘*, “*KYEG*” y “*KYEC*”; para sus traducciones, “*KYTW*” y “*KYTC*”. Para la edición de la versión breve de la *Uthūlūjā* y la *Risālah fī al-‘ilm al-ilāhī*, “*ThAE*”; para su traducción, “*ThAT*”. Para la edición del *Kitāb Amūniyūs*, “*PAE*”; para su traducción, “*PAT*”. Para la edición de la *Elementatio theologica*, “*ETE*”; para la traducción, “*ETT*”. La información bibliográfica completa se encuentra al final del trabajo, donde se listan todos los textos mencionados.

## 2. *Abū Ya‘qūb al-Sijistānī*

Se conoce muy poco sobre la vida de AYS. En la tradición ismā‘īlī es conocido como “Abū Ya‘qūb Ishāq ibn Aḥmad al-Sijistānī” (Walker 1993: xii), siendo “Sijistānī” el “adjetivo patronímico” (*nisbah*) que marca su procedencia de la región iraní del Sīstān (en árabe, Sijistān) (Bosworth 1997: 681-685). AYS escribe en árabe, como, con la excepción de Nāṣir *K*husraw, la mayor parte de los autores de la Ismā‘īliyyah en el período fātimī (Nanji 2008: 278). Las fechas de su nacimiento y muerte son inciertas (Walker 1993: 19; Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 16). Solo se conocen dos fechas. Por su mención en el *Kitāb al-Iftikhār*, se sabe que en el 322 del calendario islámico/934 de la era común estaba completando la “peregrinación” (*hajj*), pasando por Baghdād (*Kitāb al-Iftikhār*: 176). Además, también en el *Kitāb al-Iftikhār* AYS afirma en dos ocasiones que está escribiendo trescientos cincuenta años tras la muerte del profeta Muḥammad; es decir, en el 361/971-972 (*Kitāb al-Iftikhār*: 193 y 233). AYS no puede haber muerto mucho tiempo después de la ascensión al gobierno en el 386/996 del “califa” (*khalīfah*, pl. *khalafā*) fātimī Abū ‘Alī Maṣū‘ al-Ḥākim bi-Amr Allāh, probablemente ejecutado por orden de *K*halaf b. Aḥmad, el gobernador ṣaffārī del *K*hurāsān entre el 353/964-965 y el 393/1002-1003 (Daftary 2007: 155).<sup>5</sup>

118 |

En un comienzo, AYS integra una de las corrientes del movimiento qarmaṭī (Walker 1996: 20). AYS parece haber sucedido a Abū Ḥātim, tras su ejecución en el 322/934, en el liderazgo de Rayy (Stern 1983b: 80-81), y luego a al-Nasafī, quien habría sido su primer mentor, tras su ejecución en el 332/943, en el liderazgo del *K*hurāsān, desempeñándose como un “misionero” (*janāh*, pl. *ajniḥā*<sup>6</sup> o *dā‘ī*, pl. *du‘āt*).<sup>7</sup> Luego, AYS le prestará obediencia a al-Mu‘izz, el cuarto *khalīfah*, lo que simbólicamente concluye el proceso de inclusión de las corrientes disidentes de la “misión” ismā‘īlī (*da‘wah*) bajo el dominio político e ideológico fātimī (Brett 1994: 38; Daftary 2007: 155, 166). Al menos a partir de esta época, AYS es un dirigente de alto rango en ‘Irāq e

---

<sup>5</sup> Así, la referencia a al-Ḥākim en su *Kitāb al-Maqālīd* sería una adición posterior (Poonawala 1977: 83; Walker 1983: 396-398).

<sup>6</sup> AYS utiliza el término en el KY §9 (KYEC: 8; KYEG: 62; KYTC: 21; KYTW: 45) y en el *Kitāb Iḥbāt al-Nubū‘āt*: 91, 100 y 128.

<sup>7</sup> “*Dā‘ī*” es un término utilizado primero por la Mu‘tazilah temprana, luego identificado con distintos grupos de la *ahl al-bayt*, siendo adoptado por la *da‘wah* ‘abbāsī en el *K*hurāsān, así como por la Zaydiyyah y algunos colectivos *ghulāt*, en particular la *K*haṭṭābiyyah, pero finalmente distintivo de la Ismā‘īliyyah, incluso cuando en general los autores orientales, durante el período fātimī, utilizan, como AYS, términos paralelos como *janāh* (Daftary 2007: 219).

Irān (Daftary 2007: 155). Con todo, AYS no visita el estado fāṭimī, desarrollando sus actividades en el Jibāl, Khurāsān y Mā warā' al-Nahr, con base en el Sijistān, y el tenor de sus relaciones con sus líderes es un interrogante (Walker 1996: 19). Además, en un mundo donde los lectores eran escasos (Stroumsa 2003: 437, n. 11), se desconoce para quién escribe AYS, aunque él declara hacerlo para quienes pueden entenderlo:<sup>8</sup> ora estudiantes de la Ismā'īliyyah, ora los gobernantes a los que buscaba persuadir.

Desde el siglo cuarto/décimo hasta ya comenzado el ciclo tayyibī, AYS es considerado el principal representante del pensamiento ismā'īlī y sus textos son profusamente leídos y copiados (Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 15-16; Daftary 2007: 155). En comparación con otros autores del período fāṭimī, se conserva un importante número de sus textos: el *Kitāb al-Maqālīd*, editado por I. K. Poonawala (2011); el *Kitāb Sullam al-Najāt*, editado por M. A. Alibhai (1983); el *Kitāb al-Ifṭikhār*, editado por M. Ghālib (1980) y por I. Poonawala (2000); el *Kitāb iṭhbāt al-nubū'āt*, editado por 'Ā. Tāmīr (1966) y por W. Madelung y P. Walker (2016); y el *KY*. El *Kashf al-Mahjūb*, cuyo original árabe no se ha hallado, se conserva en una paráfrasis en persa, posiblemente realizada por Nāsir Khusraw (Poonawala 1977: 88; Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 15), editada y traducida por H. Corbin. El *Kitāb al-Nuṣrah* se conserva por las citas de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī en su *Kitāb al-Riyāq* (Poonawala 1977: 86; Walker 1993: 61). El *Kitāb al-Bishārah* se conserva por las citas de Ibrāhīm al-Ḥāmidī en su *Kitāb Kanz al-Walad*, pero resulta difícil diferenciar entre la obra del propio al-Ḥāmidī y la de AYS (Poonawala 1977: 86). AYS también escribe una serie de epístolas breves, todavía no editadas, traducidas o estudiadas, cuya autenticidad se encuentra en discusión.<sup>9</sup> En su conjunto, los escritos de AYS son coherentes doctrinalmente y en muchos casos en un texto se defiende lo dicho en otro, lo cual podría suponer una revisión del propio AYS o ser el resultado del trabajo de los copistas (Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 18).

Las referencias cruzadas internas en los textos permiten aventurar el orden de su escritura. Los dos primeros trabajos, de cuando AYS integraba el movimiento qarmaṭī, serían el *Kashf al-Mahjūb* y el *Kitāb al-Nuṣrah*, ya que ambos defienden la doctrina de la “metempsicosis” (*tanāsukh*), rechazada por al-Mu'izz y luego por AYS (Madelung 1990: 131-133). El *Kitāb al-Bishārah*, el *Kitāb Iṭhbāt al-Nubū'āt* y el *KY* probablemente precedieron al *Kitāb al-*

I 119

---

<sup>8</sup> Así lo afirma en el *KY* §7 (*KYEC*: 5; *KYEG*: 59; *KYTC*: 16; *KYTW*: 42) y §191 (*KYEC*: 96; *KYEG*: 183; *KYTC*: 126; *KYTW*: 111).

<sup>9</sup> En Poonawala 1977: 85-89 se incluyen veintinueve textos, algunos con distintos títulos alternativos.

*Maqālīd*, porque el *Kitāb al-Maqālīd* los menciona a todos ellos pero no al resto: el *Kitāb al-Bishārah* es mencionado dos veces en el *Kitāb al-Ifṭikhār* (pp. 193 y 201) y una vez en el *Kitāb al-Maqālīd* (*iqḷīd* 45, p. 159 del ms. de la Colección Ḥamdānī);<sup>10</sup> el *Kitāb Iṭhbāt al-Nubū'āt* es mencionado dos veces en el *Kitāb al-Maqālīd* (*iqḷīd* 27, p. 104 del ms. de la Colección Ḥamdānī, refiriendo al 4<sup>o</sup> capítulo, 7<sup>ma</sup> parte del *Kitāb Iṭhbāt al-Nubū'āt*; e *iqḷīd* 63, p. 248 del ms. de la Colección Ḥamdānī, refiriendo a la 5<sup>ta</sup> parte del *Kitāb Iṭhbāt al-Nubū'āt*); el *KY* es mencionado en el *Kitāb al-Maqālīd* (*iqḷīd* 29, p. 110 del ms. de la Colección Ḥamdānī, refiriendo a la 33<sup>ava</sup> *yanbu* ). Al *Kitāb al-Maqālīd* le habrían seguido el *Kitāb al-Ifṭikhār* y el *Kitāb Sullam al-Najāt*, ya que ambos mencionan al *Kitāb al-Maqālīd*: sus *maqālīd* 8 y 9 son mencionados en el *Kitāb al-Ifṭikhār* (p. 95) y su *miqlād* 9 en el *Kitāb Sullam al-Najāt* (p. 16).<sup>11</sup>

Considerando el *Kitāb al-Ifṭikhār* como uno de sus últimos trabajos, del 360/971, cabe suponer que la mayor parte son escritos antes del 360/971. Esta conclusión se desprende también del reconocimiento por parte de AYS de la doctrina del “imamato” (*imāmah*) tal como aparece en la doctrina reformada por al-Mu‘izz, cuyo principal punto es que Muḥammad b. Ismā‘īl vuelve a ser considerado el *al-qā'im al-mahdī* que se encuentra en *ghaybah*, agregándose que el “período” (*dawr*, pl. *adwār*) islámico requiere una segunda héptada de *a'immah* anterior al retorno mesiánico de Muḥammad b. Ismā‘īl: los *khulafā'*.<sup>12</sup>

120 | En esta secuencia, el *KY* parece haber sido compuesto entre el ascenso de al-Mu‘izz en el 341/953 y la escritura del *Kitāb al-Ifṭikhār*. Ya que el *Kitāb al-Maqālīd* precede al *Kitāb al-Ifṭikhār*, y el *KY* es anterior, este habría sido escrito alrededor del 350/961 (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 28).

Los textos de AYS son importantes porque representan una segunda fase en el proceso de recepción de la tradición filosófica griega, a un siglo del movimiento de traducciones en el cual nace la tradición filosófica en árabe (*falsafah*). Es posible que hayan sido uno de los canales de transmisión de los textos de Plotino y Proclo, o al menos de sus ideas y vocabulario, al mundo intelectual ismā‘īlī. Por su búsqueda de equivalentes en el Qur‘ān para el léxico filosófico, la construcción de analogías islámicas para las nociones

<sup>10</sup> Sobre los mss. de la Colección Ḥamdānī, ver de Blois 2011.

<sup>11</sup> Las páginas indicadas corresponden a las ediciones críticas mencionadas en el párrafo anterior. La información bibliográfica completa se encuentra al final del trabajo.

<sup>12</sup> AYS parece corroborar esta doctrina en el *Kitāb Sullam al-Najāt* (p. 79 [p. 255]), el *Kitāb al-Ifṭikhār* (a lo largo del octavo *bāb*, pp. 167-180), el *Kitāb Iṭhbāt al-Nubū'āt* (p. 153), el *KY* (§30: *KYEC*: 19; *KYEG*: 75; *KYTC*: 38; *KYTW*: 52 y §§144-145: *KYEC*: 74; *KYEG*: 146-147; *KYTC*: 97; *KYTW*: 94) y el *Kitāb al-Maqālīd* (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 18).

filosóficas y el desarrollo de un enfoque ismā‘īlī para los principales problemas metafísicos, representan el camino intermedio de la Ismā‘īliyyah entre los “filósofos” (*ḥaylasūf*, pl. *ḥalāsifah*) como al-Kindī, al-Fārābī e ibn Sīnā, y los “teólogos” (*mutakallim*, pl. *mutakallimūn*) como al-Ash‘arī, al-Māturīdī, ‘Abd al-Jabbār y al-Bāqillānī. Además, los textos de AYS se encuentran en el núcleo del primer desarrollo de una de las dos principales tradiciones islámicas de filosofía política, la ismā‘īlī, junto a la cultivada primero por al-Fārābī y luego por ibn Sīnā, ibn Rushd, ibn Bājjah e ibn Ṭufayl.

Existen dos ediciones críticas del *KY*:<sup>13</sup> Corbin (1961) y Ghālib (1965).<sup>14</sup> En su edición, H. Corbin se vale de un único manuscrito; en la suya, M. Ghālib afirma haber utilizado otros dos manuscritos previamente desconocidos.<sup>15</sup> Existen dos traducciones del *KY*, una parcial (Corbin 1961; reimpr. 1994) y otra completa (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994). En su traducción, P. Walker consulta el manuscrito utilizado por H. Corbin más otros dos, considerando sus variaciones.

### 3. El nacimiento de la falsafah

En el tiempo de AYS circulan versiones en árabe de diferentes autores griegos. De Aristóteles, conocido en árabe como “Aristū‘ālīs” o “Aristū”, con la excepción de la *Política*, de la cual solamente se conoce una versión de los libros primero y segundo (Pines 1975: 150-160), son traducidos todos los textos (Brague 1993: 423-433). De Platón, “Aflātūn”, solo se

I 121

<sup>13</sup> Si bien no menciona explícitamente al *KY*, el *Khwān al-Ikhwān* de Nāsir Khusraw, escrito en persa, parece ser una paráfrasis del texto de AYS. Por ende, es utilizado tanto por H. Corbin como por P. Walker para dilucidar ciertos pasajes problemáticos en el texto árabe del *KY*.

<sup>14</sup> Una mayor elucidación sobre el texto árabe aparece en Madelung 1964.

<sup>15</sup> En Poonawala 1977: 85, con las referencias en 381-458, se listan nueve manuscritos. Por mi parte, he consultado incipientemente cuatro manuscritos, listados en Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 32: el ms. VI 320 de la Universitätsbibliothek Tübingen, con 73 ff., datado *rabi‘ al-ūlā* 1328/1910, copiado por Muḥammad Ḥusayn b. Mullā ‘Abd al-‘Alī; el ms. 233 del Institute of Ismaili Studies, con 72 ff., datado *rajab* 1351/1932, copiado por ‘Alī al-Hamadānī; el ms. 952 del Institute of Ismaili Studies, con 74 ff., datado *jumādā al-ukhrā* 1351/1932, copiado por Ṭāhir b. al-Shaykh Ibrāhīm; y el ms. 960, con 69 ff., datado *jumādā al-ūlā* 1351/1932, copiado por Ṭāhir b. al-Shaykh Ibrāhīm. Le agradezco al Dr. Toby Mayer por abrirme las puertas del IIS y al Dr. Wafī Momin, Head de la Ismaili Special Collections Unit del IIS, por haberme dado acceso a sus tres manuscritos.

conocen algunas traducciones, usualmente a partir de epítomes realizadas por autores como Galeno (Rosenthal 1940: 387-422). Existen diferentes traducciones de Porfirio, “Furfūriyūs” (Walzer 1983: 948-949); Proclo, “Buruqlus” (Walzer 1986: 1339-1340); Galeno, “Jālīnūs”; Alejandro de Afrodisia, “al-Iskandar al-Afrūdīsī”; Plutarco, “Flūṭarkḥas”; Temistio, “Thāmistiyyūs”; Siriano, “Sūriyānūs”; Dionisio, “Dyūnīsyūs”; Simplicio, “Sinbilīqiyūs”; Filópono, “Yaḥyā al-Naḥawī”; Olympiodorus, “al-Amqīdūrus”, “al-Amqīdhūrus” o “al-Maqīdūrus”; Plotino, “el maestro griego” (*al-shaykh al-yūnānī*). No se conocen traducciones de Jámblico y los textos de los presocráticos, los cínicos, los estoicos y los escépticos se conocen solo fragmentariamente en doxografías (Gutas 1994: 4939-4973). Estas traducciones se realizan paulatinamente, a lo largo de una historia que comienza en el 529, cuando al cerrar Justiniano la Academia, Simplicio, Damascio y otros cinco filósofos dejan Atenas y se refugian en Persia, en la corte de Chrosroes I Anūshīrwān, donde permanecen hasta el 532 (Hoffmann 1994: 556-559; Tardieu 1994: 309-318). Con todo, a pesar de la actitud favorable de la corte sāsānī hacia el pensamiento griego, la primera diseminación de la filosofía en el mundo mesopotámico no ocurre en persa sino en siríaco, en el marco del discurso teológico (Gutas 1998: 25).

122 |

En la escuela bíblica de Edessa los trabajos exegéticos de Teodoro de Mopsuestia son traducidos al siríaco por Qiore (m. ca. 428) o Hibas (m. ca. 475) (Teixidor 2001: 7). Según Jacobo de Edessa (m. 708), junto a los comentarios bíblicos escritos por Teodoro de Mopsuestia llegan a Edessa las *Categoriae* de Aristóteles (Huggonard-Roche 2001: 187-209). Al poco tiempo, los trabajos lógicos de Aristóteles son comentados por el interés que despertan en sí mismos, señalando una nueva relación con los textos en griego, del antagonismo a la asimilación (Brock 1982: 17-39). En la transmisión de los trabajos lógicos de Aristóteles es central Sergio de Resh‘aynā (m. ca. 536), quien recibe su educación en Alejandría: comenta a Aristóteles, presentándolo como era entendido en el plan de estudios de Alejandría, y traduce al siríaco textos de Galeno, Dionisio el Areopagita, Evagrio Póntico y Alejandro de Afrodisia (Huggonard-Roche 1997a: 339-363; Huggonard-Roche 1997b: 121-143). Otro centro de estudios del pensamiento griego es la escuela nestoriana de Nišībīn, fundada por Baršawmā (m. 458). Allí estudia Pablo el Persa (Gutas 1983: 115-123), quien como Sergio de Resh‘aynā hereda la división “neoplatónica” de los textos de Aristóteles que se impone siguiendo a la escuela de Alejandría. Otros comentaristas de Aristóteles también trabajan en siríaco, como Proba, quien comenta el *De Interpretatione*, los *Analytica Priora* y la *Isagoge* (Elamrani-Jamal y Huggonard-Roche 1989: 502-528; Huggonard-Roche 1994: 293-312). En el siglo séptimo, una escuela adherida al monasterio de Qinnasrīn deviene el centro de los estudios filosóficos, con

la supervisión de Severo Sebokht (m. ca. 667). En Qinnasrīn, los trabajos lógicos de Aristóteles, introducidos por la *Isagoge*, son vistos como el núcleo del pensamiento filosófico. Athanāsiyūs al-Balādī (m. ca. 687), Jacobo de Edessa y el conocido como Jorge, obispo de los árabes (m. ca. 724), proveen las traducciones de la *Isagoge* y el *Organon* (Miller 1993: 303-320). En resumen, hay una relación estrecha entre la *falsafah* temprana y el modo en el que las escuelas “neoplatónicas” tardo-antiguas, dependiendo del modelo alejandrino, ven a la filosofía: como un aprendizaje sistemático organizado alrededor de determinados textos aristotélicos, introducidos por la *Isagoge* (Lameer 1997: 181-191; D’Ancona 2006: 20).

El “neoplatonismo islámico” nace en el marco del movimiento de traducciones, un fenómeno intelectual y social fundamental desarrollado en el tiempo de la dinastía ‘abbāsī (Gutas 1998; Crone 2004: 145; Bennisson 2009: 158-202).<sup>16</sup> Con vistas a atribuirse ser los herederos de la tradición intelectual griega, los primeros *falāsifah* musulmanes se hacen eco de una tradición oral, sostenida por monjes nestorianos y jacobitas, de una transferencia de Alejandría a Baghdād del conocimiento griego (Meyerhof 1930: 389-429; Shayegan 2008: 181), aludiendo con ello al legado de “los griegos” antiguos (*al-yunāniyyūn*) y no a la cultura bizantina (*al-rūm*), ya que para los *falāsifah* la civilización bizantina no tenía la capacidad de entender la tradición griega (Gutas 1998: 90-95), considerando que la filosofía era vista en Bizancio como una enseñanza superficial, en contraste con la teología cristiana (Burstein 1988: 49).

En el siglo tercero/noveno existen dos grupos de traductores,<sup>17</sup> uno liderado por Abū Zayd Ḥunayn ibn Ishāq al-Ibādī (m. ca. 260/873) y otro por Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī (m. ca. 260/873).<sup>18</sup> Al-Kindī y su

I 123

---

<sup>16</sup> A este respecto, vale clarificar que “the translation movement was generated and sustained for a very long time by needs and tendencies in the nascent ‘Abbāsī society as reflected in its structure and consequent ideology: it can hardly be accounted for by the two theories that have been unreflectingly prevalent in most discussions of the subject to this day. The first claims that the translation movement was the result of the scholarly zeal of a few Syriac-speaking Christians [...]. The second theory, rampant in much mainstream historiography, attributes it to the wisdom and open-mindedness of a few ‘enlightened rulers’ who, conceived in a backward projection of European enlightenment ideology, promoted learning for its own sake” (Gutas 1998: 2-3).

<sup>17</sup> Un registro de las disciplinas cubiertas por los traductores, los períodos de asimilación de los materiales en griego y los diferentes estilos de traducción se encuentra en Endress 1987: 24-61 y Endress 1992: 3-152.

<sup>18</sup> Cabe mencionar, incluso reconociendo que AYS no parece haber sido influenciado directamente por los textos de al-Kindī, que un discípulo suyo, Abū Zayd al-

círculo de colaboradores trabajan durante el gobierno de los *khulafā'* Abd Allāh al-Ma'mūn (r. 198/813-218/833) y Abū Ishāq al-Mu'tasim (r. 218/833-227/842), de cuyo hijo Aḥmad es al-Kindī el tutor (Endress 1997: 43-76). Del grupo de al-Kindī se conocen los nombres de tres integrantes (D'Ancona en Plotino 2003: 80): Uṣṭāt traduce la *Metaphysica*; Yaḥyā ibn al-Biṭrīq *De caelo*, *Meteorologica* y *De partibus animalium*, y el *Timaeus*; y ibn Nā'imah al-Ḥimṣī a Plotino y Proclo, conformando el "archivo metafísico" (Zimmermann 1986: 131) que deviene la principal fuente "neoplatónica" de la filosofía islámica (Adamson 2002: 23-26).

#### 4. La recepción de la falsafah en el pensamiento ismā'īlī

Entre los primeros pensadores musulmanes existen diferentes tendencias en cuanto a la relación entre los conocimientos revelado y racional. Algunos, como Abū Bakr al-Rāzī, rechazan el primero.<sup>19</sup> Otros, como al-Fārābī, declaran la supremacía de la filosofía, sin por eso rechazar la revelación. También se encuentran quienes, como Abū al-Ḥasan al-Āmirī y los *Ikhwan al-Ṣafa'*, declaran una neutralidad entre la religión y la razón. La posición ismā'īlī, al suponer que la fuente de todo conocimiento es el *imām*, si bien integra ciertos contenidos filosóficos, rechaza tanto los métodos de la *falsafah* como a sus representantes (Hodgson 1955: 44; Walker 1993: 189, n. 2; Walker 2005: 72).

En cuanto a la recepción del "neoplatonismo" por la Ismā'īliyyah, existen diferentes puntos de vista. Tras el advenimiento de la Fāṭimiyyah en el 297/909 se produce una división no solo política sino también intelectual entre los *du'āt* del noroeste de Irān, el *Khurāsān*, *Sijistān* y *Mā warā' al-Nahr*, quienes no reconocen a los *khulafā'* como sus *a'imma*, y los *du'āt* del norte de África, quienes sí lo hacen. Mientras que los segundos se vuelcan a la "interpretación" alegórica (*ta'wīl*) de los textos (Walker 1996: xii; Daftary 2007: 225), los primeros, buscando cautivar intelectualmente a los gobernantes locales, sintetizan la doctrina ismā'īlī con la *falsafah* "neoplatónica". En esta época, un musulmán culto no solo contaba con un entrenamiento en Qur'ān, "tradiciones" proféticas (*ḥadīth*), "exégesis" (*tafsīr*), "jurisprudencia" islámi-

---

Balkhī, probablemente un seguidor de la *Iṭhnā' Ashariyyah*, pasa parte de su vida en el *Khurāsān* bajo la protección de al-Marwāzī, predecesor de al-Nasafi (Walker 1993: 14-15; De Smet 2008: 90).

<sup>19</sup> La suposición de que Abū Bakr al-Rāzī sostiene esta idea ha sido criticada (Adamson 2012: 69-70).

ca (*fiqh*) y “religión” (*dīn*) sino también en *falsafah* (Walker 1996: 10-11), por lo que un *dā'ī* también debía estarlo (De Smet 2007: 491). En este sentido, el *Kitāb al-Maḥsūl* de al-Nasafī, escrito alrededor del 300/912, fundamental en la unificación de las corrientes orientales de la Ismā'īliyyah opuestas a las doctrinas de la Fāṭimiyyah, es el texto ismā'īlī más antiguo en el que los elementos “neoplatónicos” cobran una relevancia fundamental.<sup>20</sup>

Desde una perspectiva, esta división se habría mantenido durante el tiempo de al-Mu'izz, como lo evidenciarían los textos de al-Qāḍī al-Nu'mān y Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman y, en general, la ausencia de elementos neoplatónicos en los escritos de los *du'āt* occidentales (Hollenberg 2014: 136; 161-162). Desde otra perspectiva, las ideas “neoplatónicas” habrían sido integradas primero por la vertiente oriental de la *da'wah*, pero con al-Mu'izz habrían sido también incorporadas, por influencia de aquella o independientemente (Hollenberg 2009: 159-163), por la vertiente occidental.<sup>21</sup> Así, en el siglo cuarto/décimo la doctrina ismā'īlī de la vertiente mayoritaria, la occidental, pro-fāṭimī, habría superado sus elementos “prefilosóficos” (Walker 1992: 150-151).

Con todo, en ciertos textos anteriores al *khilāfah* fāṭimī se ve la presencia de la *falsafah* en círculos de la Ismā'īliyyah. Ibn al-Haytham, en su *Kitāb al-Munāẓarāt*, del 294/909, menciona a Hipócrates, Empédocles, Galeno, Dioscórides, Sócrates, Platón y Aristóteles, afirmando que ha leído las *Mayāmir* de Pablo y el *Sirr al-Khalīqah* de Apolonio de Tiana (Madelung y Walker 2000: 50, 52, 111, 137-140, 150-151, 154). Allí mismo aparece una cita de inspiración “neoplatónica”, atribuida a un tal “Empédocles” (Madelung y Walker 2000: 89, 138-139). En el mismo *Kitāb al-Munāẓarāt* se encuentra una cita que parece provenir del *Kalām fī Maḥd al-Khayr* basado en Proclo (Madelung y Walker 2000: 90-91 del texto árabe, 140 de la traducción). Por ende, se ha afirmado que el “neoplatonismo” subyace a la conformación de la comunidad ismā'īlī de interpretación, tanto oriental como occidental, desde sus comienzos (De Smet 2007: 485-488; De Smet 2011: 309-310; De Smet 2014: 552-553), lo cual se condice con la tesis de que ciertas ideas “neoplatónicas”

I 125

---

<sup>20</sup> Ver Stern 1983b: 219-220; Madelung 1961: 102-103; 203; Madelung 1988: 96; Daftary 2004: 13; Daftary 2007: 113; Kamada 1988: 1; Walker 1992: 152; y Daftary 2004: 13.

<sup>21</sup> Ver Madelung 1961: 112; Madelung 1986: 176-177; Madelung 1977: 53-55; Halm 1978: 128-138; Halm 1996: 227; Stern 1983a: 3-29; Walker 1992: 152; Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 14; Brett 1996: 440; Madelung 1997: 112-113; Walker 2002: 34; Daftary 2004: 13, 19-21; 23; y Daftary 2007: 122, 134, 166-168, 179-180, 234-240, 245.

habrían influenciado el pensamiento *shī'ī* desde su génesis (Goldziher 1909: 317-324; Kraus 1942: 319-339; y Gannagé 1998: 35-86). Así, la ausencia de elementos neoplatónicos en los escritos de al-Qāḍī al-Nu'mān sería resultado del hecho de que estos están dedicados al *fiqh*, de lo cual daría cuenta también el que, en la *Al-Risālah Al-Mudhahabah*, una obra de carácter filosófico que se le atribuye a él o a un autor de la *da'wah* occidental, sí aparecen elementos neoplatónicos (De Smet 2007: 487).

### 5. La recepción de la falsafah en Abū Ya'qūb al-Sijistānī

Si bien AYS rechaza ser un *faḥṣāṣ* (Walker 1993: 32), y a lo largo de su obra cita solo a tres autores preislámicos, Empédocles, Galeno y Aristóteles (De Smet 1995: 35), implícitamente encuentra en la tradición filosófica griega una fuente de recursos conceptuales y terminológicos para sus propias ideas, descubriendo soluciones para los dilemas surgidos en la tradición *ismā'īlī* e incluso reproduciendo conflictos intrínsecos a los textos originariamente escritos en griego en sus propias obras (Walker 1993: 36).

W. Madelung considera a AYS como “el primer autor “neoplatónico” *ismā'īlī*” (Madelung 1977: 55). M. A. Alibhai caracteriza su pensamiento como “un desarrollo del ‘neoplatonismo’ en un marco islámico”, sosteniendo que “para desarrollar su profetología utiliza conceptos de raíz plotiniana” (Alibhai 1983: xii-xiii, 56, 69, 85-86). Sh. Kamada afirma que el pensamiento de AYS constituye una “doctrina neoplatónica *ismā'īlī*” (Kamada 1988: 1 y 29, n. 53). P. Walker explica que AYS “encuentra solo en el neoplatonismo un marco teórico adecuado” (Walker 1974: 8, Walker 1992: 160 y Walker en Abū Ya'qūb As-Sijistānī 1994: 18). I. Poonawala entiende que AYS “armoniza el pensamiento *ismā'īlī* con el ‘neoplatonismo’, islamizando el vocabulario ‘neoplatónico’, buscando analogías entre la terminología ‘neoplatónica’ y la del Qur'ān, y haciendo del neoplatonismo el fundamento cosmológico del movimiento intelectual y político *ismā'īlī*” (Poonawala en Abū Ya'qūb al-Sijistānī 2000: XII, XXII). M. Campanini argumenta que AYS es “un pensador ‘neoplatónico’ que integra los principios teológicos islámicos con la filosofía griega” (Campanini 2006: 34), sosteniendo que podría haber conocido el “neoplatonismo” a través de las obras de al-Fārābī (Campanini 2006: 121), lo cual parece improbable. F. Daftary sostiene que AYS “amalgama el pensamiento ‘neoplatónico’ con la teología *ismā'īlī*” (Daftary 2004: 21; 225; Daftary 2007: 155). D. De Smet entiende que AYS “es fundamental para la vertiente oriental de la *Ismā'īliyyah* en la elaboración del ‘neoplatonismo’ *ismā'īlī*” (De Smet 2008: 79). En el mismo sentido, A. Nanji resalta que el pensamiento de AYS tiene un “marco neoplatónico” pero constituye una “síntesis alternativa” (Nanji 2008: 285).

En particular, en cuanto al *KY*, si bien la mayor parte de sus problemas son temáticamente filosóficos, no puede ser entendido como una obra de *falsafah* porque su propósito último parece ser doctrinal, pero tampoco como una obra de “teología” (*kalām*), ya que sus fundamentos doctrinales se derivan de principios racionales construidos mediante argumentos demostrativos. Así, el *KY* “más que cualquier otro trabajo de AYS revela en la elección de sus temáticas, la dicotomía en AYS entre el pensamiento ‘neoplatónico’ y el *ismā‘ilī*” (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 21).

Como integrante de la familia doctrinal de AYS, el “neoplatonismo” en tanto una tradición textual refiere a dos grupos de textos. El primero es el “Corpus Neoplatónico Árabe”, integrado por el “Plotino Árabe”, las versiones traducidas y adaptadas de Plotino, más el “Proclo Árabe”, las versiones traducidas y adaptadas de Proclo. El “Plotino Árabe” es conocido por tres textos, basados en las *Enéadas* IV, V y VI.<sup>22</sup> El primero es la *Uḥūlūjīyā* atribuida a Aristóteles, conocida como la redacción breve de la pseudo “Teología de Aristóteles”.<sup>23</sup> El segundo es la *Risālah fī al-‘ilm al-ilāhī* atribuida a al-Fārābī.<sup>24</sup> El tercer texto es un grupo de fragmentos atribuidos al “sabio griego” (*al-shaykh al-yūnānī*), a los cuales se conoce como las *Kalimāt al-Shaykh al-Yūnānī*.<sup>25</sup>

—

<sup>22</sup> En el marco del proyecto “Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges ERC AG 249431 (2010-2015) se está trabajando en una edición de los diferentes textos que componen la *Uḥūlūjīyā* a partir de noventa y cinco manuscritos recopilados en bibliotecas de Egipto, Siria, Turquía, Irán, Iráq, Uzkebistán y la India. El proyecto ha finalizado el *Glossarium Graeco-Arabicum* y un sistema informático, G2A, para el análisis de los textos. Para más información, consultar <http://www.greekintoarabic.eu/> A lo largo de nueve números de la revista *Studia graeco-arabica*, los cuales pueden verse en <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga/>, es posible adentrarse filológica, filológica e históricamente en los textos del “neoplatonismo” en árabe.

<sup>23</sup> Existen dos ediciones críticas (Dieterici 1882, reimpr. 1965 y Badawī 1955, reimpr. 1966 y 1977) y una traducción (Lewis 1959).

<sup>24</sup> Existen dos ediciones críticas (Badawī 1955, reimpr. 1966 y 1977 y Anawati 1974) y dos traducciones (una parcial, Anawati 1974; y otra completa, Lewis 1959). La edición de ‘A. Badawī se realiza sobre una edición preliminar anterior, no publicada, de P. Kraus. ‘A. Badawī y P. Kraus consultan el mismo manuscrito (Taymūriyyah 117, Cairo). En su traducción, H. Lewis consulta además otro manuscrito (Millet Jārullāh 1276, Estambul) (Lewis 1959: XXXI-XXXII; Anawati 1974: 202). La traducción de G. Anawati también se realiza sobre una traducción parcial preliminar anterior, no publicada, de P. Kraus (Anawati 1974: 181).

<sup>25</sup> Al respecto, sostiene E. Wakelnig: “This enigmatic appellation [i.e., *al-shaykh al-yūnānī*], which must denote Plotinus, seems to be used first by Miskawayh in his *Al-ḥikmah al-khālīdah* (*Eternal Wisdom*) to refer to a student of Diogenes and possessor of wisdom. [...] This statement from *Ḥikmah al-khālīdah* was repeated in the entry on Diogenes in the *Ṣiwān al-Ḥikmah* (*Cabinet of Wisdom*), as the surviving *Muntakhab*

La consistencia estilística de los tres textos del “Plotino Árabe” permite suponer que fueron compuestos por la misma persona. Dado que el conjunto de las traducciones se restringe a los últimos tres libros de las *Enéadas*, cabe inferir, tomando en cuenta que estos tratados fueron reordenados por Porfirio, que la fuente del traductor es la edición de Porfirio. Además, el orden de la edición de Porfirio es conservado en el texto árabe cuando se pasa de un tratado a otro (D’Ancona en Plotino 2003: 73-74). Con todo, persisten diversos problemas. En primer lugar, existen diferentes perspectivas en torno al texto desde el cual se traducen los textos escritos en griego, habiendo quienes sostienen que las traducciones se hacen directamente del griego y otros que defienden la existencia de textos intermediarios, no conservados, en siríaco (Brock 2007: 293-306). En segundo punto, se encuentran distintas opiniones en cuanto a si el “Corpus Neoplatónico Árabe” es una adaptación hecha en Baghdād de textos en griego o siríaco, o si es una traducción de un texto editado previamente, quizás un comentario de Porfirio (D’Ancona 1995a: 142-143 y 145; D’Ancona 1993: 12; Taylor 1998: 241-264 y Adamson 2002: 20-21). En tercera instancia, se desconoce si la atribución de los textos a Aristóteles y al-Fārābī ocurre en el mismo momento de su traducción al árabe o con posterioridad (Zimmermann 1986: 118-125; Adamson 2002: 8). Finalmente, se discute si los textos que se conocen en la actualidad son consecuencia de una reconstrucción accidental, derivada de sucesos históricos (Zimmerman 1986: 128), o el resultado de un proceso de edición voluntario llevado a cabo por al-Kindī (D’Ancona en Plotino 2003, 86; Adamson 2002: 17).

---

(*Selection*) of the *Ṣiwān* attests. [...] Apart from Miskaway, and the *Ṣiwān* tradition which appears to depend on the former, the Greek Sage is also known to Abū al-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad al-Ṭabarī” (Wakelnig 2014: 6-7). Más específicamente, aclara: “The passage mentioning the Greek Sage in the *Al-ḥikmah al-khālidah* is, as F. Zimmermann points out, cited and enhanced by the quotation of sayings of the Sage in the *Ṣiwān al-Ḥikmah*, as the surviving *Muntakhab* of the *Ṣiwān* attests. Some of the *Ṣiwān* material of the Greek Sage was then taken over by al-Shahrastānī into his *Kitāb al-milal wa al-niḥal* (*Book of Religions and Sects*) and al-Shahrazūrī into his *Rawdat al-afrāḥ* (*Garden of Rejoicing*). [...] The Arabic Plotinus Source must have been a common source of the Greek Sage and the *Theology of Aristotle*” (Wakelnig 2014: 36). Según lo explica E. Wakelnig, existen dos tradiciones textuales del *al-shaykh al-yūnānī*: una depende del *Ṣiwān al-Ḥikmah* y otra del manuscrito de Oxford Bodleian, Marsh 539 (ver el detalle de las ediciones en Wakelnig 2014: 35; ver también Rosenthal 1952: 461-492; Rosenthal 1953: 370-400; Rosenthal 1955: 42-66; y Henry y Schwyzer 1959: xxxii-xxxiv). En este trabajo, de carácter introductorio, se citan referencias exclusivamente de *ThAE* y *ThAT*.

El “Proclo Árabe” también es producido por el “círculo de al-Kindī”, probablemente luego del “Plotino Árabe” (D’Ancona 1995b: 155-194). El “Proclo Árabe” es conocido por dos textos. El primero es el *Kalām fī Maḥd al-Khayr*, una paráfrasis de la *Elementatio theologica* de Proclo. El segundo es un conjunto de veinte proposiciones separadas, no incluidas en el *Kalām fī Maḥd al-Khayr*, también derivadas de la *Elementatio theologica*, descubiertas por G. Endress (cuyo texto en árabe se encuentra en Endress 1973: 3-37). Además, se han hallado fragmentos derivados parcialmente de Proclo, los cuales en su mayoría no han sido estudiados (Wakelnig 2011: 1078-1081).

El segundo grupo está compuesto de dos textos, probablemente basados en los textos del “Plotino Árabe” y el “Proclo Árabe”: el *Kitāb Amūniyūs fī Ārā’ al-Falāsifah* y la versión extensa de la *Uthūlūjiyā*. El *Kitāb Amūniyūs*, conocido por un único manuscrito (Estambul, Āyā Şūfiyā 2450), del que existen referencias en textos de al-Nasafī, Abū Tammām, Abū Ḥātim al-Rāzī y AYS, tuvo una importancia fundamental para la divulgación del “neoplatonismo” en la Ismā’īliyyah, (Walker 2005: 76). Es una colección doxográfica de opiniones de filósofos griegos sobre distintas temáticas teológicas, pero si bien expresa una visión “neoplatónica” las opiniones citadas no se condicen con ninguna obra escrita en griego conocida, y contiene elementos de la doctrina ismā’īlī, lo cual hace suponer que se trata de las notas a uno o más textos filosóficos de un *dā’ī* interesado en temáticas filosóficas como al-Nasafī o Abū Ḥātim al-Rāzī, tal vez sobre la base de un texto no conservado de Ammonio (Stroumsa 2002: 96; Walker 2005: 76).<sup>26</sup>

I 129

La versión extensa de la *Uthūlūjiyā* parece haber sido una fuente para AYS (Walker 1993: 41-44, 80, 86, 96, 177-180). Sin embargo, como en el caso del *Kitāb Amūniyūs*, cabe suponer que en el origen de los textos que la diferencian de la versión breve se encuentra un trabajo de edición realizado por un pensador ismā’īlī (Pines 1954: 7-20). Así, en ambos casos es importante no verlos necesariamente como antecedentes del pensamiento ismā’īlī, ya que son menos específicos como fuentes en sí que como evidencias de otras terceras fuentes (Walker 2005: 76; De Smet 2007: 490).

Al margen, existen otros caminos de investigación, embrionarios, en el estudio del “neoplatonismo” en árabe como fuente del KY. En primer lugar, los fragmentos del “pseudo-Empédocles” (De Smet 1998; De Smet 2007:

---

<sup>26</sup> A propósito del *Kitāb Amūniyūs* como fuente del pensamiento ismā’īlī, ver De Smet 2014b: 491-518 y Walker, 1993: 40. Sobre el *Kitāb Amūniyūs* como fuente específica de AYS, ver Walker 1993: 82, 85, 176-178 y Walker en Abū Ya’qūb As-Sijistānī 1994: 128, 136, 152, 161, 180.

490), considerando las referencias a “Empédocles” en el *KY* (Walker 1993: 34). En segundo lugar, el Dionisio/Dyūnīsyūs en árabe, si bien, aunque AYS comparte genéricamente su idea de una “teología negativa”, su visión de la “inteligencia” universal (*ʿaql*) y su doctrina del “fortalecimiento” espiritual (*taʿyīd*) lo alejan de dichos textos (Alibhai 1983: 72-73).<sup>27</sup> En tercer lugar, los textos de Ishāq b. Sulaymān al-Isrāʿīlī, un contemporáneo de al-Nasafī (Stern 1960-1961: 58-120). En cuarto lugar, autores del “neoplatonismo cristiano”, fundamentalmente por su idea de la “substancialidad” (*jawhariyyah*) (Alibahi 1983: 75, 87).

## 6. Las fuentes filosóficas del *KY* de AYS<sup>28</sup>

A continuación, se incluyen solo las referencias relativamente explícitas del *KY* a las versiones en árabe de Plotino, Proclo y Aristóteles. Por supuesto, no cabe excluir la posibilidad de que AYS pueda haber desarrollado independientemente la misma idea. Si bien en la mayor parte de los casos la similitud en el vocabulario es llamativa, el sentido particular de cada término depende del uso que cada texto le otorga y el contexto en el cual es considerado. Además, no es posible determinar si las referencias citadas fueron tomadas, en caso de que lo hayan sido, directamente de sus versiones originales en árabe, indirectamente de otros textos que a su vez las citaban, o a partir de una tradición oral.

Tres clases de referencias no son incluidas aquí. Primero, solo se incluyen textos en árabe, y no en griego o siríaco, ya que nada hace suponer que AYS pudiera leer o tuviera acceso a fuentes en dichos idiomas. Las siguientes referencias son algunos ejemplos, sin conformar una lista exhaustiva, de fragmentos del *KY* cuyo contenido, filológica y filosóficamente, es similar a fuentes que solo se conservan en griego.

---

<sup>27</sup> Sobre los textos de Dionisio en árabe, consultar Treiger 2005 y Treiger 2007.

<sup>28</sup> La mayor parte de las referencias que se mencionan a continuación –si no todas– han sido identificadas por P. Walker a lo largo de su análisis del *KY* en Abū Yaʿqūb As-Sijstānī 1994.

<b>KY</b>	<b>Texto en griego</b>	<b>Versión en árabe</b>
El 'aql está simultáneamente en acto y en potencia (KY §§50-52: KYEC: 28-29; KYEG: 88-89; KYTW: 59-60).	<i>Elementatio theologica</i> , prop. 169.	La versión en árabe no sigue su original en griego ( <i>ThAE</i> , prop. 12: 14-15; Taylor 1981: 305).
	<i>Enéada</i> II: 5.	
El 'aql es “simple” ( <i>mujarrad</i> ) (KY §§53-57: KYEC: 3-32; KYEG: 90-92; KYTW: 60-61).	<i>Enéada</i> III: 6.	
El 'aql es “autosubsistente” ( <i>thabat bi-dhāt</i> ) (KY §53: KYEC: 30-31; KYEG: 90-91; KYTW: 60).	<i>Elementatio theologica</i> , props. 9, 38-39.	
El alma ( <i>nafs</i> , pl. <i>anfus</i> ) tiene un “vehículo” ( <i>markab</i> ) (KY §65: KYEC: 36; KYEG: 98; KYTC: 54-55; KYTW: 64-65).	<i>Elementatio theologica</i> , props. 205-210.	No se conoce una versión en árabe.
El ser [creado] es finito (KY §70: KYEC: 38; KYEG: 101; KYTW: 66).	<i>Elementatio theologica</i> , prop. 179.	
Relación entre la <i>nafs</i> universal y la <i>nafs</i> particular (KY §§88-90: KYEC: 46-47; KYEG: 110-111; KYTC: 76-77; 72-73).	<i>Elementatio theologica</i> , prop. 211.	

I 131

Segundo, no se incluyen expresiones que, aunque podrían ser consideradas como referencias a textos de Plotino, Proclo o Aristóteles, son demasiado vagas como para poder definir su fuente. Las siguientes referencias son algunos ejemplos, sin conformar una lista exhaustiva. AYS menciona las categorías aristotélicas (KY §17: (KYEC: 12; KYEG: 67; KYTC: 24; KYTW: 47). Además, discute que Dios pueda ser entendido como un “intelecto” (KY §23) o como una “causa” (KY §24), en posibles referencias a las tesis que definen a Dios como “intelecto” (*Metafísica* XII, 1074b) o “causa” (*Metafísica* XII, 1072b). Asimismo, AYS afirma en el título de la *yanbu* ‘ §15 que preguntarse

por qué Dios ha “creado” (*khalaqa*) el mundo es “absurdo” (*muḥāl*) e “imposible” (*mumtani*), una posible referencia a lo que se afirma en la *Enéada* V: 4,1<sup>29</sup> y V: 5,12.<sup>30</sup> También, AYS sostiene que el “cuerpo humano” (*badan*, pl. *’abdān*) puede tener una “vida” (*hayāh*) más allá de los “caparazones” (*qishr*, pl. *qushūr*) de la existencia material, en el marco de una “forma sublime” (*ṣūrah laṭīfah*, pl. *ṣuwar laṭīfah*) (*KY* §133) (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 174).

Tercero, no se incluyen expresiones que, aunque se conciben con los fragmentos conocidos de la versión extensa de la *Uthūlūjīyā*, parecen no tener su fuente en textos originariamente escritos en griego. Las siguientes referencias son algunos ejemplos, sin conformar una lista exhaustiva. Al describir la *naḥs* universal, AYS habla de los “colores espirituales” (*al-alwān al-rūḥāniyyah*) que pueden verse en ella (*KY* §14: *KYEC*: 11; *KYEG*: 65; *KYTC*: 23; *KYTW*: 50)<sup>31</sup> (Walker 1993: 43; Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 122). Lo mismo puede decirse de la doctrina de la *amr Allāh* expresada en el tercer capítulo del *KY* (§§26-31) (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 129), la idea de que el ‘aql emana a la *naḥs* un deseo que la lleva hacia el mismo ‘aql (§§59-60), relacionada con dos fragmentos de la versión extensa de la *Uthūlūjīyā* (edición, Stern 1960-1961: 83, traducción, Stern 1960-1961: 87; y edición, Stern 1960-1961: 85, traducción, Stern 1960-1961: 89) y la afirmación de que el principio divino “siembra” (*bazara*) en el ‘aql todo aquello que luego germinará a partir del mismo ‘aql (§109) (Fenton 1986: 134 y 263, n. 73; Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 167).

132 |

Plotino	
Sobre el concepto de “fuente” ( <i>yanbu</i> )	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§9. <i>KYEC</i> : 8; <i>KYEG</i> : 62; <i>KYTC</i> : 21-22; <i>KYTW</i> : 45.	8:17. <i>ThAE</i> : 94; <i>ThAT</i> : 467.

<sup>29</sup> Basado en *ThAT*, donde el texto griego aparece en las pp. 332, 334 y 335. Las primeras líneas tienen una versión árabe en la *Risālah fī al-’ilm al-ilāhī* (§§146-168), cuyo texto árabe aparece en *ThAE*: 179-178 y su traducción al inglés en *ThAT*: 333.

<sup>30</sup> Basado en Lewis (1959), donde el texto griego aparece en las pp. 356-359. No parece haber una versión árabe.

<sup>31</sup> El texto árabe dice “*al-alwān al-ḥakimīyyah*”, pero P. Walker propone leer “*al-alwān al-rūḥāniyyah*” (Walker en Abū Ya‘qūb As-Sijistānī 1994: 122).

<b>Sobre el concepto de “ipseidad” (<i>hūwīyyah</i>)</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§22. <i>KYEC</i> : 15-16; <i>KYEG</i> : 71-72; <i>KYTC</i> : 33-34; <i>KYTW</i> : 49-50.	10:1-2. <i>ThAE</i> : 134; <i>ThAT</i> : 291.
<b>Sobre la relación entre el ‘<i>aql</i>’ y la <i>nafs</i> y entre lo espiritual y lo físico</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§32. <i>KYEC</i> : 20; <i>KYEG</i> : 76-77; <i>KYTC</i> : 39-40; <i>KYTW</i> : 52-53.	1:7-8. <i>ThAE</i> : 19; <i>ThAT</i> : 219.
<b>Sobre la metáfora de la circunferencia y el punto</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§36. <i>KYEC</i> : 22; <i>KYEG</i> : 78; <i>KYTC</i> : 41-42; <i>KYTW</i> : 54.	4:59. <i>ThAE</i> : 64; <i>ThAT</i> : 384.
<b>Sobre el concepto de “cosa” (<i>shay</i>) y por qué Dios no es “una cosa”</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§42. <i>KYEC</i> : 25; <i>KYEG</i> : 82; <i>KYTC</i> : 46-47; <i>KYTW</i> : 56-57.	4:1. <i>ThAE</i> : 56; <i>ThAT</i> : 375.
<b>Sobre la idea de que el ‘<i>aql</i>’ no perece</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§44 y §46. <i>KYEC</i> : 26-27; <i>KYEG</i> : 84-85; <i>KYTW</i> : 57-58.	8: 179-182. <i>ThAE</i> : 119; <i>ThAT</i> : 407.
<b>Sobre el problema del movimiento o el reposo del ‘<i>aql</i>’</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§§47-49. <i>KYEC</i> : 27-28; <i>KYEG</i> : 86-87; <i>KYTC</i> : 48; <i>KYTW</i> : 58-59.	<b>El ‘<i>aql</i>’ está en reposo</b>
	II, §21. <i>ThAE</i> : 32; <i>ThAT</i> : 67. II, §30-34. <i>ThAE</i> : 33-34; <i>ThAT</i> : 69. VIII, §115-116. <i>ThAE</i> : 110; <i>ThAT</i> : 269.
	<b>El ‘<i>aql</i>’ está en movimiento</b>
	VIII, §23-25. <i>ThAE</i> : 95; <i>ThAT</i> : 469.
	<b>El ‘<i>aql</i>’ está tanto en reposo como en movimiento</b>
	VIII, 125. <i>ThAE</i> : 112; <i>ThAT</i> : 271.
	<i>Kalimāt al-Shaykh al-Yūnānī</i>
	<b>El ‘<i>aql</i>’ está en reposo</b>
<i>ThAE</i> : 185; <i>ThAT</i> : 281.	

<b>Sobre la razón por la cual el ‘aql universal se comunica con la nafs universal incluso luego de que la nafs universal se apegue al mundo físico</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§57. <i>KYEC</i> : 33; <i>KYEG</i> : 94; <i>KYTC</i> : 50; <i>KYTW</i> : 62-63.	I, §§41-42. <i>ThAE</i> : 24-25; <i>ThAT</i> : 229.
<b>Sobre que la nafs “olvida” (nasiya)</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§59. <i>KYEC</i> : 34; <i>KYEG</i> : 95; <i>KYTC</i> : 51; <i>KYTW</i> : 63. Sobre el mismo tópico, ver también §§33, 35, 59, 60 y 65.	VIII, §69-70. <i>ThAE</i> : 102-103; <i>ThAT</i> : 75. [VIII, §76]. <i>ThAE</i> : 104; <i>ThAT</i> : 77.
<b>Sobre el “anhelo” (shawq) de la nafs por el ‘aql y su “incapacidad” (‘ajz) para ascender al lugar del ‘aql</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§§60-61. <i>KYEC</i> : 33-34; <i>KYEG</i> : 94-95; <i>KYTC</i> : 50-51; <i>KYTW</i> : 63.	I, §5. <i>ThAE</i> : 19; <i>ThAT</i> : 219.
	<i>Risālah fī al-‘ilm al-ilāhī</i> §208. <i>ThAE</i> : 181-182; <i>ThAT</i> : 355.
<b>Sobre el “cansancio” (ta‘ab) y la “fatiga” (naṣab) de la nafs</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§60. <i>KYEC</i> : 33-34; <i>KYEG</i> : 94-95; <i>KYTC</i> : 50-51; <i>KYTW</i> : 63.	I, §28. <i>ThAE</i> : 23; <i>ThAT</i> : 227.
	VII, §§46, 48 y 50. <i>ThAE</i> : 91; <i>ThAT</i> : 251.
	VIII, §174. <i>ThAE</i> : 118-119; <i>ThAT</i> : 406.
	X, §149. <i>ThAE</i> : 156; <i>ThAT</i> : 387.
<b>La experiencia de la nafs en el mundo del ‘aql</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§65. <i>KYEC</i> : 36; <i>KYEG</i> : 98; <i>KYTC</i> : 54-55; <i>KYTW</i> : 64-65.	X, §149. <i>ThAE</i> : 22; <i>ThAT</i> : 225.
<b>Sobre la incognoscibilidad del ser infinito</b>	
<i>KY</i>	<i>Uthūlūjīyā</i>
§73. <i>KYEC</i> : 39-40; <i>KYEG</i> : 102; <i>KYTW</i> : 67.	IX, §20. <i>ThAE</i> : 123; <i>ThAT</i> : 181.

<b>Sobre la inefabilidad de Dios</b>	
<i>KY</i>	<i>Kalimāt al-Shaykh al-Yūnānī</i>
§74. <i>KYEC</i> : 40; <i>KYEG</i> : 103; <i>KYTC</i> : 56; <i>KYTW</i> : 67.	<i>ThAE</i> : 197. <i>ThAT</i> : 484.
	<i>Uḥlūlūjīyā</i>
	V, §34-35. <i>ThAE</i> : 70-71. <i>ThAT</i> : 437. V, §43. <i>ThAE</i> : 72. <i>ThAT</i> : 437.
<b>Sobre las “facultades” (<i>quwwah</i>, pl. <i>quwāt</i>) del ‘<i>aql</i></b>	
<i>KY</i>	<i>Uḥlūlūjīyā</i>
§§76-82. <i>KYEC</i> : 41-43; <i>KYEG</i> : 105-106; <i>KYTC</i> : 57-59; <i>KYTW</i> : 68-69.	VIII, §125. <i>ThAE</i> : 112; <i>ThAT</i> : 271.
<b>Sobre la relación entre la <i>nafs</i> universal y las <i>anfus</i> particulares</b>	
<i>KY</i>	<i>Uḥlūlūjīyā</i>
[§§88 y 90]. <i>KYEC</i> : 41-43; <i>KYEG</i> : 105-106; <i>KYTC</i> : 57-59; <i>KYTW</i> : 68-69.	VII, §41. <i>ThAE</i> : 90; <i>ThAT</i> : 249.
<b>Sobre que la <i>nafs</i> “compuso” (<i>rakkaba</i>) el mundo</b>	
<i>KY</i>	<i>Kalimāt al-Shaykh al-Yūnānī</i>
§96. <i>KYEC</i> : 49-50; <i>KYEG</i> : 115; <i>KYTW</i> : 74-75.	Este fragmento no es incluido en Badawī (1955), como se especifica en <i>ThAT</i> : 490 y <i>ThAT</i> : 235 y 237. El texto árabe está en D’Ancona 2003: 240-241.
<b>Las cosas del mundo físico son causa de “corrupción” (<i>ifsād</i>) o “manifestación” (<i>izhār</i>), dependiendo de si son consideradas como un “instrumento” (<i>‘āla</i>) o un “propósito” (<i>qaṣd</i>) en sí mismo</b>	
<i>KY</i>	<i>Uḥlūlūjīyā</i>
§99. <i>KYEC</i> : 50-51; <i>KYEG</i> : 115; <i>KYTW</i> : 75-76.	IX, §§10-11. <i>ThAE</i> : 122; <i>ThAT</i> : 179.
<b>Sobre el concepto de las “semillas” (<i>bizr</i>, pl. <i>buzūr</i>) físicas y metafísicas</b>	
<i>KY</i>	<i>Uḥlūlūjīyā</i>
§17. <i>KYEC</i> : 91; <i>KYEG</i> : 167; <i>KYTC</i> : 118. <i>KYTW</i> : 107. <sup>32</sup>	VII, §12. <i>ThAE</i> : 86; <i>ThAT</i> : 245.
	VIII, §133. <i>ThAE</i> : 113; <i>ThAT</i> : 273.

<sup>32</sup> Leyendo, donde el texto dice *burūz*, *bizr* o su plural *buzūr*.

<b>Proclo</b>	
<b>Sobre la relación entre el <i>'aql</i> y el cuerpo</b>	
<i>KY</i>	Versión en árabe de la <i>Elementatio theologica</i>
§54. <i>KYEC</i> : 31; <i>KYEG</i> : 91; <i>KYTW</i> : 61.	Prop. 80. Endress 1973: 31-32 [del texto árabe]; Endress 1973: 284-285. El texto se basa en la prop. 80 de la <i>Elementatio theologica</i> de Proclo.

<b>Pseudo-Ammonio</b>	
<b>Sobre el concepto de <i>hūwīyyah</i></b>	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūniyūs</i>
§22. <i>KYEC</i> : 15-16; <i>KYEG</i> : 71-72; <i>KYTC</i> : 33-34; <i>KYTW</i> : 49-50.	[V: 1]. <i>PAE</i> : 37; <i>PAT</i> : 82.
	[V: 15]. <i>PAE</i> : 38; <i>PAT</i> : 83.
	[XI: 5]. <i>PAE</i> : 45; <i>PAT</i> : 86.
	[XII: 36-37]. <i>PAE</i> : 48; <i>PAT</i> : 88-89.
	XIII: 23. <i>PAE</i> : 50; <i>PAT</i> : 90.
	XIV: 5. <i>PAE</i> : 51; <i>PAT</i> : 91.
<b>Sobre la diferencia ontológica entre “comprehender” (<i>ahāṭa</i>) y “anteceder” (<i>sabaqa</i>)</b>	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūniyūs</i>
§37. <i>KYEC</i> : 22; <i>KYEG</i> : 79; <i>KYTC</i> : 41-42; <i>KYTW</i> : 54.	IV: 4-5. <i>PAE</i> : 36; <i>PAT</i> : 81.
<b>Sobre la infabilidad de Dios</b>	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūniyūs</i>
§74. <i>KYEC</i> : 40; <i>KYEG</i> : 103; <i>KYTC</i> : 56; <i>KYTW</i> : 67.	IV: 3. <i>PAE</i> : 36; <i>PAT</i> : 81.
<b>Sobre la relación entre la <i>nafs</i> universal y las múltiples <i>anfus</i> particulares</b>	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūniyūs</i>
§89. <i>KYEC</i> : 46; <i>KYEG</i> : 110-111; <i>KYTC</i> : 67-68; <i>KYTW</i> : 72.	XXIV: §10-17. <i>PAE</i> : 73; <i>PAT</i> : 107.

<b>Sobre el concepto de que hubo una originación previa a la primera originación</b>	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Amūniyūs</i>
§§149. 151-153; <i>KYEC</i> : 76-78; <i>KYEG</i> : 150-152; <i>KYTW</i> : 96-97.	II: §§1-12; III: §§1-12; IV: §§1-13. <i>PAE</i> : 34-37; <i>PAT</i> : 80-82.

<b>Aristóteles</b>	
Sobre el concepto de que la “existencia” ( <i>wujūd</i> ) de las cosas se da en cuatro “sentidos” ( <i>maʿnan</i> , pl. <i>maʿānin</i> ): como “esencias” ( <i>dhat</i> , pl. <i>dhawāt</i> ), “imágenes en el alma” ( <i>humūm</i> ), “discurso” ( <i>qawl</i> ) o “escritura” ( <i>kitābah</i> ), y dichos cuatro sentidos “corresponden” ( <i>wāzā</i> ) a las cuatro operaciones que constituyen la realidad.	
<i>KY</i>	<i>Kitāb Aristūṭālīs fī al-ʿIbārah</i>
§§183-184. <i>KYEC</i> : 92-93; <i>KYEG</i> : 169-170; <i>KYTC</i> : 120-121; <i>KYTW</i> : 108-109.	[§179]. <sup>33</sup>

<sup>33</sup> El texto se encuentra en Badawī 1948, reimpr. 1980: 99. El texto de *De Interpretatione* está en el ms. de París BNF ár. 2346, la “edición de ibn Suwār”. Este ms. contiene las *Categoriae* y demás partes del *Organon*. La traducción es presentada como siendo de Ishāq b. Ḥunayn y parece haber tenido una historia similar a la del texto de las *Categoriae* incluido en el mismo ms. Está editado en I. Pollak 1913 y Badawī 1948, reimpr. 1980. El texto de *De Interpretatione* se conserva en otros dos mss. Primero, está incluido como *lemmata* en el comentario que al-Fārābī realiza al texto (Kutsch y Marrow 1960; Zimmermann 1981). Segundo, un fragmento conteniendo una traducción anónima del pasaje 16a.1-17b.15 se conserva en el ms. de Berlín Petermann 9 [Berlin syr. 88] (Hoffmann 1873: 55-61). La versión árabe traduce a partir de una fuente desconocida de ibn al-Muqaffa’ o de su hijo (Kraus 1933: 1-5). Es parte de una colección de epítomes de trabajos lógicos (Dānīshpazhūh 1978) que contiene las versiones en árabe de Aristóteles más antiguas de las que se tenga constancia. El epítome del *Peri Hermenelas* se encuentra en las pp. 25-62. En el *Fihrist* de ibn al-Nadīm se menciona que Ishāq traduce el texto al árabe a partir de una versión en siríaco realizada por su padre, la cual no se conserva. Existen dos ediciones del texto árabe que se encuentra en el ms. BNF ar. 2346: (1) Pollak 1913: 1-34 (paginación separada del texto árabe); y (2) Badawī 1948, reimpr. 1980: 97-133. Existen dos ediciones de las otras traducciones al árabe de *De Interpretatione*: (3) la traducción al árabe, anónima, contenida en el ms. de Berlín ms. Petermann 9, es editada en Hoffmann 1873: 55-61 y (4) el epítome de *De Interpretatione* traducido al árabe por ibn al-Muqaffa’ es editado en Dānīshpazhūh 1978: pp. 25-62.

## 7. Conclusión

Si bien AYS pudo estar personalmente interesado en cuestiones filosóficas, “fue tanto un filósofo como un ideólogo (*partisan*): su mensaje es a la vez teórico y práctico y no comprende solo un propósito intelectual sino también un objetivo social determinado” (Walker 1993: 69). En ese sentido, AYS utiliza elementos de la tradición filosófica pero no busca, distanciándose de al-Kindī, al-Fārābī y otros, compatibilizar lo religioso con lo filosófico (De Smet 2008: 77-78). Así, al resaltar sus aspectos “neoplatónicos”, otros elementos propios del pensamiento ismā‘īlī pueden tomar un lugar menos relevante del que ocuparían desde una perspectiva más comprehensiva (Walker 1993: 145). Por eso, es preciso evitar construir una imagen estereotípica del “neoplatonismo ismā‘īlī”, ya que los contextos históricos e intelectuales en los que las ideas de los textos filosóficos escritos en griego fueron leídas, literal y simbólicamente, en un marco islámico, implicaron una transformación en sus sentidos, sus propósitos y sus significados (Walzer 1962: 35; Alibhai 1983: 87-88; De Smet 2007: 483).

### Textos

- 138 | *Al-Risālah Al-Muḍhahhabah: Epístola dorada*  
*Khawān al-Ikhwān: El banquete de la hermandad*  
*Fihrist: Catálogo*  
*Mayāmir: Homilias*  
*Ṣiwān al-Hikmah: Armario de sabiduría*  
*Risālah fī al-‘ilm al-ilāhī: Epístola sobre el conocimiento divino*  
*Sirr al-Khalīqah: El secreto de la creación*  
*Kalām fī Maḥd al-Khayr: Discurso sobre el bien puro*  
*Kalimāt al-Shaykh al-Yūnānī: Palabras del sabio griego*  
*Kashf al-Maḥjūb: Descubrimiento de lo velado*  
*Kitāb Amūniyūs fī Ārā’ al-Falāsifah: Libro de Amonio sobre las perspectivas de los filósofos*  
*Kitāb Aristūṭālīs fī al-‘Ibārah: Libro de Aristóteles sobre la interpretación*  
*Kitāb al-Iftikhār: Libro del orgullo*  
*Kitāb Iḥbāt al-Nubū’āt: Libro de la afirmación de las profecías*  
*Kitāb al-Biṣḥārah: Libro de las buenas nuevas*  
*Kitāb Sullam al-Najāt: Libro de la Escalera a la redención*  
*Kitāb al-Riyāḍ: Libro de los vergeles*  
*Kitāb Kanz al-Walad: Libro del tesoro del niño*  
*Kitāb al-Maqālīd: Libro de las claves*  
*Kitāb al-Maḥsūl: Libro de la cosecha*

*Kitāb al-Milal wa al-Niḥal: Libro de las naciones y los credos*  
*Kitāb al-Munāẓarāt: Libro de las disputas*  
*Kitāb al-Nuṣrah: Libro de la victoria*  
*Kitāb al-Yanābī': Libro de las fuentes*  
*Muntakhab ṣiwān al-ḥikmah: Compendio del Armario de sabiduría*  
*Uḥūlūjīyā: Teología*

## BIBLIOGRAFÍA

- Abū Ya'qūb Sejestānī** (1961), “Kitāb al-Yanābī'”, en H. Corbin (ed. y trad.), *Trilogie ismaélienne* (Tehran-Paris: Institut Franco-iranien). [Edición: “KYECC”; traducción: “KYTC”]
- As-Sagistānī** (1965), *Kitāb al-yanābī'*, editado por M. Ghālib (Beyrouth: Trading Office). [“KYECC”]
- Abū Ya'qūb As-Sijistānī** (1994), *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's Kitāb al-Yanābī'*. Including a Complete English Translation with Commentary and Notes on the Arabic Text, traducido por P. E. Walker (Salt Lake City: University of Utah Press). [“KYTW”]
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (1949), *Kashf al-Maḥjūb: Le Dévoilement des choses cachées*, editado por H. Corbin (Tehran-Paris: Institute Français de Recherche en Iran).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (1966), *Kitāb iḥbāt al-nubū'āt*, editado por 'Ārif Tāmir (Beirut: al-Kāthūlīkiyya).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (1980), *Kitāb al-Iftikhār*, editado por Muṣṭafā Ghālib (Beirut: Dār al-Andalus).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (1983), *Kitāb Sullam al-Najāt*, editado por Mohammed A. Alibhai, en *Abū Ya'qūb al-Sijistānī and Kitāb Sullam al-Najāt: A Study in Islamic Neoplatonism*, Doctoral Dissertation (Harvard: Harvard University).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (1993), *al-Risāla al-Bāhira fī al-ma'ād*, editado por Hirjī Bustān, *Tahqīqāt-i Islāmī*, 7: 21-50.
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (2000), *Kitāb al-Iftikhār*, editado por Ismā'īl K. Poonawala (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (2011), *Kitāb al-Maqālid al-Malakūtiyya*, editado por Ismā'īl K. Poonawala (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī: Beirut).
- Abū Ya'qūb al-Sijistānī** (2016), *Kitāb Iḥbāt al-nubuwwāt*, editado por Wilferd Madelung y Paul Walker (Tehran: Ketāb-e Rāyzan).
- Abū Sulāymān al-Sijistānī** (1979), *The Muntakhab Siwān al-ḥikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī. Arabic Text, Introduction and Indices*, editado por D. M. Dunlop (The Hague-Paris-New York: Mouton).
- Muḥammad al-Shahrastānī** (1842-1846), *Kitāb al-milal wa al-niḥal*, editado por W. Cureton (London: Society for the Publication of Oriental Texts).

- Adamson, P.** (2002), *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle* (London: Duckworth).
- Adamson, P.** (2012), “Arabic Philosophy and Theology before Avicenna”, en J. Marrenbon (2012) (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy* (New York: Oxford University Press, 58-105).
- Anawati, G.** (1974) (ed.), “*Risāla fī al-‘ilm al-ilāhī* - Néoplatonisme et Pensée Musulmane”, en G. Anawati (ed.), *Études de Philosophie Musulmane* (Paris: J. Vrin).
- al-Azmeh, A.** (2007), “Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History”, en A. al-Azmeh (ed.), *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography* (Budapest: CEU Press, 185-265).
- Badawī, ‘A.** (1948) (ed.), *Manṭiq Arisṭū*, 3 vols. (Dār al-Kutub al-Miṣrīyah: Cairo). [Reimpr.: **Badawī, ‘A.** (ed.) (1980), *Wikālat al-Maṭbū‘āt-Dār al-qalam: al-Kuwayt-Beirut.*]
- Badawī, ‘A.** (1955) (ed.), *Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt* (Cairo: 8-164). Reimpr.: Badawī, ‘A. (1977) *Al-Aflāṭīniyya al-muḥdatha ‘inda al-‘Arab* (al-Kuwayt: Wakālat al-Maṭbūfi‘āt, 8-164). [“*ThAE*”.]
- Bennison, A. K.** (2009), *The Great Caliphs. The Golden Age of the ‘Abbasid Empire* (New Heaven-London: Yale University Press).
- Bosworth, C. E.** (1997), “Sistān”, en *EP*, col. 9 (Leiden: Brill, 681-685).
- Brague, R.** (1993), “Note sur la traduction árabe de la *Politique*. Derechef, qu’elle n’existe pas”, en P. Aubenque, *Aristote politique* (Paris: Presses Universitaires de France, 423-433).
- Brett, M.** (1994), “The Mīm, the ‘Ayn, and the Making of Ismā‘īlism”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57 (1): 25-39.
- Brett, M.** (1996), “The Realm of the Imām: The Faṭimids in the Tenth Century”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 59 (3): 431-449.
- Brock, S.** (1982), “From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning”, en N. G. Garsoïan, T. F. Mathews y R. W. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington: Dumbarton Oaks).
- Brock, S.** (2007), “A Syriac Intermediary for the Arabic Theology of Aristotle? In Search of a Chimera”, en C. D’Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists* (Leiden-Boston: Brill, 293-306).
- Burstein, S. M.** (1988), “The Greek Tradition from Alexander to the End of Antiquity”, en C. G. Thomas (ed.), *Paths from Ancient Greece* (Leiden: Brill, 27-50).
- Campanini, M.** (2006), *Introducción a la Filosofía Islámica* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Catana, L.** (2013), “The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism”, *Apeiron*, 46 (2): 166-200.
- Crone, P.** (2004), *God’s Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought* (New York: Columbia University Press).

- Dānīshpazhūh, M. T.** (1357/1978) (ed.), *al-Manṭiq li-Ibn Muqaffa'. Ḥudūd al-manṭiq li-Ibn Bīhrīz* (Tehran: Anḡumān-e Šāhanšāhī-ye Falsafah-ye).
- D'Ancona, C.** (1993), "Il tema della 'docta ignorantia' nel neoplatonismo arabo. Un contributo all'analisi delle fonti di 'Teologia di Aristotele, *mīmār II*", en G. Piaia (ed.), *Concordia Discors: Studi offerti a Giovanni Santinello* (Padova: Antenore, 3-22).
- D'Ancona, C.** (1995a), "La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'Antiquité Tardive et le Moyen Âge. Le *Liber de Causis* par rapport à ses sources", en C. D'Ancona (ed.), *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris: J. Vrin, 121-154).
- D'Ancona, C.** (1995b), "Al-Kindī et l'auteur du *Liber de Causis*", en C. D'Ancona (ed.), *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris: J. Vrin, 155-194).
- D'Ancona, C.** (2006), "Greek into Arabic: Neoplatonism in translation", en P. Adamson y Ch. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 10-31).
- Daftary, F.** (2004), *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (New York: I. B. Tauris).
- Daftary, F.** (2007), *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press).
- De Blois, F.** (2011), *Arabic, Persian and Gujarātī Manuscripts: The Hāmdanī Collection in the Library of the Institute of Ismā'īlī Studies* (London: I. B. Tauris).
- De Smet, D.** (1995), *La quiétude de l'Intellect: Néoplatonisme et Gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* (Louvain: Orientalia Lovaniensia Analecta).
- De Smet, D.** (1998), *Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicienne tardive* (Brussels: Brepols).
- De Smet, D.** (2007), "Les bibliothèques Ismaéliennes et la Question du Néoplatonisme Ismaélien", en C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists* (Boston – Leiden : Brill, 481-492).
- De Smet, D.** (2008), "Une classification ismaélienne des sciences. L'apport d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī à l 'tradition d'al-Kindī' et ses liens avec Abū 'l-Ḥasan al-'Āmirī", en A. Akasoy y W. Raven (eds.) *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber* (Leiden - Boston: Brill, 77-91).
- De Smet, D.** (2011), "L'héritage de Platon et de Pythagore: la "voie diffuse" de sa transmission en terre d'Islam", en R. Goulet y U. Rudolph (eds.), *Entre Orient et Occident: la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe* (Genève: Vandoeuvres, 87-133).
- De Smet, D.** (2014a), "Introduction", en F. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī'ī Islam. History, Theology and Law* (London - New York: I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, 545-562).
- De Smet, D.** (2014b), "La *Doxographie du Pseudo-Ammonius* dans ses rapports avec

le néoplatonisme ismaélien”, en E. Coda y C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche* (Paris: Vrin, 491-518).

- Dieterici, F.** (1882) (ed.), *Die sogenannte Theologie des Aristoteles* (Leipzig, 1-180 del texto árabe). Reimpr.: Amsterdam, 1965.
- Elamrani-Jamal, A. y Hugonnard-Roche, H.** (1989), “Aristote: l’Organon. Tradition syriaque et arabe”, en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, tome I (Paris: Editions CNRS, 502-528).
- Endress, G.** (1973), *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung* (Wiesbaden - Beirut: Orient-Institut).
- Endress, G.** (1987), “Die wissenschaftliche Literatur”, en: H. Gätje (ed.), *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. II (Wiesbaden: Reichert, 24-61).
- Endress, G.** (1992), “Die wissenschaftliche Literatur”, en: H. Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie*, vol. III (Wiesbaden: Reichert, 3-152).
- Endress, G.** (1997), “The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, en G. Endress y R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences* (Leiden: CNWS Research, 43-76).
- Fenton, P.** (1986), “The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*”, en J. Krayer, W. F. Ryan y C. B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The ‘Theology’ and Other Texts* (London: Warburg Institute, 241-264).
- Gannagé, E.** (1998), “Alexandre d’Aphrodise In *De generatione et corruptione* apud Ġabir b. Ḥayyān, K. al Taṣrīf”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 9: 35-86.
- Goldziher, I.** (1909), “Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 22: 317–324.
- Gutas, D.** (1983), “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baġdād”, *De Islam*, 60: 255-260.
- Gutas, D.** (1994), “Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism): a Review of the Sources”, en W. Haase y H. Temporini (eds.), *Aufstieg un Niedergang der römischen Welt*, part II, vol. 36 (7) (New York: W. de Gruyter, 4939-4973).
- Gutas, D.** (1998), *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad in Early ‘Abbāsīd Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries)* (London: Routledge).
- Halm, H.** (1978), *Kosmologie und Heilslehre des frühen Ismā‘īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden: Steiner).
- Halm, H.** (1996), *The Empire of the Mahdī. The Rise of the Fāṭimids* (Leiden: Brill).
- Hodgson, M. G. S.** (1955), “How Did the Erly Shi‘a become Sectarian”, *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1): 1-13.

- Hoffmann, J. G. E.** (1873), *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis* (Leipzig: J. C. Hinrichs).
- Hoffmann, P.** (1994), “Damascius”, en R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, tome II (Paris: CNRS, 541-593).
- Hollenberg, D.** (2009), “Neoplatonism in Pre-Kirmānian Fāṭimid Doctrine: A Critical Edition and Translation of the Prologue of the *Kitāb al-Fatarāt wa al-Qirānāt*”, *Le Muséon*, 122: 159-202.
- Hollenberg, D.** (2014), “The Empire Writes Back: Fāṭimid and Ismā‘īlī *Ta’wīl* (Allegoresis) and the Mysteries of the Ancient Greeks”, en D. Daftary y G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī‘ī Islam. History. Theology and Law* (London – New York: I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies: 135-148).
- Hourani, A.** (1976), “History”, en L. Binder (ed.), *The Study of the Middle East. Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (London – New York: John Wiley & Sons, 97-136).
- Hugonard-Roche, H.** (1994), “Les traductions syriaques de l’*Isagogue* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique”, *Revue d’histoire des textes*, 24: 293-312.
- Hugonard-Roche, H.** (1997a), “Les Catégories d’Aristote comme introduction à la philosophie dans un commentaire syriaque de Sergius de Resh‘aynā”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8: 339-363.
- Hugonard-Roche, H.** (1997b), “Note sur Sergius de Resh‘aynā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d’Aristote”, en G. Endress y R. Kruk (eds.) *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* (Leiden: Research School CNWS: 121-143).
- Hugonard-Roche, H.** (2001), “L’intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l’arabe: le cas de l’*Organon* d’Aristote”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 1: 187-209.
- Ismā‘īl b. Abd al-Rasūl al-Majdū‘** (1966), *Fihrist al-Kutub wa al-Rasā‘il*, editado por ‘Alī Naqī Monzawī (Tehran).
- Kamada, Sh.** (1988), “The First Being: Intellect (*‘aql/khiraḍh*) as the Link Between God’s Command and Creation according to Abū Ya‘qūb al-Sijistānī”, *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, 106: 1-33.
- Kraus, P.** (1932), “La bibliographie Ismaélienne de W. Ivanow”, *Revue des Études Islamiques*, 6: 483-490.
- Kraus, P.** (1933), “Zu Ibn al-Muqaffa”, *Rivista degli Studi Orientali*, 14 (1): 1-20.
- Kraus, P.** (1942), “Jabir ibn Ḥayyān”, *Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’Islam: Jabir et la science grecque* (Cairo: Les Belles Lettres, 319-339).
- Kutsch, W. y Marrow, S.** (1960) (eds.), *Sharḥ al-Fārābī li-kitāb Aristūtālīs fī al-‘ibāra*, (Beirut: Imprimerie Catholique).
- Lameer, J.** (1997), “From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition”, en G. Endress y R. Kruk (eds.) *The Ancient Tradition*

in *Christian and Islamic Hellenism* (Leiden: Research School CNWS, 181-191).

**Leaman, O.** (2008), "Orientalism and Islamic Philosophy", en S. H. Naşr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London – New York: Routledge, 1143-1149).

**Madelung, W.** (1961), "Das Imāmat in der frühen isma'ilitischen Lehre", *Der Islam*, 37 (1-3): 43-135.

**Madelung, W.** (1964), "[Review of *Trilogie ismaélienne* by H. Corbin]", *Oriens*, 17: 311-313.

**Madelung, W.** (1977), "Aspects of Ismā'īlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", en S. H. Naşr (ed.), *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 53-65).

**Madelung, W.** (1986), "Ismā'īliyya", en *EP*, vol. IV (Leiden: Brill, 198-206).

**Madelung, W.** (1988), *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany: The Persian Heritage Foundation).

**Madelung, W.** (1990), "Abū Ya'qūb al-Sijistānī and Metempsychosis", en D. Amin, M. Kasheff y A. Sh. Shahbazi (eds.), "*Iranica Varia*". *Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* (Leiden: Brill, 131-143).

**Madelung, W.** (1997), "Hāmdān Qarmāṭ and the Dā'ī Abū 'Alī", en W. Madelung (ed.), *Proceedings of the 17<sup>th</sup> Congress of the Union Européene des Arabisants et Islamisants* (St. Petersburg: 115-124).

144 |

**Madelung, W. y Walker, P. E.** (2000), *The Advent of the Fāṭimids. A Contemporary Shī'ī Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāzarāt* (London - New York: I. B. Tauris).

**Mahdī, M.** (1990), "Al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naşr al-Fārābī's *Mabādī 'Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila* by Richard Walzer", *Journal of the American Oriental Society*, 110 (4): 691-726.

**Meyerhof, M.** (1930), "Von Alexandrien nach Bagdad: Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern", en *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Philologisch-historische Klasse, 389-429).

**Miller, D.** (1993), "George, Bishop of the Arab Tribes, On *True Philosophy*", *Aram*, 5: 303-320.

**Wakelnig, E.** (2014), *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh* (Cambridge: Cambridge University Press).

**Nanji, A.** (2008), "Ismā'īlī Philosophy", en S. H. Naşr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London – New York: Routledge, 276-294).

**Pines, Sh.** (1954), "La Longue Recension de la *Théologie d'Aristote* das ses rappots avec la doctrine ismaélienne", *Revue des études islamiques*, 22 : 7-20. [Reimpr.: Pines, Sh. (1996) *The Collected Works of Shlomo Pines. Studies in the History of Arabic Philosophy* (Jerusalem: The Magnes Press, 390-403).]

- Pines, Sh.** (1975), “Aristotle’s *Politics* in Arabic Philosophy”, *Israel Oriental Studies*, 5: 150-160.
- Plotini** (1959), “Plotiniana Arabica ad codicvm fidem anglice vertit”, traducido por G. Lewis, en Plotini, *Opera. Tomvs II. Enneades IV-V*, editado por P. Henry y H.-R. Schwyzer (Paris: Desclée de Brouwer). [“*ThAT*”].
- Plotino** (2003), *La discesa dell’anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli I e 7; “Detti del sapiente greco”)*, editado por C. D’Ancona (Padova: Il Poligrafo).
- Pollak, I.** (1913), *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung* (Leipzig: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XIII, 1).
- Poonawala, I. K.** (1977), *Biibliography of Ismā‘īlī Literature* (Malibu: Undena Publications).
- Pseudo-Aristóteles** (1978), *Teología*, editado por L. Rubio (Madrid: Paulinas).
- Pseudo-Ammonius** (1989), “Fī ārā’ al-falāsifah bi-khtilāf al-aqāwīl fī al-mabādī’”, en U. Rudolph (ed.), *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neoplatonischen Überlieferung im Islam* (Stuttgart: Franz Steiner, 33-79). [Edición: “PAE”; traducción “PAT”].
- Rosenthal, F.** (1940), “On the Knowledge of Plato’s Philosophy in the Islamic World”, *Islamic Culture*, 14: 387-422.
- Rosenthal, F.** (1952), “Ash-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source”, *Orientalia*, 21: 461-492;
- Rosenthal, F.** (1953), “Ash-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source”, *Orientalia*, 22: 370-400.
- Rosenthal, F.** (1955), “Ash-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source”, *Orientalia*, 24: 42-66.
- Shayegan, Y.** (2008), “The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World”, en S. H. Naşr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London – New York: Routledge, 89-104).
- Schlanger, J.** (1968), *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol* (Leiden: Brill).
- Stern, S. M.** (1960-1961), “Ibn Ḥasdāy’s Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its influence on the Arabic and Hebrew versions of the *Theology of Aristotle*”, *Oriens*, 13-14: 58-120.
- Stern, S. M.** (1983a), “The Earliest Cosmological Doctrines of Ismā‘īlism”, en S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism* (Jerusalem-Leiden: Magnes Press, 3-29).
- Stern, S. M.** (1983b), “The Early Ismā‘īlī Missionaires in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania”, en S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism* (Jerusalem-Leiden: Magnes Press, 189-233).
- Stroumsa, S.** (2002), “Review of D. De Smet (1998), *Empedocles Arabus: Une lecture néoplatonicienne tardive*, Brepols: Brussels”, *Journal of the American Society*, 122: 94-98.
- Stroumsa, S.** (2003), “Philosopher-king or philosopher-courtier? Theory and reality

in the *falāsifa*'s place in Islamic society”, *Estudios onomásticos-biográficos de al-Andalus*, XIII: 433-459.

- Tardieu, M.** (1994), “Chosroès”, en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, tome II (Paris: Editions CNRS, 309-318).
- Taylor, R. C.** (1981), *The Liber de Causis (Kalām fī maḥd al-khayr): A Study of Medieval Neoplatonism* (PhD Dissertation, University of Toronto, 281-337).
- Taylor, R. C.** (1998), “Aquinas, the Plotiniana Arabica and the Metaphysics of Being and Actuality”, *Journal of the History of Ideas*, 59: 241-264.
- Teixidor, J.** (2001), *Storia della scienza*, vol IV, sez. I, *La scienza siriana* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana).
- Treiger, A.** (2005), “New Evidence on the Arabic Versions of the *Corpus Dionysiacum*”, *Le Muséon*, 118 (3-4): 219-240.
- Treiger, A.** (2007), “The Arabic Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite’s “Mystical Theology”. Chapter 1: Introduction, Critical Edition and Translation”, *Le Muséon*, (3-4): 365-393.
- Wakelnig, E.** (2011), “Proclus, Arabic”, en H. Lagerlund (ed.) *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (New York: Springer, 1078-1081).
- Wakelnig, E.** (2014) (ed. y trad.), *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh* (Vienna - Cambridge: University of Vienna – Oxford University Press).
- Walker, P. E.** (1974), “An Ismā‘īlī Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God”, *American Journal of Arabic Studies*, II: 7-21.
- Walker, P. E.** (1983), “*Abū Ya‘qūb Sejestānī*”, en *Encyclopedia Iranica*, vol. I, fasc. 4: 396-398.
- Walker, P. E.** (1992), “The Universal Soul and the Particular Soul in Ismā‘īlī Neoplatonism”, en P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press, 149-167).
- Walker, P. E.** (1993), *Early philosophical Shī‘ism. The Ismā‘īlī Neoplatonism of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Walker, P. E.** (1996), *Abū Ya‘qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary* (London – New York: I. B. Tauris - Institute of Ismā‘īlī Studies).
- Walker, P. E.** (2002), *Exploring an Islamic Empire: Fāṭimid History and Its Sources* (London: I. B. Tauris).
- Walker, P. E.** (2005), “The Ismā‘īlīs” en P. Adamson y Ch. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 72-91).
- Walker, P. E.** (2011), “The Responsibilities of Political Office in a Shī‘ī Caliphate and the Delineation of Public Duties under the Fāṭimids”, en A. Afsaruddin, *Islam, the State and Political Authority. Medieval Issues and Modern Concerns* (New York: Palgrave MacMillan, 93-110).
- Walzer, R.** (1962), “On the Legacy of the Classics in the Islamic World”, en R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 29-37).

- Walzer, R.** (1983), “Furfūriyūs”, en *EP*, vol. I (Leiden: Brill, 948-949).
- Walzer, R.** (1986), “Buruqlus”, en *EP*, vol. V (Leiden: Brill, 1339-1340).
- Zimmermann, F. W.** (1981), *Al-Fārābī’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione* (London: Oxford University Press).
- Zimmermann, F. W.** (1986), “The Origins of the So Called *Theology of Aristotle*”, en Kraye et al. (eds.), *Warburg Institute Surveys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (London: Warburg Institute, 110-420).

*Recibido: 09-06-2020; aceptado: 04-11-2020*