



*Persia and the Enlightenment*, edición de de Cyrus Masroori, Whitney Mannies y John Christian Laursen, Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool University Press/Voltaire Foundation, Oxford, 2021. ISBN 978-1-80034-857-8.

“Persia, siempre Persia”, dijo alguna vez el surrealista André Breton. “Grecia es el gran error.” Los editores de *Persia and the Enlightenment* no consideran desde luego que la Ilustración, por mucho que no pueda equipararse por completo a Grecia, sea un error, pero el lector tiene algunas dificultades para entender cuál es el sentido preciso que la Ilustración adquiere en este libro. Entre Pierre Bayle —a quien se dedica la cuarta entrada, a propósito de la teología persa y cristiana y el problema del mal<sup>1</sup>— y los “críticos radicales de la religión a finales del siglo XVIII” y su interpretación de los “guebros” (seguidores de Zaratustra bajo el régimen islámico), a los que se dedica la última, el nexo es inequívocamente teológico-político, aunque las alusiones a Spinoza o al spinozismo sean demasiado genéricas y no permitan situar el *Tratado teológico-político* de 1670 como *terminus a quo* de la Ilustración. La ausencia de Nietzsche, por otra parte, cuyo *Así habló Zaratustra* (1883-1890) podría interpretarse como *terminus ad quem* de la relación de Persia con la Ilustración, indica que no se trata tampoco de la Ilustración más radical.<sup>2</sup> Los editores mismos confiesan que no han tratado de “imponer un marco de referencia dominante ni un paradigma” a la hora de contestar a la pregunta por “el impacto sobre la modernidad de la dedicación a Persia de la Ilustración” (p. 1) —una variante de la pregunta misma por la Ilustración—, pero encuentran “particularmente relevante” la interpretación de Michel Foucault (p. 8). Sean cuales sean los méritos de la interpretación de Foucault, que vinculaba la Ilustración con la Revolución, y el alcance de la influencia que ha ejercido sobre el paradigma del “orientalismo” de Edward W. Said, cuya ambigüedad no pasa inadvertida en estas páginas, el relieve que cobra para los editores reside en mostrar una genealogía de la Ilustración. La Ilustración de *Persia and the Enlightenment* es, sobre todo, la *lumière* y encuentra su expresión por antonomasia en la *Enciclopedia*. A la relación de Persia con “la *Encyclopédie* de Diderot” dedica Whitney Mannies, uno de los editores del libro, la penúltima entrada. (Es significativo que Diderot se presente como el autor de la *Enciclopedia*). *Persia and the Enlightenment* incluye, por supuesto, una entrada sobre “la tolerante Persia” en las *Cartas persas* de Montesquieu —la obra maestra del género— y otra sobre la relación entre Voltaire y Persia. Aun

<sup>1</sup> El artículo de Marta García-Alonso puede compararse ahora con *Dark Matters. Pessimism and the Problem of Suffering* de Mara van der Lugt (Princeton UP, 2021).

<sup>2</sup> Véase el importante fragmento póstumo de la primavera de 1884: “Ich mußte Zarathustra, einem Perser, die Ehre geben: Perser haben zuerst Geschichte im Ganzen Großen gedacht. Eine Abfolge von Entwicklungen, jeder präsidiert ein Prophet. Jeder Prophet hat seinen hazard, sein Reich von tausend Jahren” (NF-1884, 25 [148]). Véase también DARYOUSH ASHOURI, ‘Nietzsche and Persia’, en la *Encyclopaedia Iranica* (<https://www.iranicaonline.org/articles/nietzsche-and-persia>).

teniendo en cuenta la reticencia de Montesquieu y Voltaire al respecto, la Ilustración como *lumière* supone una concepción de la filosofía como *philosophie*: Francia sería, entonces, en lugar de Grecia, el gran error. Con esta perspectiva, la entrada de Cyrus Masroori, otro de los editores del libro, sobre las *Letters from a Persian* de George Lyttelton —imitador de Montesquieu y miembro del círculo de oposición del vizconde de Bolingbroke al gobierno de Robert Walpole, del que Montesquieu tomaría sus ideas sobre la separación de poderes, cerrando así un círculo más amplio— refuerza la genealogía de la Ilustración de la que los editores se sirven para su comparación con Persia. Lo que Mannies dice a propósito de la imagen de Persia que ofrece la *Enciclopedia* podría servir, en cierto modo, como trasunto del propósito mismo de *Persia and the Enlightenment*:

El contenido de la *Encyclopédie* sobre Persia carecía en gran medida de originalidad. El conocimiento de primera mano no era tan crítico para los enciclopedistas: su objetivo no era tanto describir Persia con precisión como fomentar sus propios objetivos sociales, políticos y filosóficos, que incluían la tolerancia religiosa, la libertad de expresión y el gobierno de la ley y minaban la religión revelada y el poder arbitrario. El Oriente era una heurística útil para criticar la tiranía europea y evitar la censura; permitía a los enciclopedistas trazar paralelos entre el islam y el cristianismo y el despotismo asiático y la tiranía doméstica, suponiendo el contraste entre ellos. (p. 188)

La concepción de la Ilustración como *lumière* y de la filosofía como *philosophie* es, sin embargo, una concepción equívoca o, al menos, imprecisa, como señalaría Jean-Jacques Rousseau (pp. 160-1) o como lo demuestra considerar “filósofos” a los persas de Montesquieu (pp. 136-139). Lo demuestra, sobre todo, una frase como esta: “La obra de Shabistari fue la *summa theologica* de la filosofía y la teología persas y el *texto sagrado* de los sufíes” (p. 45; cf. p. 46: “... el pensamiento de Mulla Sadra, el principal intelectual de la escuela de Ispahán que tanto los estudiosos musulmanes como los occidentales consideran el más importante filósofo musulmán de los últimos cuatrocientos años”). La relación de la Ilustración con la filosofía (pensemos en Kant, mencionado de pasada en la p. 9) no puede ser tan imprecisa, aun sin necesidad de plantear el conflicto de las facultades. Sea lo que sea la filosofía, no es, desde luego, teología; ni siquiera teología persa. No hay, por supuesto, un texto sagrado de la filosofía. “Intelectual”, un término inequívocamente francés, no equivale a filósofo —aunque podría traducirse por “sofista”— y es cuestionable que pueda hablarse de filosofía “musulmana” (o islámica), cristiana o judía. No hace falta radicalizar la Ilustración para plantear esa cuestión.

Grecia podía ser para Breton el error que había que eliminar, pero la gran ausencia u omisión en *Persia and the Enlightenment* es, sin duda, Roma. Al describir, en la segunda entrada del libro, el trasfondo del “conocimiento europeo de Persia antes de la Ilustración”, los editores pasan de Aristóteles a los italianos que viajaron a Persia durante la Edad Media tardía (pp. 19-20; es característico, como veremos luego, que los editores mencionen en primer lugar, entre los griegos, a Jenofonte —el autor de la *Ciropedia*— en lugar de Esquilo y Heródoto). La ausencia u omisión de Roma, sin embargo, es llamativa tanto por lo que implica para entender, en un plano histórico, la noción misma de “imperio” en la que Persia y Europa se reflejan mutuamente (Nietzsche usa el término *Reich*) como porque supone la ausencia u omisión de Edward Gibbon, en cuya *Historia de la declinación y caída del Imperio romano* Persia ocupa un lugar destacado, desde el capítulo VIII —que incluye un examen de la teología persa— hasta la conquista de Tamerlán en el LXV, pasando por la “caída de

los Magos de Persia” en el LI. (Gibbon lamentaba lo poco que podía saberse entonces “of the Ghebers [...] this interesting people”). La ausencia u omisión de Gibbon —que tenía a la vista a todos los *érudits* mencionados en *Persia and the Enlightenment*— supone, sobre todo, la ausencia u omisión de una concepción de la Ilustración distinta de la *lumière* —de Diderot a Foucault—, que combinaría la radicalidad (Nietzsche hablaría de peligrosidad, *Gefährlichkeit*) con la moderación. En el pasaje decisivo del capítulo VIII donde describe el poder de los Magos y alude a “los secretos de la filosofía oriental”, Gibbon remite en una nota al primer *Alcibíades* de Platón, donde la filosofía no puede identificarse con Grecia ni con Persia (καὶ οἶμαί σε πλὴν Κύρου καὶ Ξέρξου ἡγεῖσθαι οὐδὲνα ἄξιον λόγου γεγονέναι, 105 c), y señala que “la espada de Aristóteles (ese era el nombre que los orientales daban al politeísmo y la filosofía de los griegos) se rompió con facilidad”, en alusión a la intolerancia de los zoroastrianos. El pasaje del *Alcibíades* habla solo del “dios”, no de los dioses. El dios (que se manifiesta como un δαιμόνιον ἐναντίωμα, como una oposición demónica) ha de ayudar a Sócrates a corregir la voluntad de poder de Alcibíades, que se apoya en el poder más grande de Pericles, quien identificaría a la ciudad con la filosofía y se referiría a Atenas como educadora de Grecia e incluso de los bárbaros, igual que los Magos habían sido “the masters of education in Greece”, como observaba Gibbon. (Aquí es donde puede verse la preferencia de la *Ciropedia* sobre la educación filosófica). Al final del diálogo, Sócrates, que no desconfía de la “naturaleza” (φύσις) de Alcibíades, expresa su deseo de que el joven persevere en la justicia, pero también su temor de que prevalezca sobre ambos el poder de la ciudad (τῆς πόλεως ὀρῶν ῥώμην, μὴ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ κρατήση, 135 e). Los antiguos comentaristas le dieron al primer *Alcibíades* el título “Sobre la naturaleza humana”, que en ningún caso es comparable a una foucaultiana *hermenéutique du soi*.

Ῥώμη: Roma, el poder de la ciudad. El error de Grecia fue creer que la ciudad podía sustituir, como educadora, a la filosofía. Fue también el error de Persia y el error de la Francia de la *lumière* como *philosophie* que *Persia and the Enlightenment* no ayuda a corregir. Seamos realistas.

**Antonio Lastra**