

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
FACULTAD DE FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE ESTETICA E
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

TESIS DE DOCTORADO

Directores

Dr. José A. Antón Pacheco

Dr. Francisco García Bazán

Doctoranda

Andrea Paula De Vita

Título

**La sabiduría como experiencia iluminativa y
reflexiva: Suhrawardī y la ciencia de las luces**

Buenos Aires, diciembre de 2003

“Cuando en los tratados de los antiguos sabios descubras que existe un mundo dotado de dimensiones y extensión, distinto al pleroma de las inteligencias y distinto al mundo gobernado por las almas de las esferas (es decir, distinto del mundo sensible), un mundo en el que existen ciudades cuyo número es imposible calcular, entre las que el propio Profeta ha nombrado a Yabalqa y Yabarsa, no te apresures a exclamar que es mentira, ya que los peregrinos del espíritu pueden llegar a contemplar ese mundo y encuentran en él todo cuanto para ellos es objeto de deseo. En cuanto a la multitud de impostores y falsos sacerdotes, éstos no se retractarán incluso si tú demuestras la falsedad aportando pruebas. Entonces guarda silencio y espera, pues si llega hasta ti nuestro libro de la sabiduría oriental, seguramente comprenderás algo de lo que acabamos de decir, a condición de que te guíe tu iniciador. En caso contrario, cree en la sabiduría”.

Suhrawardī

El libro de los encuentros y las conversaciones

INDICE

Introducción	5
Agradecimientos	11
Abreviaturas	13
Transcripción de términos árabes	14
Capítulo I	
Suhrawardī y su contexto	15
1. Biografía	15
2. Contexto intelectual	33
Capítulo II	
Significado general de la obra de Suhrawardī	51
1. Su obra y organización	51
2. La preservación de sus escritos	57
3. Edición y traducción de la <i>Sabiduría de la iluminación</i>	65
4. Sentido de la <i>Sabiduría de la Iluminación</i> en el conjunto de su obra	74
5. Significado general de la <i>Sabiduría de la iluminación</i>	89
Capítulo III	
La <i>Sabiduría de la Iluminación</i>: estructura, método y contenido	96
1. La lógica de Suhrawardī	112
2. La ciencia de las luces	117
2.1 La luz como realidad fundamental	122
2.2 El conocimiento de la luz	126
2.3 La generación del cosmos desde lo Uno	122
2.4 Los arquetipos o Formas Platónicas	134
2.5 Las luces como causa del universo físico	134
2.6 El alma, luz	145
2.7 El retorno	149
Capítulo IV	
La historia espiritual de Suhrawardī	
1. Hermes, “ <i>el primero de los sabios</i> ”	169
2. Los sabianos y la tradición hermética	175
3. Los Hermanos de la Pureza	191
4. La levadura de los pitagóricos	195
5. La sabiduría del Irán antiguo	203

6. Buda <i>“y los sabios anteriores a él”</i>	222
7. Suhrawardī y la sabiduría de los antiguos	228
Conclusiones	231
Glosario	248
Bibliografía	259

Introducción

”¡Cuán inteligente y elocuente es este joven! En nuestra época no encontré uno igual, temo que su excesiva audacia e imprudencia puedan llevarlo a su ruina”, según se afirma en el relato que hizo su biógrafo Shahrazūrī.

Efectivamente, a pesar de la diversidad intelectual que existe dentro del Islam -ya sea el pensamiento filosófico peripatético o la intuición intelectual de los iluministas e inclusive la cosmovisión ascética del movimiento sufi- existieron muy pocos filósofos que intentaron recuperar tradiciones antiguas e incorporarlas a la cosmovisión islámica, como es el caso de la ciencia de las luces propuesta por Suhrawardī. Pero no fue solo recuperarlas para recordarnos sus contenidos, sino para revelarnos que hay una verdad original que recorre las edades y los tiempos y que es la que sustenta, definitivamente, su proyecto filosófico y espiritual original por el que pagó por su vida.

Para situarnos entonces en el pensamiento de Suhrawardī hemos dedicado el primer capítulo a reconstruir su biografía a través del breve relato de su biógrafo y comentarista Shahrazūrī, con los problemas que ésta presenta aún hoy. En ella podemos advertir el modelo iniciático y profético que asumió nuestro autor que lo condujo a su martirio, en una época adversa de transición política e intelectual. En tal sentido hemos considerado necesario también, para comprender la naturaleza de su proyecto, describir el contexto histórico-intelectual que marcó ese período y cuyos protagonistas determinaron, en parte, la vida del pensamiento islámico. Suhrawardī, sobre la base de nuevas y renovadas interpretaciones de su tradición filosófica, inauguró un nuevo método del saber consolidado en su texto de

culminación *La sabiduría de la iluminación*, la obra que analizamos.

Una vez realizado el camino anterior, presentamos el carácter de sus obras, su organización y las diversas interpretaciones que giran en torno a ella. Al respecto, durante los últimos años los especialistas plantearon y discutieron los alcances y los límites de la verdadera naturaleza de la contribución específica de Suhrawardī a la tradición islámica. Estas discusiones giran en torno del carácter multifacético de su obra. Por ejemplo, y como se tendrá oportunidad de ver, Hossein Zia'i¹ sostiene que el rasgo o el aspecto de la filosofía de Suhrawardī más preponderante y sobresaliente está relacionado con sus escritos peripatéticos, en particular su crítica a la lógica aristotélica como fundamento de su metafísica. H. Zia'i, a quien en esta empresa acompaña J. Walbridge, en sus diversas obras y traducciones del sabio persa pusieron de relieve la magnitud, amplitud y unidad de los escritos suhrawardianos. Mehdi Ha'iri y S. Jalal al-Dīn Ashtiyani², han visto en Suhrawardī un filósofo esencialmente continuador del pensamiento de Avicena, es decir un autor que ha sabido incorporar elementos de la fuente de la sabiduría antigua (Zoroastro-Platón-Hermes) y que desde esta perspectiva interpretó el pensamiento aviceniano. Debemos agregar la aproximación del Shajj Tosun Jerrahi al-Halveti³ quien coloca al autor en lo que él denomina la "filosofía del sufismo". La interpretación de Suhrawardī como teósofo es sostenida por varios especialistas, principalmente por S. H. Nasr

¹ Véase H. Zia'i, "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardī's Philosophy of Illumination" en *Political Aspects of Islamic Philosophy*, pág. 304ss.

² Cf. Mehdi Ha'iri, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, SUNY Press (1975).

³ Suhrawardī, *The Shapes of Lights*, traducción y prólogo de Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti.

y H. Corbin⁴, quienes pusieron el acento en los relatos místicos, especialmente éste último.

Precisamente, el *corpus suhrawardiano* es multifacético y se presenta en forma de camino ascendente que nos conduce a un climax, ya que como se tendrá oportunidad de ver, a través del orden e interrelación de sus textos, el autor nos va revelando los distintos aspectos de su cosmovisión. Sus relatos breves, casi en su totalidad de carácter simbólico y didáctico dirigidos a principiantes inquietos por el saber lumínico, nos revelan el objetivo trazado por el sabio persa. Esto es, las distintas etapas por las que él mismo atravesó, que van de un pensamiento estrictamente peripatético a una aceptación, incorporación y combinación cuidadosa de “la sabiduría de los antiguos” –según su expresa indicación en el prólogo de su *Sabiduría de la iluminación*. Como nuestra tarea se ha centrado en este texto, intentamos seguir su huella después de la desaparición de su autor. Por ello hicimos un relevamiento de la historia del manuscrito, de su interés e impacto a través de los autores que la preservaron, comentaron y tradujeron hasta hoy, para finalmente analizar el lugar que ocupa en el conjunto de su obra.

Este texto, en donde nos encontramos con una exposición completa y a la vez complementaria del pensamiento de Suhrawardī y que culmina e integra su entera cosmovisión del mundo, es el objetivo del tercer capítulo. En ella el autor define con claridad su finalidad y su método: la ciencia de las luces basada en el conocimiento científico y presencial. Nuestro propósito es seguir estrictamente los pasos dados por Suhrawardī, para lo cual, una vez presentada la estructura de la

⁴ Véase en la bibliografía las obras de estos dos autores.

obra, la recorreremos según él la concibió, en dos partes y con sus respectivas secciones: las reglas del pensamiento o lógica y la ciencia de las luces. En esta tarea he seguido exclusivamente la traducción que de esta obra realizaron recientemente J. Walbridge y H. Ziai (1999). La razón de ello es sencilla, dado que es la primera vez que aparece el texto completo bilingüe árabe-inglés con su primera y segunda parte, en relación con la limitada traducción de H. Corbin. Esto es así porque cuando iniciamos este proyecto, contábamos solamente con la conocida edición del erudito francés que contiene solo la segunda parte de la obra en cuestión, lo cual obviamente señala y establece una determinada perspectiva. No hay duda alguna de que H. Corbin fue quien impuso e impulsó el conocimiento de Suhrawardī en Occidente, tarea de excelencia sin la cual nos hubiéramos perdido gran parte de la obra del sabio persa.

Finalmente, el último capítulo está dirigido a conocer, aunque sea en sus planteos, a qué fondo tradicional se refiere Suhrawardī cuando nos remite a la sabiduría de los antiguos, configurando un mapa espiritual en el que se manifiestan geográficamente y de manera relevante las tradiciones egipcia, griega e irania y, en menor medida, la india. En este sentido, sus textos hablan por sí mismos, dejando traslucir el motivo del autor, a pesar de la opinión de Ibn Taimiya que afirmó convencido que *“Suhrawardī de Alepo, aquel que fue asesinado, combinó la especulación con la intuición mística. En realidad él era un simple sabeo, un filósofo que aceptó solo de la profecía aquello con lo cual concordaba con su filosofía”*. Veremos que Suhrawardī de manera contundente afirmó que el conocimiento verdadero es aquel obtenido por el sabio, quien posee simultáneamente la sabiduría discursiva y la experiencia

espiritual y contemplativa. Por eso, la genealogía que el autor se atribuye es significativa ya que creyó y confirmó una sabiduría universal manifestada y transmitida a través de diversos sabios procedentes de diferentes geografías, quienes expresaron su verdad acudiendo a la polisemia de símbolos irrefutables.

Para terminar, incorporamos una lista de términos específicos propios del autor y utilizados posteriormente por la escuela *ishrāqī*.

El título de este trabajo, *La sabiduría como experiencia iluminativa y reflexiva: Suhrawardī y la ciencia de las luces*, no es un capricho, ya que forma parte de nuestra hipótesis de trabajo en cuanto a la decisión de mostrar y respetar el recorrido y la tradición del autor, su objetivo y su método, sobre el cual hay poco material en lengua española, salvo las traducciones que a este idioma se han hecho de algunos trabajos de H. Corbin.

Suhrawardī se propuso dos objetivos fundamentales: reformular la tradición peripatética que prevalecía en su época y recuperar la sabiduría de los antiguos anterior a Aristóteles. Precisamente el título de su obra *La sabiduría de la iluminación* o *Hikmat al-ishrāq* es la clave de su objetivo, de su método y de su originalidad ya que en él se combinan justamente, la tradición de los antiguos o sabiduría y el método iluminativo o *ishrāqī* sobre lo cual fundamentó su ciencia de las luces.

El espacio sobre el cual se fundamenta esta doctrina *ishrāqī* transforma la dimensión horizontal Oriente-Occidente en vertical. Esto es, Oriente significa el mundo de las luces puras desprovisto de toda oscuridad e invisible a los ojos humanos hacia donde se dirige la reflexión iluminativa. Por Occidente, cuna de la filosofía especulativa o *falsafa*, se entiende el mundo

de la oscuridad o de la materia. La horizontalidad Oriente-Occidente se transforma en vertical en virtud de que el Occidente está destinado a ser la existencia terrenal donde la materia predomina, el Occidente medio, los cielos visibles y, el verdadero Oriente, más allá y por sobre todo, escondido y velado a los ojos, esto es, el Mundo de las Luces, del cual está impregnado toda la sabiduría antigua.

Agradecimientos

Una de las grandes lecciones que deja en el espíritu un autor como Suhrawardī es que la búsqueda de la sabiduría, en tanto ejercicio de reflexión permanente, no se elabora ni se sabe en el aislamiento. Esto es una ilusión.

Por eso quiero expresar mi sincero y entrañable reconocimiento al Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla, especialmente al Dr. José Antonio Antón Pacheco quien tan amablemente me ha facilitado, desde el primer momento, todo cuanto tuvo y tiene que ver con este trabajo durante estos años, desde los trámites universitarios iniciales hasta el asesoramiento bibliográfico, la discusión de los temas y el rumbo a seguir en esta tarea. Por su intermedio también, tuve la posibilidad de asistir, invitada por el Gobierno de Irán, al I Congreso Internacional sobre Suhrawardī que se realizó en Zanján en el año 2001, experiencia que me puso en contacto directo con ese país, con Suhrawardī y con todos aquellos, aunque pocos, que se dedican científicamente a los estudios suhrawardianos.

Al Centro de Filosofía e Historia de las Religiones (CIFHIRE-CONICET) y a su Director, Dr. Francisco García Bazán por su permanente apoyo, asesoramiento bibliográfico y por la generosidad con la que, durante todos estos años, ya más de diez, me ha enseñado y guiado en temas de interés mutuo, todos ellos alimento para el alma.

Al Dr. Francisco Ruiz Girela, de la Universidad Complutense de Madrid, quien oportunamente me ha indicado y asesorado en la transcripción y uso de términos árabes,

enviándome material por correo que, de otra manera, no hubiese podido obtener.

A la Dra. Sabine Schmidtke quien tan pacientemente me fue también, enviando por correo algunas de las fuentes utilizadas en este trabajo.

A Mohammed Bennis quien tan generosamente me auxilió con mi computadora todas las veces que lo necesité, soporte fundamental en tareas de estas características.

A los compañeros de la Dirección de Capacitación de Personal del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, quienes me han gestionado los permisos de licencias que, en definitiva, me permitieron concluir con este trabajo.

Por último, mi eterno y permanente reconocimiento a quienes, desde el afecto más genuino, me sostuvieron y acompañaron en todo este proceso de elaboración espiritual e intelectual: a mis viejos Rosita y Antonio, a Victoria y a Tutti, a Mercedes, Silvia, Anita y Patricia y, muy especialmente, a Jorge.

Abreviaturas

Fihrist: Al-Nadīm, *Kitab al-Fihrist*, ed. Dodge.

NMS: Nasr, *Three Muslim Sages*.

LA: Walbridge, *The Leaven of the Ancients. Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*.

SAE: Suhrawardī, *L'Archange Empourpré*, ed. Corbin.

SHN: Suhrawardī, *Hayaqal al-Nur*, ed. Bayrak al Jerrahi al-Halveti.

SPHIL: Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, ed. Walbridge-Ziai.

SOPM: Suhrawardī, *Oeuvres Philosophiques et Mystiques*, ed. Corbin-Nasr (I-III).

SPAMT: Suhrawardī, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, ed. W. M Thackston.

SPN: Suhrawardī, *Partaw 'Namah*, ed. Ziai.

ShaLRS: Shahrastani, *Livre des religions et des sectes* I-II.

ShaNuzhat: Shahrastānī, *Nuzhat al-arwah wa rawdat al-afrah fi tarij al-hukama' wa al-falasifa*, ed. Ahmed.

WME: Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East. Suhrawardī and Platonic Orientalism*.

ZKI: Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī Hikmat al Ishraq*.

Transcripción de términos árabes

En la transcripción de caracteres árabes se adoptó la norma establecida por F. M. Pareja en su Islamología que, además, incluye la transcripción de los grafemas especiales del persa.

Nombre	forma	transcripción
--------	-------	---------------

'alif	أ	
bā'	ب	b
tā'	ت	t
tā'	ث	ṭ
ŷim	ج	ŷ
hā'	ح	h
jā'	خ	j
dāl	د	d
dhāl	ذ	dh
rā'	ر	r
zāy	ز	z
sin	س	s
shin	ش	sh
ṣād	ص	ṣ
dād	ض	d
tā	ط	t
zā	ظ	z
'ayn	ع	'
gayn	غ	g
fā'	ف	f
qāf	ق	q
kaf	ك	k
lām	ل	l
mim	م	m
nun	ن	n
hā	ه	h
wāw	و	w
yā	ي	y

El alifato se completa con la hamza, fonema oclusivo glotal sordo inexistente en español y, cuando se indica, se representa con '.

El *alif maqsura* se indica con *a* y, la *ta marbuta* con *b*, aunque de ordinario no se indica en estado absoluto y, en estado constructo se transcribe con *t*.

Capítulo I

Suhrawardī y su contexto

1. Biografía

Shihāb al-Dīn Abū'l-al-Futūh Yahyā ibn Habash ibn Amirāk Suhrawardī fue martirizado en Alepo, por orden de Saladino, en el año 588/9-1191/92 a la edad aproximada de 36 años (38 años lunares). Había nacido en Suhraward, una villa cercana a la actual provincia de Zanja, ubicada a 300 km al noroeste de Teherán. Respecto de su fecha de nacimiento existen algunas diferencias. Su biógrafo Shahrāzūrī la colocó en el 562/1166 pero también en el 568/1171⁵, mientras que H. Nasr lo hizo en el 549/1153⁶ y H. Corbin en el 551/1155⁷. Recientemente, tanto H. Ziai como J. Walbridge, sostuvieron que su nacimiento se produjo alrededor del año 1154⁸.

El autor, objeto de nuestra investigación y fundador de la denominada “escuela de la iluminación”, es llamado por su biógrafo y comentaristas *al-maqtūl* “el asesinado”, *al-halabi* “el alepino”, el “*shaij al-ishrāq*” o “maestro de la iluminación” y también “*shaij al-sahīd*” o “el mártir”, para diferenciarlo de otros dos pensadores llamados de igual modo y del mismo período, ambos místicos sufíes de origen iraquí: Abū Naʿyib ‘Abd al-Qāhir (m. 1168), autor de un manual popular sobre sufismo llamado *Guía para los novatos* y Abū Hafṣ ‘Umar (m. 1234), sobrino del anterior, autor de un libro influyente *El conocimiento de la gnosis* y fundador de la orden conocida como Suhrawardiyya.

⁵ ShaNuzhat: 2: 123-124. Este extracto fue traducido por O. Spies en su *Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maktul*, 90-121. Reproducido también en SPMT, 1ss. xiii ss.

⁶ NMS, 53s.

⁷ En SOPM I, pág. 1ss. Véase también *Le Livre de la Sagesse Orientale* p. 47.

Muchos de los aspectos de su corta vida se conocen a través del relato de su biógrafo Shahrazūrī, de quien transcribimos el siguiente texto⁹:

“En su juventud viajó a Maragah en busca de conocimiento y sabiduría, donde estudió con Majduddin al-Jili y a Ispahán, donde –según he escuchado– leyó Las Observaciones (al-Basā’ir) de Umar ibn Sahlān al-Sāwī con Zāhir de Fars. Ciertamente sus libros indican que ha estudiado atentamente esta obra.

Viajó mucho y lo hacía en compañía de sufíes de quienes se benefició. Una vez que adquirió independencia de pensamiento, trabajó sobre sí mismo a través de la práctica ascética, soledad y meditación hasta llegar al estadio final de la sabiduría y revelaciones de los profetas. En lo que respecta a la filosofía práctica fue como los sabios de épocas pasadas, de forma mesiánica, como un derviche errante. Rompía su ayuno una vez a la semana y su sustento nunca excedía los cincuenta dirhams. Filósofos más ascéticos que él, se han encontrado pocos.

Ibn Rakika dice: ‘estaba caminando con Shihabuddin en la mezquita de Mayyafariqin, vestía una túnica de algodón corta, de color azul. Llevaba una prenda arrollada sobre su cabeza y chinelas en sus pies. Un amigo mío me vio con él, se acercó y me preguntó: ¿por qué estás caminando con este burro¹⁰? Mira lo que dices, respondí, porque éste es el Señor de los tiempos, Shihabuddin de Sohravard!! Se sorprendió y se fue’.

No le prestaba mucha atención al mundo, más bien sentía frialdad hacia él. No le importaban la comida ni el vestido. A veces llevaba puesto un manto y un gorro rojo; otras, una túnica con capucha; a veces vestía como un sufi. Acostumbraba a ayunar, a

⁸ En SPHIL pág. xv.

⁹ En ShaNuzhat 123s y en SPMAT xiii ss.

mantener vigilia nocturna y a meditar sobre la sabiduría. Era distante de la gente y más bien mantenía silencio, ocupándose de sí mismo. Amaba el sama¹¹ y la música. Hacía milagros y hazañas extraordinarias. He oído a los vulgares ulemas y a aquellos que no tienen ni un indicio respecto de las ciencias, decir que él conocía sobre alquimia. Aún, algunos de ellos, decían que era un mago. Pero todo esto es una invención fabulosa y una clara ignorancia respecto de las etapas de los Hermanos de la Abstracción, cuya cumbre él alcanzó. (Los Hermanos de la Abstracción¹² llegan a una etapa en la cual son capaces de materializar un deseo en forma, a cuyo estado llegó Abu Yazid de Bistam, Al Husayn ibn Mansur al-Hallaj y otros. Yo he creído en este estadio por mucho tiempo antes de que Dios me capacitara para conocerlo con perfecta certeza). Si bien este es un misterio que debería ocultar, he mencionado algo de su condición...

Le gustaba vivir en Diyarbekir y residió por un tiempo tanto en Siria como en Anatolia.

La razón de su ejecución, de acuerdo a lo que hemos oído, es que cuando dejó Anatolia para dirigirse a Siria, fue a Alepo, gobernada en ese entonces por al-Malik al-Zāhir, el hijo de Salahuddin Yusūf, gobernador de Egipto, de Yemen y de Siria. Al-Malik al-Zāhir creyó en el maestro y lo amó; pero había un grupo de ulemas en Alepo que acostumbraba a reunirse para escuchar

¹⁰ El autor utiliza aquí el término *Jarbanda* o “humilde mendicante” de manera despectiva.

¹¹ *Sama'*, dentro de la clasificación islámica de las ciencias forma parte de la física, ciencia del cielo, en ocasiones ligada a la astrología. No es asombroso que, en teología y en mística, designe el concierto espiritual del cielo ya que une el canto, la música y la danza, símbolo de la ronda de los astros, como la manifestación plena de Dios a través del cual el sufi ingresa simbólicamente en el orden divino. El *sama'*, es considerado capaz de conducir a la unión extática en el corazón del ser o, por lo menos, a una intensa comunión con él.

¹² Conocidos también como Hermanos de la pureza o Hermanos sinceros, cuyo documento, *Epístolas* constituye una auténtica enciclopedia del saber como se verá en el capítulo cuarto de este trabajo.

lo que tenía para decir. Siendo franco en sus discursos defendiendo las creencias de los filósofos, mostró cuán tontas eran las opiniones de sus oponentes, debatiendo y discutiendo con ellos y humillándolos en público. En adición a esto, estaban los milagros que él realizaba a través del poder del Santo Espíritu. Así, llenos de envidia, unánimemente lo declararon infiel y sujeto a ejecución; incluso le atribuyeron grandes crímenes y dijeron que él había reivindicado la profecía, ¡aunque era ciertamente inocente de eso! (y Dios se las verá con los envidiosos). Alentaron al sultán para que lo ejecutase, pero se rehusó. Entonces escribieron a su padre Salahuddin y dijeron, entre otras cosas que, si se le permitía vivir, podría corromper la fe. Cuando (Salahuddin) le escribió a (al-Malik al-Zāhir) ordenándole que lo ejecutara, no lo hizo. Entonces le escribió una segunda vez, ordenándole y aún amenazándolo de relevarlo como gobernador de Alepo, si no lo obedecía.

Me parece a mí que la gente discrepaba respecto de cómo fue asesinado. Algunos sostenían que fue a prisión y le negaron alimento; otros dijeron que se dejó morir de hambre. Algunos dijeron que fue estrangulado con una cuerda, mientras otros afirmaban que fue asesinado con una espada. Se ha dicho que (su cuerpo) fue arrojado por la ciudadela de Alepo y quemado. En una visión que tuvo el Shaij Jamaluddin al-Hanbali, el Profeta de Dios fue visto juntando huesos, colocarlos en hoyos (o como también se ha dicho, en bolsas) y diciendo: “estos son los huesos de Shihabuddin”. Escuché que algunos de sus compañeros lo llamaban Abū'l-Futūh¹³ y Dios es quien mejor conoce la veracidad de esto.

¹³ *Futuh* es, dentro de la terminología sufi, una aparición milagrosa o de otro mundo. *Abū'l-Futūh* quiere decir, padre o poseedor de tales apariciones.

Tenía amistad con Fajruddin al-Mārdīnī, quien vivió en Mardin y con quien tenía la costumbre de encontrarse. Fajr podía haberle dicho a sus compañeros: "¡Cuán inteligente y elocuente es este joven! En nuestra época no encontré uno igual, temo que su excesiva audacia e imprudencia puedan llevarlo a su ruina".

Cuando nos dejó y fue rumbo a Alepo, mantuvo disputas con juristas, ninguno de los cuales fueron tolerantes con él; fue objeto de mucha difamación. Malik al-Zāhir lo convocó, junto con grandes juristas y sofisticados especialistas, con el fin de escuchar sus debates. Deliberó mucho con ellos y, dado que era sobresaliente en conocimiento, halló un buen lugar junto a Malik al-Zāhir, llegando a ser íntimos. Por consiguiente, las difamaciones sobre él crecían y en las sesiones judiciales convinieron declararlo infiel. Los resultados fueron adelantados a Damasco a Salahuddin, y dijeron que si le permitía vivir, podría corromper cualquier lugar donde estuviese. Esto es algo de lo que dijeron. Entonces (Salahuddin), con un decreto firmado por el juez al-Fādīl, le ordenó a su hijo que este Shihab debía ser ejecutado y, bajo ninguna circunstancia, exiliado. Cuando Shihabuddin se dio cuenta de la seriedad de la situación, eligió ser encerrado en un cuarto, se negó a comer y a beber hasta encontrarse con su Señor. Y esto es lo que le hicieron. Posteriormente Zāhir tomó venganza sobre los perpetradores, a quienes encarceló y confiscó sus bienes.

Su edad, de acuerdo con algunos reportes, era de treinta ochos años, aunque se ha mencionado también, cincuenta. Era de una estatura moderada, usaba barba y tenía un cutis rojizo. Viajaba mucho a pie. Si tuviéramos que describir los relatos que escuché que se le atribuyeron, podría ser muy largo y algunos ignorantes podrían llamarlos mentiras. Su ejecución tuvo lugar a fines del año 586 de la Hégira (1190 d. C.) o en el 588 (1192).

Perteneció al rito shafí y era erudito en jurisprudencia, en dichos y hechos del Profeta y en principios legales.

Era extremadamente inteligente. Escuché que cuando le preguntaron sobre Fajruddīn al-Rāzi, él dijo: ‘su mente no vale tanto como para orar por ella’. Cuando a Fajruddīn le preguntaron sobre él, dijo: ‘su mente brilla con agudeza y talento natural’.

Escuché que al maestro le preguntaron: ‘¿Cuál de ustedes es más sabio, tú o Avicena?’ Respondió: ‘podríamos ser parejos, o tal vez yo sea un poco mejor que él en lo discursivo pero, ciertamente, yo lo sobrepaso en intuición y revelación’.

Esta es la descripción más detallada relativa a la vida y modo de ser de Suhrawardī que nos provee de abundante material. Según este relato y el de sus otros biógrafos¹⁴ -aunque

¹⁴ Las fuentes biográficas sobre Suhrawardī que incluyen también referencias a sus concepciones filosóficas son: **Ibn Usaybi’a**, *‘Uyūn al-anbā’ fi-ṭabaqāt al-aṭibbā’*, ed. A. Müller (Königsberg: al-Maṭba‘a al-Wahbiya, 1884) I, 168. Existe otra edición de esta obra, que es la que nosotros seguimos, editada por N. Ridā (Beirut, Dār Maktabat al-Hāyāt, 1968, pp. 641-46 que difiere poco de la de Müller. **Ibn Yāqūt**, *Irshād al-arīb*, ed. por G.S. Margoliouth, VI: 269-72 (Leiden, Brill, 1924). **Al-Qiftī**, *Tarīj al-hukamā’*, ed. Bahman Dara’i (Tehran: Tehran University Press, 1967), 345. **Ibn Jallijān**, *Wafayāt al-a’yān*, ed. I. ‘Abbas (Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1965), VI: 268-74. **Ibn Fadl Allāh al-‘Umārī**, *Masālik al-absār fi mamālik al-amsār*, ed. F. Sezgin, Serie C, 46 n° 9 (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1988), 86-93. **Shahrazūri**, *Nuzhat al-arwāh wa rawdat al-afrāh fi tārij al-hukama’ wa al-falāsifa*, ed. S. Khurshid Ahmed (Hyderabad, India: Da’irat al-Ma’ārif al-Uthmāniya, 1976), II: 119-43. Existen dos ediciones más de este texto: la de ‘Abd al-Karīm Abū Shuwayrib (Tripoli: Ÿam’iyat al-Da’wa al-Islāmiya al-‘Alamiya, 1988) y la de Muhammad-‘Ali Abū Rayyan (Alexandria, Dar al-Ma’arifa al-Ÿami’a, 1993), 600-622. La edición de Abū Shuwayrib se basa en dos manuscritos de Estambul, pero fue rigurosamente criticada por Abū Rayyan (pp. 44-50). La traducción de esta obra realizada en el s. XVII por Maqsūd- ‘Ali Tabrizi fue editada y publicada con el mismo título por M. T. Danīsh Pazhūh y M. S. Mawla’i (Tehran: Shirkat-i Intishārat-i ‘Ilmi va Farhangi, 1986) y difiere –considerablemente- del texto árabe. Parte de la mención sobre Suhrawardī en el texto persa mencionado fue traducida al inglés por W. M. Thackston, Jr. Esta traducción (con texto árabe y persa) está basada en la edición parcial de H. Nasr, SOPM III, ed. S. H. Nasr (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1970) que incluye tanto el texto árabe como el persa de Tabrizi.

éstos no siempre coinciden¹⁵- no residió en su ciudad natal, sino en Maragah¹⁶ donde estudió filosofía con Maÿd al-Dīn al-ÿili (m. 1209), maestro también del teólogo Fajr al-dīn al-Rāzī (m. 1198). Posteriormente se trasladó a Mardin (Anatolia) donde estudió con Fajr al-Dīn al-Mārdīnī, eminente profesor de medicina y ciencias racionales, expositor del pensamiento aviceniano. Fue en esta última ciudad donde recibió una importante acogida por parte de los príncipes selyúcidas de Rum y donde escribió *Las tabletas dedicadas a ‘Imad al-Dīn y su Libro de la irradiación*, dedicado a Suleymán Shah.

Posteriormente viajó a Ispahan donde tomó contacto con la obra filosófica de Umar ibn Sahlān al-Sāwī (m. 1145), *Las Observaciones*¹⁷ de la mano del lógico Zāhir al-Dīn al-Qari conocido como Zāhir Al-Farīsī. Si bien se asume que este último no ha sido una figura destacada dentro de la historia filosófica del Islam, su obra es un trabajo innovador sobre lógica ya que abandonó las nueve partes en las que está dividido el *Organon* de Aristóteles, a favor de una lógica más simple, como la que refleja *La sabiduría de la iluminación* de Suhrawardī.

Según el Shayj al-Jerraji al-Halveti antes de llegar a Alepo “visitó Harrán, Antalya, Nusaybin y Urfa, en el nordeste de Siria, una región que, antes del advenimiento del Islam, fue el centro por excelencia de la tradición hermética”. Este autor añade también

¹⁵ Como es de suponer sus biógrafos diferían unos de otros. Así Ibn Yaqut, Ibn Abi Usaybi’a e Ibn Jallikan citan a Ibn Shaddad. Ibn Jallikan e Ibn Fadl Allāh citan a Ibn Usaybi’a. Shahrazūrī dependió de este último o de Ibn Rakika, aunque debe haber utilizado sus propias fuentes.

¹⁶ Maragah se convirtió, pocos años después, en una ciudad cultural sobresaliente, famosa por el observatorio que hizo construir el conquistador mongol Hulagu, lugar de reunión de todos los científicos renombrados de la época bajo la dirección del gran filósofo Nasir al-Din Tusi (m. 1274).

¹⁷ El *Kitāb al-basā’ir al-nasiriyya* de ‘Umar Ibn Sahlān al-Sāwī al-Qadi al-Zahīd Zaynuddīn (m. 1145) quien también escribió un comentario en persa del *Relato del pájaro* de Avicena, en Brockelmann, GAL Suppl. 1:830 y GAL 1:456.44, respectivamente.

que “es posible que parte de ese pensamiento que aparece en la teosofía de Suhrawardī provenga de sus contactos adquirido a través de sus viajes”¹⁸.

Respecto de su relación con la tradición sufi es Shahrazūrī quien refleja –a través de su relato- su extrema austeridad y sus poderes espirituales. Si bien las fuentes no hacen mención expresa de maestros sufíes ni identifican la cadena o filiación espiritual, el filósofo tuvo contacto con algunos de ellos de quienes aprendió determinadas prácticas. Como veremos en el capítulo cuarto, el mismo Suhrawardī nos dejó explícita su historia intelectual trazando una línea directa, entre otros, con ciertos sufíes mártires.

Ninguna de las fuentes hace referencia al por qué Suhrawardī viajó a Alepo en el año 1183, fecha en la que Saladino tomó posesión de ella, consolidó el poder ayubí y, de hecho, favoreció la escuela de derecho shafí a la que pertenecía el filósofo, según el relato de su biógrafo. Tal vez, para evitar el territorio de los cruzados, entró a Siria por Alepo después de viajar por la Mesopotamia. Llegó de incógnito y se hospedó en la madrasa *Halawīyya*, en ese entonces la escuela hanafí de derecho más importante de la región. Shahrazūrī recuerda que Suhrawardī aniquiló en un debate público a dos antiguos y respetados juristas de Alepo, los hermanos Jahbal, uno de los cuales, Tahīr b. Jahbal fue el fundador de la tradicional madrasa *Nurīyya*¹⁹. Allí se unió a algunas discusiones sostenidas entre los ulemas donde Iftijar al-dīn al-Hashīmī, líder de esa escuela, al darse cuenta de que se trataba de un sabio, cortésmente envió

¹⁸ Cf. SHN pág. 27s.

¹⁹ Esta posición también se vio reflejada en la carta del juez Al-Fadil a Saladino. Cf. en H.A.R. Gibb, *Life of Saladin*, p. 49.

a su hijo con una muda de ropa. Suhrawardī la rechazó y, a cambio, entregó al muchacho una gema para que la rematara en el bazar. Pero cuando éste le garantizó por ella alrededor de 300 dirhams, el sabio la rompió para hacerle saber, de este modo, que su pobreza era voluntaria. En realidad, según el relato de Ibn Usaybi'a²⁰, ese dinero provenía del mismo gobernador quien creía que la piedra pertenecía a al-Hashīmī y no a ese pobre derviche. La reputación de Suhrawardī, muy bien conocida por Malik al-Zāhir, hizo que éste lo alojara en su corte y que patrocinara los debates entre el filósofo y los ulemas que, hasta donde se sabe por el relato de Shahrazūrī, Suhrawardī siempre triunfaba.

Malik al-Zāhir gobernó Alepo desde junio del año 1183 hasta que fue suplantado por su tío, hermano de Saladino, al-Malik al-Adīl en agosto de ese año. No se sabe si el sabio permaneció allí durante los dos años y medio de ausencia de Malik al-Zāhir o lo siguió a Damasco. Lo cierto es que Suhrawardī llegó a esa ciudad en el año 1183 donde completó su *Libro de la sabiduría de la iluminación “el último día del mes de Ŷumada al-Ajira del año 582, el día en que los siete planetas estaban bajo el signo de libra, al final del día”*²¹, fecha correspondiente al 15 de septiembre del año 1186, menos de tres semanas después en que Malik al-Zāhir retornara a Alepo. Éste pasó esos tres años de intervalo junto a su padre en la capital ayúbida de Damasco.

Si Suhrawardī estuvo en esta época en esa ciudad, podría explicarse tal vez la alacritud con la que Saladino ordenó su ejecución.

²⁰ Ibn Abi Usaybi'a, ed. Müller, 2:168-69. La traducción del pasaje completo se encuentra en LA pp. 52s.

²¹ En SPHIL párr. 279, pág. 162.

La amistad con el hijo de Saladino generó más problemas que los deseados. Pero, ¿qué fue lo que realmente condujo a los ulemas a pedir su muerte? Y, ¿cuál era el interés de Saladino en su ejecución? El biógrafo da una serie de respuestas y los cronistas añaden algunas más. De acuerdo con el testimonio de Ibn Yaqūt, Suhrawardī fue acusado de herejía y ateísmo (*ilhad* y *zandaqa*). Según la información de Ibn Usaybi'a fue condenado por infidelidad e incredulidad. Para Ibn Jallikan, fue ejecutado por corromper la fe y por negar la realidad de los atributos de Dios (*ta'tīl*) creencia que, según éste, era producto de su interés y conocimiento de la sabiduría antigua, lo cual lo suponía ateo para la gente de Alepo.

Ibn Shāddad, juez de esa ciudad, lo acusó directamente de negar las leyes divinas (*shara'i*) y de formar parte de los filósofos denominados por él materialistas (*dhariya*) y de todos aquellos que rechazan la ley, particular objeto de odio de Saladino.

Shahrazūrī, como se ha visto, afirmó que su ejecución estuvo motivada por celos, mencionando también el hecho de que el sabio era llamado *Abū'l Futūh Rasūl Allāh*, “padre de la victoria, mensajero de Dios”. Él y su discurso eran así, considerados “charlatanería de las calles”²².

De acuerdo entonces con estos testimonios, existieron tres acusaciones concretas: celos y envidia, la sospecha de ateísmo y el peligro que significaba su prédica para el gobernador y su pueblo.

Respecto del primer punto, podría decirse que era bastante común la rivalidad y competencia entre juristas y doctores, pero ésta no necesariamente conducía a una sentencia de muerte y, más aún solicitada a la más alta autoridad. En

cuanto a la acusación de ateísmo, incredulidad y herejía, ésta sí tendría más sentido ya que los filósofos fueron muchas veces sospechados de tales cargos. Un ejemplo de ello es la diferenciación que de ellos estableció Al-Gazzali en su obra *Incoherencia de los filósofos*: los materialistas (*dhariya*), los naturalistas (*tabi'ya*) y los teistas (*ilahiyūn*). Los dos primeros son los presocráticos y, desde el punto de vista de este autor, los teistas fueron capaces de refutarlos aunque incurriendo en errores de interpretación que los condujeron a la herejía. Como veremos más adelante, Al Gazzali se refiere así a doctrinas que pueden justificar la acusación de infiel o ateo ya que atentan contra los principios mismos del Islam: la afirmación de la eternidad del mundo, la negación del conocimiento de Dios sobre los particulares y el rechazo a la doctrina de la resurrección del cuerpo²³.

En cuanto al cargo de *ta'tīl*, la negación de los atributos de Dios, Suhrawardī sostenía que éstos no tenían realidad propia. Ésta era una acusación común esgrimida más bien contra los teólogos mutazilíes que, al afirmar radicalmente la unidad de Dios, negaron cualquier forma de antropomorfismo y, contra los filósofos ismailíes aunque ellos negaran tal imputación²⁴.

Respecto de la posibilidad de que Dios enviara nuevos profetas es una cuestión más compleja. Suhrawardī sostuvo hasta el final de su vida y así lo refleja su obra, una experiencia intuitiva, mística, intelectual. Como no habría razones para negar que él era un musulmán piadoso, los cargos estaban

²² El término utilizado es *turuqi*, es decir un charlatán que se pasea en lugares públicos.

²³ En *The Incoherence of the Philosophers*, trad. Por M. Marmura, Brigham University Press, 1997, pág. 230ss.

²⁴ Al respecto véase R. Walker, *Philosophical Shiism*, 74s.

dirigidos efectivamente contra su doctrina. Tal vez una combinación de celos –ya que siempre triunfaba en los debates públicos- y su falta de prudencia, podría acercarnos a las razones de su ejecución. Pero el cargo que determinó su muerte, fue explícitamente el peligro que representaba su prédica para el príncipe y su pueblo.

Como tendremos oportunidad de ver más detalladamente, Suhrawardī clasifica a los sabios (*hukamā*) en el prólogo de su libro *La sabiduría de la iluminación*²⁵, según posean simultáneamente la sabiduría discursiva y la sabiduría espiritual. El *hakīm ilahī* (sabio de Dios) es aquel que sobresale en ambos; es el *hakīm muta’āllih* o polo, *Qūtb*, sin cuya presencia el mundo no podría continuar existiendo, aún cuando dicha presencia no pueda ser más que de incógnito. *Qūtb* designado también con el nombre de *huŷŷa* (prueba), en tanto garantía de Dios ante los hombres, cuya presencia debe ser constante, aunque se trate de una presencia invisible. Si bien en un principio el término se aplicó exclusivamente al Profeta, después pasó a denominar de forma específica a los imames. El concepto de *huŷŷa* indica también la indisociabilidad de la profetología y de la imamología y, dada su atemporalidad, se asocia con una realidad metafísica cuya condición nos lleva al tema gnóstico del *anthropos celeste*, concepto sobre el cual no nos extenderemos en el presente trabajo. Sin embargo, debe aclararse que entre la persona del Profeta y del Imam existe una relación espiritual a través de dos categorías: la profecía absoluta e indiscutible, inherente a la realidad muhammadiana, íntegra y primordial, preeterna y posteterna. La segunda la

²⁵ En SPHIL pág. 3.

constituyen las realidades parciales de la primera o sus epifanías particulares, es decir los profetas cuyo ciclo selló Muhammad y que, por lo tanto, se identifican con su epifanía. Es decir que el punto de partida del ciclo de la profecía fue el Adán terrestre, ciclo que se fue cumpliendo hasta llegar a Jesús, el último de los grandes profetas parciales. Con el advenimiento de Muhammad, se completa el círculo, siendo él mismo el Sello de la Profecía –epifanía de la Realidad profética eterna- y recapitulación, a partir del cual comienza el ciclo de los amigos de Dios o *walayāt*. El fin del período de la profecía coincide así con el comienzo del ciclo de la *walayāt*, como realidad y epifanía parcial de la profecía absoluta que permanecerá abierta hasta el día de la resurrección.

Esto nos conduce, en consecuencia, al concepto de *Qūtb* o Polo, Eje e Imam. Uno de los temas que se reitera –en este contexto- es la necesidad de un Mantenedor del Libro, posterior al Profeta que lo enunció. Se afirma que el texto del Corán no basta por sí solo ya que tiene su sentido oculto, profundidades esotéricas que determinan que no es un libro que pueda asumir una lectura vulgar. Por eso hay que hacer retornar (*ta'wīl*) el texto al plano en que el sentido deviene verdadero, tarea que no le pertenece al *kalām*, ya que ese sentido no se consigue por medio de silogismos, sino al *huŷŷa* de Dios, un inspirado que domine tanto lo exotérico como lo esotérico, el Mantenedor del Libro, el Imam, el Guía. El concepto de conocimiento como epifanía, cuyo órgano de percepción reside en el corazón –órgano sutil de la luz- lleva a establecer por un lado la visión exterior y, por otro, la interior, uno de los temas de la escuela *ishrāqī*. Por último, esto nos lleva también a la escatología a través del concepto de *gaybat* u ocultación que ha dominado la conciencia shíi a lo largo de los años y que prelude la Gran Resurrección.

El concepto de Imam oculto ha hecho que se profundizara en el sentido y las características de esa presencia invisible, cuya aparición supone la renovación final del mundo implícita en los conceptos de la cosmovisión shií de parousía y ocultación.

En tal sentido, H. Ziai afirma²⁶ que Suhrawardī sostuvo una doctrina filosófica por la cual el verdadero regulador debía ser un “rey-sabio” tal como se puede inferir del prólogo de la obra principal. Un sabio embebido y adiestrado en la íntima penetración del mundo de las ideas, en los últimos nexos metafísicos del ser y que, a través del cual viera en toda la realidad terrena, los destellos de la idea de Dios y los mostrara a los demás. De modo tal que, contemplando estos modelos eternos, cada uno pudiera fundar su propio yo en la verdad y rectitud de la luz. Para Platón y las diferentes lecturas que se han hecho de sus textos, el filósofo-rey es aquel que gobierna la ciudad, imitando el modelo divino, en tanto benefactor y mecenas de la humanidad. Participa de la unión con el Bien Supremo y su acción política es una expresión limitada, subordinada a principios metafísicos de la constitución del universo²⁷.

Si fue ésta la prédica de Suhrawardī, efectivamente significó una ofensa tanto para el califa de Bagdad, Al-Nazīr (1180-1225) como para Saladino.

Según el relato de Shahrazūrī, éste afirmó que “*Al-Malīk al-Zāhir creyó en el maestro y lo amó*” y que “*llegaron a ser íntimos*”.

²⁶ Ziai, H., “The Source and Nature of Authority: a Study of Suhrawardī Illuminationist Political Doctrine” en *Aspects of Islamic Political Philosophy*, 304-344.

²⁷ Para un análisis más detallado, véase el excelente artículo de D. O’Meara, “Conceptions Néoplatoniciennes du Philosophe-Roi” en *Images de Platon et Lectures de ses Oeuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, ed. Neschke-Hentschke, Ed. Peeters, Louvain-Paris (1997), pp. 35-50.

La exacta relación que ambos mantuvieron no está especificada en las fuentes, pero sí se puede afirmar que el príncipe era tanto su tutor como también su discípulo. En tal caso, las acusaciones de corrupción cobran sentido. Después de todo, Suhrawardī era un persa y su concepción política tenía más que ver con ese mundo, que con el orden impuesto por Muawīyya, Al-Mansūr o Saladino.

La tradición irania lo proveyó de un modelo alternativo, de hombres sabios, tres de los cuales, Yāmasp, Frashostar y Borzorghmer, están citados en el prólogo de la obra que nos ocupa y que, tal vez por eso, se lo vinculó ideológicamente con el movimiento intelectual, religioso y social denominado *shu'ūbiyyah*, que surgió en Bagdad bajo la dinastía abasí como producto de la tensión que significó el proceso de conversión y asimilación del Islam y que finalmente ayudó a mitigar, como efecto secundario, las diferencias sociales y religiosas entre árabes e iraníes conversos a la nueva fe. En Irán la rivalidad étnico-social entre los *kuttāb* o secretarios y el medio árabe puede explicar, en gran medida, este movimiento, suscitado en la controversia promovida por estos secretarios que en el terreno intelectual y literario se burlaban de la pretendida superioridad de los árabes. Esta actitud cultural, impregnada de nacionalismo, fue la contrapartida del antiguo racismo árabe y que encontró su apoyatura teórica en la aleya coránica “*y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros*”. Este texto sirvió para contraponer pueblos no árabes de

estadio cultural más avanzado que las simples tribus conquistadoras ²⁸.

Respecto de su ejecución, Ibn Shaddah, juez de Saladino quien estuvo involucrado en la sentencia de muerte dijo que “*el joven Suhrawardī fue crucificado*”²⁹. A lo mejor Malīk al-Zāhir reportó a su padre la espantosa muerte por crucifixión de Suhrawardī y una muerte más digna por inanición a su apesadumbrado maestro, al-Mārdīnī. La fecha gira en torno de los años 586/1190, 587/1191 o 588/1192. Ibn Jallijan afirmó tener información sustentable a favor del 5 de Rajab del año 587H, fecha comúnmente admitida correspondiente al 29 de julio del año 1191. Como se ha mencionado, no existen datos concretos respecto de su fecha de nacimiento, en todo caso están dados por la edad de su muerte estimada en los 36, 38, alrededor de 40 e incluso, 50 años. La fuente que atestigua la muerte de Suhrawardī por inanición se encuentra en los relatos que hizo su amigo Ibn Rakika, alumno también de Mārdīnī, sobre sus días en Alepo. Ibn Abi Usayb'ia nació cuando moría Suhrawardī y él murió en el año 1270. La historia dada por Yaqūt (m. 1227) sugiere que su fuente fue la obra de Ibn Rakika. Éste no pareció ser testigo de estos eventos, pero Mārdīnī –que gozó del patronazgo de Malīk al-Zāhir después de la muerte de Suhrawardī- fue entonces la fuente de Rakika.

²⁸ El llamado nacionalismo persa o *shu'ubiyah* fue un movimiento del s.IX d.C. liderado por intelectuales persas que se opusieron a la dominación árabe, reanimando la cultura del antiguo Irán y sus valores religiosos. Para una ampliación del período histórico y el intercambio de ideas cf. el excelente trabajo de J. K. Choksy, *Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslims Elites in Medieval Iranian society* (1997), 79ss. Cf. H. A. R. Gibb, “The Social Significance of the Shu'ubiya” en *Studia Orientalia Ioanni Pedersen* 105-144, Copenhagen, 1953.

Estos fueron años dramáticos en Siria, la muerte de Nūr al-Dīn (1174) posibilitó el proyecto de Saladino, en ese entonces, gobernador de Egipto, de incorporar a Siria a su imperio, convirtiéndose así, nuevamente, en el centro del mundo musulmán. Nūr al-Dīn había encarnado el nuevo espíritu de guerra santa, ardor que se vio acompañado por la necesidad de restablecer la unidad moral del Islam a través de la intensificación del movimiento ortodoxo de las *madrasas* y el eclipse de numerosos grupos shiíes, tarea que continuó el kurdo Saladino.

Las *madrasas* eran escuelas de fundación privada u oficial, especializadas en ciencias religiosas y, principalmente en jurisprudencia donde se aseguraba el mantenimiento del maestro y de sus alumnos. Esta institución surgió primeramente en Irán y en Asia Central y, en el siglo XI se constituyó en núcleo de reacción sunní, convertida en un eficaz instrumento de control estatal³⁰. En cuanto a los maestros –previo sometimiento al poder mediante remuneraciones y prebendas- impartían una enseñanza mediatizada que acabaría por paralizar y asfixiar la verdadera ciencia. Suhrawardī, como se ha visto por el relato de su biógrafo, se hospedó en la *madrasa Halawīyya* de corte hanafi aunque él pertenecía al rito shafii³¹.

Con el poder en sus manos Saladino abolió el califato fatimí y proclamó la reintegración de Egipto al califato abasí. Los

²⁹ En Donald S. Richards (trad.), *The Rare and Excellent History of Saladin being the al-nawadir al-sultaniyya as'l mahasin al-yusufiyya of Baha' al-Din and Ibn Shaddad*, pág. 245ss.

³⁰ En Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam II*, pág. 437-445.

³¹ La intención de esta escuela fue definir un método que pueda disminuir las divergencias entre los doctores. Rechazaron el *ra'y*, el *istislah* malikí y el *istishan* hanafi. Solo reconocieron como fundamento de la jurisprudencia el Corán, la sunna del Profeta, el consenso de los doctores y la analogía. Cf. N. Coulson, *Historia del Derecho Islámico*, pág. 63ss.

egipcios, que nunca fueron fervientes seguidores de la shía, se adhirieron al nuevo régimen. Saladino tomó el título de *malik* y después de apoderarse del Alto Egipto, envió una expedición a Yemen, convirtiéndose en la principal fuerza del Islam. A partir del año 1174, conquistó Damasco, Homs, Hama y casi la totalidad del territorio sirio. Pero su intento de reunificar Egipto y Siria chocó con la resistencia de Alepo que conquistó, finalmente, en el año 1183. En nueve años (1174-1183) creó el imperio más vasto del Próximo Oriente después del apogeo de los selyúcidas. Se enfrentó –con éxito– a dos adversarios concretos: los cruzados y los ismailíes que, según el mismo Saladino, éstos últimos tenían el propósito de asesinarlo³².

Suhrawardī llegó a Siria en el momento en que esta transformación tenía lugar.

³² Cf. G. Tate, *Las Cruzadas*, 93ss y N. A. Mirza, *Syrian Ismailism. The Ever Living Line of the Imamate*, pág. 34ss.

2. Contexto intelectual

Suhrawardī vivió en una época en la cual la influencia y el poder de la teología era de carácter ashari, escuela que habría de convertirse, después de no pocos conflictos, en la teología oficial del Islam sunní, fundada por Abū'l-Hasan al-Ash'ari y desarrollada por su discípulo Abū Bakr al-Bakillāni. Si Al-Ash'ari tomó partido en contra de los mutazilíes fue por dos motivos fundamentales: conceder a la razón un valor absoluto conduce, no a sustentar la religión, sino a suprimirla sustituyendo la fe por la razón y, por otra parte, lo invisible o el misterio exceden a toda demostración racional. Su sistema estuvo impregnado por el intento de conciliar los extremos, tendencia que aparece en todas las respuestas que dio a los problemas teológicos de su tiempo. Basta para ello describir brevemente su posición acerca de tres doctrinas específicas: el problema de los atributos divinos, el del Corán y el de la libertad humana. Respecto del primero y, según los mutazilíes, Dios está exento de todo atributo positivo dado que cualquier calificativo está comprendido en su misma esencia. Esta actitud ha pasado a la historia con el nombre de *ta'tīl*, es decir la negación de toda actividad divina operante que conduce finalmente al agnosticismo. Por el contrario, la actitud de los literalistas se conoce bajo el nombre de *tashbīh* o antropomorfismo. Al-Ash'ari admitió que el Ser divino posee realmente los atributos y los nombres mencionados en el Corán y que, en tanto realidad positiva, son distintos de la esencia de Dios pero no tienen existencia ni realidad fuera de ella.

Respecto del segundo de los problemas, los mutazilíes afirmaban que el Corán es la Palabra divina creada, sin distinguir entre la palabra en tanto atributo divino eterno y su

enunciado árabe explicitado en el texto sagrado, mientras que los literalistas sostuvieron la tesis del Corán eterno, no solo en lo que respecta a su contenido, sino a todo lo que lo constituye materialmente. Al-Ash'ari se situó entre ambos extremos al considerar que la naturaleza de la palabra, sea humana o divina, no se limita como piensan los mutazilíes, a la pronunciación y composición de sonidos y palabras articuladas, sino que es también discurso del alma y, por consiguiente, exterior a la manifestación verbal. Cuando declara que el Corán es eterno se refiere al atributo divino del *kalām* que subsiste eternamente en Dios y, como tal, está exento de toda articulación verbal y sonora. Pero el Corán está también escrito y compuesto de palabras y, en tal sentido, es un hecho temporal creado.

En cuanto al tercero de los problemas, el de la libertad humana, no recurrió Al-Ash'ari al concepto de *qudra* o potencia creadora, sino al de *kasb* o adquisición. Considera que la tesis mutazilí introdujo una especie de dualidad respecto de la actividad divina, esto es, que no solo el hombre es libre y responsable sino que posee la potencia creadora junto con la divina o la facultad de crear sus propias obras. Sin dejar de conferirle al ser humano la libertad que lo hace responsable de sus actos, Ashari le atribuye el *kasb*, es decir, la adquisición de sus obras. Por ello, en cada acto libre del hombre, distingue el acto de creación en el que interviene Dios y el acto de adquisición en que interviene el hombre³³.

Mientras el debate teológico continuaba, las escuelas filosóficas y teológicas se impregnaban de las escuelas sufíes, cuyo método epistemológico cuestionó los fundamentos de las

teorías del conocimiento³⁴. Sabios y mártires sufíes como Bayazid y Hallaj, que influenciaron en Suhrawardī, fueron instrumentos del desarrollo posterior del pensamiento místico. Su entrega a la purificación y al ascetismo fue una alternativa al pensamiento filosófico de la época.

Pero una de las discusiones más sobresalientes que encontramos en este contexto de debate es la que tiene que ver con la explicación del universo a partir de un Primer Principio; es la cuestión que en religión podría formularse como el problema de la creación por parte de Dios.

En el mundo islámico la existencia de Dios fue un hecho incuestionable, no discutido ni siquiera por los integrantes del movimiento de la *zandaqa*. Pero lo que sí se planteó fue la cuestión de la relación de Dios con el universo y si éste era eterno o había tenido un comienzo. Si se reconocía la eternidad de Dios y el mundo, entonces, la relación debía también ser eterna. Como eternidad y necesidad se implican, según la doctrina aristotélica, una relación eterna está limitada por la necesidad. Y como ésta excluye la voluntad, la eternidad del universo implicaría que Dios carece de voluntad y está sometido a la necesidad. En cambio, si el universo fue creado, la voluntad y la libertad pueden afirmarse en Dios, porque aquella es la facultad en virtud de la cual se da el acto por el que el universo existe. En este contexto se pueden entender las respuestas a este problema. Los teólogos afirmaron la radical temporalidad del universo, aportando numerosos argumentos, algunos de

³³ Para más detalles cf. T. Nagel, *The History of Islamic Theology. From Muhammad to the Present*, pág. 158-170.

ellos tomados de la doctrina de Juan Filopono. Para ellos, negar la creación del mundo, suponía incurrir en incredulidad³⁵.

La opinión contraria fue sostenida por los filósofos, con la excepción de Abū Yu'sūf ibn Ishāq al Kindī (m. *circa* 866), todavía influido por las raíces teológicas de las que surgió su pensamiento. Comúnmente se lo llama *faylasūf al'ārab* "filósofo de los árabes", en contraste con los filósofos que lo siguieron quienes, aunque musulmanes pero no árabes, debieron aprender la lengua del Corán como segundo idioma. Su trabajo ha sido notable en la incorporación y elaboración de la terminología filosófica clásica al pensamiento islámico, desarrollada posteriormente por Al Farabi y Avicena. Debe notarse también que con él se instaló el debate de la posibilidad de la recepción de la filosofía en el seno de una religión revelada, incorporando una "ciencia foránea" -la filosofía- frente a las ciencias árabes, esto es, gramática, estudios coránicos, etc..

Al Kindī utilizó tempranamente traducciones de la filosofía griega a la lengua árabe lo cual le permitió sumar parte de la tradición helenística a su proyecto filosófico. La fundación de la Casa de la Sabiduría (832 d. C.) permitió precisamente el contacto de esta "nueva" ciencia con el mundo intelectual arabófono, en donde ya existía un serio interés en su contenido. Al Kindī debe ser considerado el patrocinador y primer eslabón de esa escuela en la que el pensamiento aristotélico, tamizado por las interpretaciones de sus comentaristas como Alejandro de Afrodisia y Temistio, se combinó con el neoplatonismo que llegó a los árabes de modo aislado o autónomo a través de

³⁴ Cf. M. Ha'iri, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy. Knowledge by Presence*, pág. 103ss y T. Nagel, *op.cit.* pág. 136ss.

³⁵ Véase con más detalle en T. Nagel, *op. cit.* 125ss.

traducciones y paráfrasis de las *Enéadas*, bajo el nombre de *Teología de Aristóteles* y a través de la obra pseudo-aristotélica *Liber de causis*, que era el epitome de los *Elementos de teología* de Proclo³⁶. Este filósofo estuvo vinculado con el movimiento científico de los traductores de obras griegas, aunque no se lo puede considerar como uno de ellos. Sin embargo, debido a su posición acomodada, tuvo a su cargo e hizo trabajar a varios traductores cristianos. Así, bajo su patronazgo, 'Abdūl Masīh al-Himsī, tradujo la célebre *Teología de Aristóteles*, obra que ejerció una gran influencia sobre el pensamiento de Al Hindi y filósofos posteriores. Fueron también traducidas la *Geografía* de Ptolomeo y una parte de la *Metafísica* del Estagirita³⁷.

Dedicó parte de sus escritos a mostrar el carácter finito, transitorio y múltiple del universo y a probar la necesidad de un Creador infinito, eterno y verdaderamente uno, razón de la unidad que subyace a toda multiplicidad. La creación depende, para este autor, de la voluntad divina: Dios quiere simplemente que las cosas sean y son, como se afirma en diversos pasajes coránicos, de los que ofrece una explicación filosófica, basándose en la idea de que el ser procede del no ser. Pero a pesar de la claridad con la que afirma su teoría de la creación del universo,

³⁶ Muchas de las obras griegas fueron traducidas por Hunain Ibn Ishāq, contemporáneo de Al Kindī. Se afirma que en esta época circulaba una traducción al árabe de la *Metafísica* de Aristóteles y que Al Kindī contaba con una traducción de ella, hecha especialmente para él. Véase R. Walzer, "New lights on the Arabic translations of Aristotle" en *Oriens* 6, 91ss (1953) y A. Badawi, *La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*, p.202ss.

³⁷ Los textos de este autor escritos en árabe se conocieron alrededor del año 1920 cuando fueron descubiertos en Estambul, permitiendo a los especialistas tomar contacto directo con sus propias palabras. Aún, los 30 o 40 tratados que han llegado hasta nosotros son solo una muestra pequeña de su vasta obra, que Al-Nadīm pone en su *Fihrist* en un número de 240. Las obras que han sobrevivido incluyen sus escritos sobre metafísica, lógica, su clasificación de las ciencias, su discusión respecto de las obras de Aristóteles, su conocido trabajo sobre el intelecto (*De Intellectu*), que operó una influencia importante en el pensamiento de Avicena, y varios tratados sobre ciencias naturales y matemáticas.

en algún momento sostiene también la doctrina de la emanación como explicación de tal origen con lo que de algún modo, tendría que reconocer la eternidad de éste³⁸.

Los sistemas filosóficos de Al Farabi y de Avicena, compuestos a partir de doctrinas aristotélicas y neoplatónicas, sostuvieron la eternidad del universo ofreciendo una explicación racional de la realidad, articulada en torno de un proceso generativo, de la afirmación de la teoría de la causalidad y del carácter necesario del universo.

Abū Nasr Muhammad ibn Muhammad b. Tarjan b. Ozlag al-Farabi (m. 950 d.C.) nació en la región de Farab y es recordado como el gran comentador y seguidor de Aristóteles. Su época correspondió al período de asimilación y discusión de la obra del Estagirita, en la cual el centro de civilización islámica, especialmente en su aspecto intelectual, se estaba desplazando en cierta medida hacia el Jorasán, donde emergía la nueva cultura persa. Fue la gran figura de este período, conocido también como el *Magister secundus*, en alusión a Aristóteles, llamado por los árabes, el *Magister Primus*³⁹.

³⁸ Gimaret, D., *Cinq épîtres*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1976. Green, T., Jolivet, J., *L'intellect selon Al Kindi*, Leiden, Brill, 1971. Klein-Franke, F., "Al Kindi" en, S. H. Nasr y O. Leaman (ed.) en *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge, cap. 11, pág. 165-177, 1996. Moosa, M., "Al Kindi's role in the Transmission of Greek Knowledge to the Arabs" en *Journal of the Pakistan Historical Society* 15 (1), 3-18, 1967; Ramón Guerrero, R., *Traducción española de algunos opúsculos de Al Kindi*, Madrid, 1986. Rosenthal, F. "Uno scritto morale" en *Orientalia* IX: 182-91, 1940; Stern, S. M., "Notes on Al-Kindi's Treatise on Definitions" en *Journal of the Royal Asiatic Society* partes 1 y 2: 32-43, 1959.

³⁹ Estudió a fondo las obras aristotélicas traducidas al árabe que, junto con la de sus comentadores, la autoridad de Aristóteles quedó claramente establecida en la cultura islámica. Sus numerosos escritos comprenden los comentarios al *corpus* aristotélico como el *Organon*, la *Física*, la *Metafísica*, la

Fue el primero en proponer la distinción que se haría clásica en la metafísica posterior entre ser necesario y ser posible. Es necesario el ser que no puede no ser, mientras que son posibles los seres cuya existencia puede ser negada sin caer en la contradicción del absurdo, porque pueden o no tener existencia, o dependen de otro para existir⁴⁰.

Al Farabi partió del concepto del Uno Divino: el ser Primero así concebido está desprovisto de las imperfecciones y limitaciones de los seres creados. No se lo puede definir y está, al mismo tiempo, presente y oculto porque al ser Luz nos deslumbra y, por ser pura Inteligencia, desborda nuestro pensamiento. Es Inteligencia y Verdad Absoluta, Amor, Amante y Amado. El filósofo afirma que *“El Ser Primero es la causa primera a la que deben su esencia todos los demás seres. Está libre de toda clase de imperfección, mientras que todos los demás seres no pueden carecer de algo que envuelva algún modo de imperfección, sea ella una sola, o sean más de una. Si pues, el*

Ética a Nicómaco, hoy perdidos, además de su célebre *Concordancia entre las doctrinas de los dos sabios Platón y Aristóteles*; el tratado *Sobre el objeto de los diferentes libros de la Metafísica de Aristóteles*, entre otras. En esta misma época la tendencia hacia una gramática más racional basada en la lógica aristotélica, apareció en la obra de al-Rummani y la misma tendencia se reconoce en la evolución de la retórica árabe. En cuanto a la poesía, esta influencia se posó sobre al-Mutanabbi y apareció decididamente en los círculos literarios y filosóficos representados por ibn al-Amid, ibn al-Assahib, al-Sijistani, de igual manera que se instaló en el pensamiento de los mutazilíes.

⁴⁰ Véase Al Farabi, *El Catálogo de las Ciencias*. Edición trilingüe (árabe, latín, español), edición y traducción castellana de A. González Palencia, publicación de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, 1932; Arkoun, M., *El pensamiento árabe*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1992; Cruz Hernández, M., *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*, 3 vol. Madrid, Alianza Editorial, 1996; Gómez Nogales, S., *La política como única ciencia religiosa en Al Farabi*. Cuadernos del Seminario de Estudios de Filosofía y Pensamiento Islámicos, Instituto Hispanoárabe de Cultura, Madrid, 1980; Stroumsa, S., "Al Farabi and Maimonides in the Christian Philosophical Tradition: A Re-evaluation" en *Der Islam* 68 (1991) 263-287; Butterworth, Ch. "The Study of

*Ser Primero está inmune de toda imperfección, su ser es más excelente y más antiguo que otro ser cualquiera y aún es absurdo que pueda haber ser más excelente y antiguo que el suyo*⁴¹. Y, más adelante agrega que “*pero ya dimos por supuesto que El es la causa primera. Su Ser no es tampoco por razón de algún motivo o finalidad (...) Es singular y único y bajo ese respecto es uno solo*”⁴².

El Uno del filósofo y el Dios del creyente no puede tener operaciones en plural. Por eso Al Farabi admite dos realidades radicales: Dios y el mundo: “*Del Ser Primero procede todo otro ser (...) La entidad de lo que proviene de él es a modo de expansión de su propia entidad que da origen a otros seres*”⁴³. Dios, principio y causa de todas las cosas y el mundo, un cosmos jerarquizado estructurado a partir de un primer ser según nos lo explica Al Farabi: “*Del Ser Primero se expande el ser del segundo grado. Se llama así a cierta sustancia absolutamente inmaterial que se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero. Lo que conoce de sí misma no es más que su esencia propia. En cuanto conoce al Ser Primero necesariamente resulta de ella la entidad de un ser tercero, mientras que en cuanto constituida por su esencia propia, necesariamente resulta de ella la entidad del primer cielo*”⁴⁴.

Así y, según lo explica en páginas sucesivas de esta obra, este Primer Ser genera un nuevo intelecto y, al pensarse a sí mismo, genera el primer cielo. A su vez, el segundo intelecto da lugar, por el mismo procedimiento, a un tercer intelecto y a un segundo cielo, el de las estrellas fijas. Se generan así intelectos

Arabic Philosophy Today” en *Arabic Philosophy and the West Continuity and Interaction*, Washington, 1988, pp. 55-140.

⁴¹ Al Farabi, *La ciudad ideal*. Traducción de Alonso-Alonso; prólogo de M. Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, p. 3s (1985).

⁴² Al Farabi, *op.cit.* p. 7.

⁴³ Al Farabi, *op.cit.*, p. 21.

⁴⁴ Al Farabi, *op. cit.* p. 28.

sucesivos hasta llegar al décimo y a las esferas de Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y la Luna. El décimo intelecto, identificado con el intelecto agente de la tradición aristotélica, genera la tierra, esto es, el mundo de la generación y corrupción.

Se trata entonces, de un universo concebido a partir de una jerarquía ontológica, constituida por seis principios: el Ser Primero, los nueve intelectos separados o las causas segundas, el intelecto agente, el alma, la forma y la materia. Los tres primeros no son cuerpos ni están en ellos; los tres últimos tampoco son cuerpos pero están unidos a aquellos. La unión de materia y forma constituye los cuerpos sensibles, sometidos a la generación y corrupción. El alma es el principio de movimiento porque produce en cada ser una tendencia o deseo de conocer la causa de la que procede y su causa mediata: el ser Primero, explicando así el movimiento de retorno del movimiento a su origen.

Abū 'Alī al-Husayn ibn' Abd ibn al-Hasan Ibn Sina (m. 1037 d.C.), conocido en Occidente con el nombre latinizado de Avicena⁴⁵, una de las principales figuras de la ciencia y la filosofía arabo-islámicas, nació en una aldea cercana a la ciudad de Bujara, que entonces formaba parte del imperio abasí. Esta fue una época de desmembramiento político pero no cultural, dado que la civilización islámica se enriqueció con los aportes

⁴⁵ Es mucha la bibliografía que existe sobre Avicena. En particular hemos seguido las presentaciones que han hecho sobre él M. Cruz Hernández, *Historia...*I, cap. 7; H. Corbin, *Avicena y el relato visionario* y en su *Historia de la Filosofía*, págs.159ss; S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, págs. 119ss; R. Muñoz, *La Existencia de Dios en Avicena* (con textos traducidos), E. Panoussi, "La theosophie iranienne source d'Avicenne", en *Revue Philosophique de Louvain* 66 (1968) 239-266, A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*.

culturales y científicos de cada uno de los nuevos estados, cuyos soberanos se disputaban la presencia en su territorio de sabios y pensadores sobresalientes.

Su pensamiento más nítido se encuentra en el *Libro de la curación*, en el *Libro de la salvación*, en el *Libro de las orientaciones y advertencias* y en los llamados relatos simbólicos que comprenden la conocida trilogía formada por el *Relato de Hayy Ibn Yaqzan*, el ángel velador que nos inicia en el Oriente de las eternas luces; el *Relato del pájaro*, que describe el vuelo recurrente del alma y el *Relato de Salamán y Absal*, representando este último el intelecto angélico. Su obra *El canon de la medicina*, es una síntesis extraordinaria de los conocimientos médicos de su tiempo, y en ella se consignan los descubrimientos de los más eminentes médicos griegos, indios, persas y árabes. Consta de cinco volúmenes y fue traducida al latín por el italiano Gerardo de Cremona un siglo después de su aparición; durante el s. XV fue editada 16 veces y más de 20 en el XVI. Se imprimía y leía durante el XVII y hasta el 1650 siguió siendo texto de estudio en las Universidades de Montpellier y de Lovaina. En Viena y en Frankfurt el programa de medicina se basaba en esta obra. En lo que se refiere a la obra de Aristóteles, se conocen sus comentarios a la llamada *Teología de Aristóteles*, su comentario al libro XI de la *Metafísica*, las notas al margen del *De Anima* y quizás los cuadernos conocidos bajo el nombre de *Lógica de los Orientales*.

Avicena continuó el mismo esquema de Al Farabi, aunque perfecciona algunos conceptos de la metafísica. Desarrolla la idea de ser como concepto primario que se percibe por intuición directa y amplía el estudio del ser necesario y del ser posible. Aquél es unidad absoluta, por lo que no puede tener composición de esencia y existencia y, como no tiene ni género

ni diferencia, es indefinible e indemostrable. Respecto de los seres posibles, establece la diferenciación entre posibles por sí mismos y necesarios por otro, una vez que han recibido la existencia del Ser Necesario.

Es en este contexto que Avicena realizó su distinción esencial del ser en imposible (*mumtani*), posible (*mumkin*) y necesario (*wāyib*), como lo hará posteriormente Suhrawardī. Pero esta distinción puede modificar el proceso de la creación, explicándolo de la siguiente manera: el Ser Necesario Primero da lugar, cuando se piensa, al primer intelecto. Éste realiza un doble acto de pensamiento del que surgen tres entidades: se piensa como necesario por haber recibido su existencia del Primero y genera el alma que mueve el primer cielo; se piensa como posible en sí mismo y genera el cuerpo de este primer cielo; y piensa al ser Primero que es su causa y genera un nuevo intelecto. El proceso se repite igual hasta llegar al intelecto agente o décimo, a diferencia de Suhrawardī, que criticó esto y afirmó que la serie debe ser infinita. La necesidad del universo en este proceso determina su eternidad.

Avicena recurrió al concepto de expansión del Puro Ser a través de varios grados y niveles de existencia, proceso que tiene lugar de tal manera que los seres próximos a la periferia del cosmos y cercanos al Cuerpo Primario que lo rodea están más cerca del Ser Necesario y son más puros que los cuerpos próximos a la tierra. En el *Naʿyat* describe la jerarquía de los múltiples estados del ser, con Allāh en la cúspide, el cual produce el Espíritu Puro, que es llamado la Causa Primera. De esta Causa proceden las almas, los cuerpos de las esferas y las inteligencias. De las inteligencias proceden Júpiter y los demás planetas, hasta llegar a la esfera más inferior, que es la luna. Con ella se vincula la décima y última inteligencia pura, que es -

el agente intelectual del que se genera el mundo sublunar. Asignó a cada esfera un número relacionado con su “idea” y principio inmaterial. El alma de las esferas actúa como intermediario entre las inteligencias y los cuerpos celestes.

Empleó en su física gran parte de la terminología aristotélica. Conceptos como forma y materia, cualidades primarias y secundarias, accidentes y naturaleza de diversas fuerzas son definidos de un modo parecido al de Aristóteles. Así, el cambio es explicado como el paso de la potencia al acto, y el tiempo como un factor intrínsecamente conectado con el movimiento. En cuanto a las causas, establece seis: materia de los impuestos, forma de los compuestos, lo dado del accidente, la materia, el agente y el fin. Pero, puesto que la materia de los compuestos es análoga a lo dado del accidente, y la forma de los compuestos a la forma de la materia, las seis causas se reducen a las cuatro de Aristóteles, a saber: formal, material, eficiente y final.

La división ternaria de los seres en cuerpo, alma y espíritu o inteligencia, que era bien conocida por los antiguos filósofos griegos, también se encuentra en el sistema de Avicena, así como en el de la mayoría de los demás filósofos y cosmólogos musulmanes.

De esta manera el pensamiento islámico estructuró de modo coherente un pensar filosófico y alcanzó especialmente, con este último autor, una concepción universal del mundo, aunque no iluminista. Como tendremos oportunidad de ver más adelante, para Suhrawardī la sabiduría fue revelada por Dios al hombre a través de diferentes vehículos que incluye a los sabios de Persia, de Egipto y de Grecia desde donde se transmitió al Islam. De hecho, Suhrawardī no consideró como sus maestros ni antecesores del conocimiento a al-Kindī, a Al-

Farabi y Avicena, sino que se inscribió en una tradición prearistotélica en la cual él mismo ha dado testimonio en su famoso diálogo con Aristóteles. Allí aparece su opción filosófica fundamental que es el conocimiento de lo manifiesto y su aceptación de las Formas Platónicas, ausente en estos autores.

Pero en el breve contexto intelectual que hemos trazado, no podemos dejar de lado la figura de Al-Gazzali quien cuestionó el fundamento de la filosofía y determinó la marcha de las escuelas sufíes.

Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Gazzali⁴⁶ (1058-1111 d. C.) nació en la provincia de Tus en el Jorasán pero estudió en Nishapur, atraído por la fama del Imam Haramayn. Fue director de la madrasa Nizamiya en Bagdad donde perfeccionó sus conocimientos de filosofía y derecho y, ante su fama, el califa Al-Mustazhir le encargó dirigir las polémicas contra los ta'limíes.

Su reacción antifilosófica nació de la perplejidad ante la pluralidad de las sectas y la contradicción de sus respectivas doctrinas con la sabiduría del Corán. A partir de allí se dedicó al estudio de las prácticas sufíes, entregándose a ellas y abandonó toda su actividad para seguir la vida de perfección y la unión con Dios, practicando una vida de extraordinario ascetismo. Las

⁴⁶ Sobre este autor véase, M. Campanini, "Al-Ghazzali" en S.H. Nasr and O. Leaman (eds) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, cap. 19, pp. 258-74; R. Frank, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992 y su *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham, NC: Duke University Press, (1994); F. Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God: A Philosophical Critical Analysis of Some of the Problems Raised by Ghazali's View of God as Utterly Unique and Unknowable*, Leiden: Brill, 1964; K. Nakamura, 'An Approach to Ghazali's Conversion', *Orient* 21: 46-59 (1985) y M. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*, 4 vol., Madrid, 1934-41.

obras más destacadas de este autor son, entre otras, las *Incoherencia de los filósofos*, la *Dstrucción de los filósofos*, la *Vivificación de las ciencias religiosas*, la *Preservación del error* y *El nicho de las luces*.

En su autobiografía (*Preservación del error*) nos explica por qué renunció a su brillante carrera como docente e investigador y se entregó a la práctica sufí, ya que para él no hay manera de conocer la Verdad o tener convicción o certeza de ella, sino es a través de esa práctica. De hecho, su refutación a la filosofía, especialmente la aviceniana, no era solo un cuestionamiento de carácter teológico. Más bien, su objetivo fue demostrar que la demostración filosófica o los argumentos metafísicos de los filósofos no conducen a la Verdad. Ésta no se puede obtener por medio de la razón, más bien es el estado extático el que nos conduce, mediante las prácticas sufíes, (*fanā'*) al conocimiento de Dios. La filosofía, para él, es el esfuerzo humano que encamina la razón hacia la iluminación divina con la ayuda de la experiencia de los sabios que la preservan del error.

Al-Gazzali concentró todo su esfuerzo en demostrar a los filósofos que la demostración filosófica no demuestra nada aunque él mismo se vio obligado a hacerlo por la misma vía. Con vehemencia extrema atacó la doctrina de la eternidad del mundo, considerando que la procesión de los intelectos no es más que una metáfora y que los filósofos son incapaces de demostrar la necesidad del Demiurgo, la unidad e incorporeidad divinas y el conocimiento que Dios tiene de las cosas distintas a él mismo.

Para él⁴⁷, el primer problema que muestra la incapacidad de la filosofía es el de la creación del mundo, ya que los filósofos

⁴⁷ En *The Incoherence of the Philosophers*, *op.cit.* 230ss.

definen a Dios como la causa primera de todas las cosas y es, por tanto, respecto de lo creado lo que la causa a su efecto. Si Dios hubiera creado el mundo en un momento determinado, antes de la creación Dios existiría como una causa sin efecto y hubiera carecido entonces de perfección. Además, si en Dios no puede darse cambio alguno, ¿cómo pudo no querer desde siempre la creación? Por lo tanto hay que admitir que la creación es eterna.

Frente a esta posición de los filósofos, los ashariés se esforzaban en demostrar racionalmente la creación temporal del mundo, tal cual la enseña el Corán. Para refutar a los filósofos, Al Gazzali afirmó que ellos predeterminan a Dios al subordinarlo a la ciencia divina, suprimiendo su libertad todopoderosa. Pero Dios, según este autor, es voluntad pura que actúa como quiere. Así, todo cuanto existe es por pura voluntad de Dios ya que las cosas creadas no son necesarias ni posibles por sí mismas y, lo único que hace posible a los seres es el puro acto de la voluntad divina al crear libremente.

Los filósofos niegan el conocimiento de Dios sobre los particulares ya que suponen que ello significa cambio y pluralidad en la esencia divina. Al Gazzali rechazó esto, al afirmar que si Dios tiene un conocimiento completo de una persona desde su nacimiento hasta su muerte, no puede haber cambio en el conocimiento eterno de Dios.

Los filósofos rechazan también la resurrección corporal, la realidad literal del paraíso y del infierno, admitiendo un devenir póstumo para el alma. Para ellos el alma humana es una sustancia separada, autónoma e independiente del cuerpo y, para esta afirmación, se apoyan en las propiedades de la materia

no animada sin tener en cuenta las propiedades específicas de la materia animada. Además, reducen la inmortalidad al alma humana sin demostrar que exista una auténtica diferencia de naturaleza entre el alma racional y animal, ya que el conocimiento universal no conoce nada más que el particular, pues los universales no son entes reales y solo existen en el intelecto que los aprehende. Por tanto hay que afirmar que el alma es eterna, no por su propia naturaleza, sino por libre disposición de Dios y, la certeza de esta eternidad se consigue por la fe en Dios que así lo ha querido y que, en su día, reconstruirá el cuerpo para unirlo de nuevo, eternamente, a su alma inmortal.

Así, Al Gazzali sostiene que los argumentos de los filósofos no pueden sostenerse frente a ninguna crítica filosófica y, en tal sentido, la lógica aristotélica es una herramienta poderosa para este propósito.

En este punto debemos recordar que el pensamiento filosófico en el mundo sunní, después de Al Gazzali, comenzó aceleradamente su declinación y, sin duda, la posición crítica de este autor, colaboró para que así sucediera. Gradualmente el quehacer filosófico comenzó a absorber elementos del ámbito sufí, desarrollándose una forma de filosofía mística, particularmente en el mundo shií.

Al respecto, y teniendo en cuenta el propósito de nuestro trabajo, quisiéramos recordar muy brevemente algunos aspectos de su obra *El nicho de las luces*⁴⁸.

⁴⁸ Hay varias traducciones y ediciones de esta obra. Véase *The Niche of Lights*, trad. por D. Buchman, Brigham University Press, 1997. Véase *Mishkat al-anwar (The Niche of the Lights)*, ed. A. Afifi, Cairo, 1964; trans. W. H. T. Gairdner, *Al-Ghazzali's Mishkat al-Anwar*, London: The Royal Asiatic Society, 1924; repr. Lahore: Shaykh Muhammad Ashraf, 1952; R. Deladriere, *Le*

Podríamos decir que este texto es una reflexión y comentario del célebre verso coránico (24:35) llamado “La Luz”, que dice “*Dios es la luz de los cielos y de la tierra. El ejemplo de su luz es como el de un nicho en el que hay una lámpara; la lámpara está en un fanal; el fanal es como una estrella brillante. Esa lámpara está alimentada por el aceite de un árbol bendito, del olivo que no es oriental ni occidental, cuyo aceite alumbra aunque no lo toque el fuego. ¡Es luz sobre luz! Dios conduce hacia su luz a quien le place. Dios ejemplifica a los hombres; porque Dios es omnisapiente*”.

En esta obra el autor describe la realidad en términos de luz y oscuridad y divide el cosmos en tres regiones: el mundo de *mulk* (fenoménico), el mundo de *malakut* (invisible) y el mundo de *ʿjabarut* (el intermedio), tripartición que tomó prestado del teórico sufi Abū Talīb al-Makkī, aunque aquél invierte el significado de *malakut* por el de *ʿjabarut*. El mundo de *malakut* es el determinado por Dios, un mundo de ángeles libre de los cambios, que crece y decrece. Esta es la región en donde se encuentra la Tabla Preservada en la que están inscriptos los designios de Dios. El mundo de *mulk* es la réplica exacta aunque incompleta de *malakut*, mundo de la realidad y de la esencia de las cosas. Y la región de *ʿjabarut*, se asemeja al mundo de las Formas Platónicas, ya que cada objeto en la tierra tiene su correlativo en el mundo espiritual. Pero, para Al Gazzali, *malakut* es creado por Dios de una vez y para siempre y, después, crea el mundo fenoménico según Su determinación⁴⁹. Como se verá en

Tabernacle des Lumieres, Paris: Editions du Seuil, 1981; A. E. Elschazli, *Die Nische der Lichter*, Hamburg: Felix Meiner, 1987.

⁴⁹ En R. Deladriere, *Le Tabernacle des Lumieres* 64ss.

Suhrawardī, éste mundo se origina a partir de la interrelación de las luces, sus causas y efectos.

El filósofo critica este argumento atacando la teoría de la causalidad presupuesta en los argumentos filosóficos. La necesidad de la causalidad se basa, para él, en el solo hecho de que A es concomitante con B, pero no hay garantía de que esta relación causal continúe en el futuro ya que la conexión de A y B carece de necesidad lógica. De hecho, según la concepción atomista asharí, la causa directa de ambos es Dios, ya que Dios los crea al mismo tiempo. La única causalidad real es la divina.

Como Suhrawardī, Al Gazzali rechazó los dogmas filosóficos de su tiempo y concibió el mundo en términos de luz y oscuridad, según la obra mencionada, proyecto que encontró un marco filosófico más riguroso en la obra del primero. Podrían establecerse paralelos a partir de las obras de estos dos autores, pero desarrollarlo aquí nos apartaría de nuestro objetivo.

Sin embargo, debe haber alguna razón por la cual Suhrawardī decidió no mencionar a Al Gazzali y su obra. Tal vez la causa más relevante es que Al Gazzali decidió rechazar una tradición de la sabiduría, la misma que Suhrawardī decidió incorporar como suya.

Capítulo II

Significado general de la obra de Suhrawardī

1. Su obra y organización

Los escritos del sabio persa son diversos y dinámicos ya que van desde una presentación estrictamente filosófica a una narrativa mística de gran belleza. Si bien en las últimas décadas tanto H. Nasr y, especialmente H. Corbin, nos introdujeron en el pensamiento de Suhrawardī, aún queda un número importante de obras que no han sido traducidas, entre las cuales se encuentran sus escritos sobre ciencias naturales, matemática y lógica, como *El libro de los encuentros y las conversaciones*, *El libro de las oposiciones* y *El libro de las elucidaciones inspiradas del trono y la tabla divinos*.

La interrelación y el orden de sus obras son objeto de debate que refleja, a su vez, la naturaleza del proyecto del autor. Entre los estudiosos occidentales existen dos importantes y determinantes acercamientos.

En primer lugar, el del gran orientalista francés H. Corbin quien vio, en la obra de Suhrawardī, el proyecto de una “teosofía oriental” en la que destacó los diversos aspectos de la cosmovisión zoroastriana, convirtiéndose ésta en el eje principal de la obra del sabio persa, como una etapa concluyente de su metafísica. Los trabajos denominados peripatéticos, fueron para el estudioso francés, una “propedéutica” del pensamiento suhrawardiano⁵⁰, quedando esto último reflejado en la obra del mismo Corbin y en el carácter de sus traducciones, ediciones y

⁵⁰ SOPM I, 16ss.

aparato crítico⁵¹. De esta manera, los escritos de carácter enteramente simbólicos y las alegorías fueron considerados por H. Corbin como el aspecto culminante de la obra de nuestro autor. Su traducción y edición del *Libro de la sabiduría oriental* omite la lógica y sus ediciones de los trabajos denominados peripatéticos, excluyen la física, conteniendo solamente las secciones dedicadas a la metafísica.

Una interpretación similar a la de H. Corbin la encontramos en la obra de H. Nasr⁵² y en la de M. Amin Razavi⁵³, aunque éste último podría ubicarse en un camino intermedio y más crítico entre Corbin y Nasr y los estudiosos que mencionaremos a continuación.

Recientemente, otros investigadores de la obra del sabio persa como J. Walbridge y H. Ziai, distanciándose de la

⁵¹ H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects Spirituels et Philosophiques* (4T), esp. el tomo II *Suhrawardī et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, 1971-1973; *Avicena y el Relato Visionario. Estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1995; *Terre Celeste et Corps de Résurrection: de l'Iran Mazdéen a l'Iran Shīte*, Buchet Chastel, 2a. ed., 1979; *Temple et Contemplation*, Paris, Flammarion, 1980; *Trilogie Ismaélienne*, Paris, Teherán, 1961; *Suhrawardī: L'Archangé Empourpré. Quinze Traités et Récits Mystiques*. Paris, Fayard, 1976; *Opera Metaphysica et Mystica* 3 vol., Bibliothéque Iranienne, Teherán-Paris, 1952; *Suhrawardī. Le Livre de la Sagesse Orientale*, Verdier, Paris, 1986; "Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme" en *Eranos Jahrbüch* 20 (1951), Rhein Verlag Zürich, pp. 149-217; "Le récit du nuage blanc" en *Eranos Jahrbüch* 38 (1969), Rhein Verlag Zürich, pp. 195-260; "L'initiation ismaélienne ou l'ésoterisme et le verbe" en *Eranos Jahrbüch* 39 (1970), Rhein Verlag Zürich, pp. 41-142; "Juvénilité et chevalerie en Islam iranien" en *Eranos Jahrbüch* 40 (1973), Rhein Verlag Zürich, pp. 311-356; "Le paradoxe du monothéisme" en *Eranos Jarbüch* 45 (1976), Rhein Verlag Zürich, pp. 69-133; *Suhrawardi d'Alepo, Fondateur de la Doctrine Illuminative*, Paris, Maisonneuve, 1939; *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardī*, Teherán du Courrier, 1946; *La Topographie Spirituelle de l'Islam Iranien*, Paris, Éditions de la Différence, 1990.

⁵² En NMS 1964. Véase también del mismo autor "Suhrawardī: the Master of Illumination, Gnostic and Martyr" en *Journal of Regional Cultural Institute* 2 n°4 (1969).

⁵³ *Suhrawardī and the School of Illumination*, Surrey, Curzon Sufi Series, Curzon Press, 1997, obra reseñada por J. Walbridge en *International Journal of Middle East Studies* 30, n° 4 (1998).

perspectiva anterior, consideran que *El libro de la sabiduría oriental*, editada por ellos con el título *La filosofía de la iluminación* es precisamente la obra de madurez y la culminación del proyecto de Suhrawardī, ateniéndose a sus propias palabras: “Antes de que escribiera este libro y, durante el tiempo cuando las interrupciones me impidieron trabajar en él, escribí otros libros en el que sintetiqué para ustedes los principios de los Peripatéticos de acuerdo con su método. Entre esos libros está el breve trabajo *Intimaciones de la tabla y el trono*. Muchos principios están expuestos en él, a pesar de su brevedad. Después está mi libro *Los rayos de luz*. He compuesto también otros trabajos, algunos en mi juventud. Pero el presente trabajo tiene otro método y provee un camino más corto al conocimiento...”⁵⁴.

Así, según los autores mencionados, no puede llevarse a cabo un estudio de la metafísica sin antes realizar un análisis de la lógica presentada por Suhrawardī y las implicancias en aquélla⁵⁵.

Según el objetivo trazado por estos especialistas, la obra de Suhrawardī se clasifica del siguiente modo, orden corroborado por su biógrafo Shahrāzūrī:

1. Escritos tempranos.
2. Trabajos de carácter místico escritos en árabe y en persa en los que se incluyen oraciones, invocaciones y alegorías.
3. Sus escritos filosóficos de carácter peripatético que forman un compendio y que incluye sus obras sobre lógica, física y matemática *El libro de los encuentros y las*

⁵⁴ SPHIL pág. 2.

⁵⁵ Véase especialmente esta posición en ZKI.

conversaciones, El libro de las oposiciones y El libro de las elucidaciones inspiradas del trono y la tabla divinos.

4. Por último, la obra de culminación *La sabiduría de la iluminación.*

En este esquema, los textos místicos se consideran trabajos elementales y populares dirigidos al público en general, pero no determinantes en el proyecto del autor.

Debe mencionarse también que se han hecho otros intentos para clasificar las obras de Suhrawardī. Por ejemplo, la realizada por L. Massignon⁵⁶ que se basó en el período en que fueron escritas, teniendo en cuenta la brevedad de la vida del autor:

1. Escritos de su juventud.
2. Escritos peripatéticos.
3. Escritos que representan una síntesis de Avicena y de Plotino.

Y la realizada por S. Nasr y H. Corbin quienes concordaron en la siguiente clasificación⁵⁷:

1. Los cuatro extensos textos en árabe de carácter filosófico ya mencionados,
2. los breves tratados místicos en árabe y en persa que completan doctrinariamente los trabajos anteriores,

⁵⁶ Cf. en *Recueil de Textes Inedites Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, París (1929), págs. 113ss.

⁵⁷ La clasificación de H. S. Nasr se encuentra en NMS pág. 58s y, la de H. Corbin en SOPM I, *Prolegomena*, 16ss.

3. algunos tratados entre los que se incluyen su traducción de breves relatos avicenianos y,
4. las oraciones, invocaciones y letanías.

Siguiendo este último esquema, enumeramos a continuación las obras de Suhrawardī:

A. Los cuatro extensos textos en árabe de carácter filosófico:

- *El libro de los encuentros y las conversaciones.*
- *El libro de las oposiciones.*
- *El libro de las elucidaciones inspiradas de la tabla y el trono divinos.*
- *El libro de la sabiduría de la iluminación.*

B. Sus breves tratados en árabe y en persa que completan doctrinariamente los trabajos mencionados:

- *Cuerpos luminosos*
- *Las tabletas dedicadas a ‘Imad al-Din*
- *Sobre la fe de los sabios*
- *El libro de la irradiación*
- *El verbo místico*
- *El intelecto rojo*
- *El murmullo de las alas de Gabriel*
- *Relato del exilio occidental*
- *El vademécum de los Fieles del amor*
- *Tratado de las altas torres*
- *Un día entre los sufíes*
- *Tratado sobre el estado de infancia*
- *El lenguaje de las hormigas*
- *El canto de Simorg*
- *El libro de horas*
- *Los rayos de luz de la Verdad*
- *Conocimiento de lo divino*
- *Jardín del corazón*
- *Tratado del ascenso nocturno*

C. Existe un número de escritos entre los que se incluyen su traducción de la obra aviceniana *Relato de los pájaros*, su

comentario en persa del *Libro de las orientaciones y advertencias* de Avicena y su *Tratado sobre la realidad del amor* basado en el *Tratado del amor* también de Avicena.

D. Finalmente hay una categoría de textos denominados litúrgicos como oraciones, invocaciones y letanías.

Además de H. Corbin, que tradujo muchas de las obras de Suhrawardī⁵⁸, debemos mencionar también a W. M. Thackston que publicó algunas obras narrativas del persa; a H. Ziai y a J. Walbridge y al Shajī Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti⁵⁹.

⁵⁸ Especialmente véase sus obras SAE y *Le Livre de la sagesse orientale*.

⁵⁹ M. Thackston tradujo varias obras persas del s. XVII d.C. y autores como 'Alī Tabrizī, entre otros. Consúltese su obra SPAMT y nuestra bibliografía, en la que se detalla lo mencionado.

2. La preservación de los escritos suhrawardianos

Cuando Suhrawardī fue martirizado en Alepo, muchos de sus discípulos y seguidores se dispersaron. Sin embargo, ni su biógrafo, ni los cronistas y comentaristas, preservaron sus nombres. En su obra *La sabiduría de la iluminación* Suhrawardī hace referencia “a un grupo de hermanos” y de “amigos” quienes esperaban conocer el pensamiento de su maestro y, al final de ella los “*exhorta a preservar y guardar este libro*”⁶⁰. Shahrāzūrī supo más tarde que no hubo expositores de las ideas y enseñanzas del filósofo y que, ante tal evidencia, su pensamiento, en tanto escuela, habría muerto con él en Alepo.

Sin embargo, sus obras tenían cierta popularidad como lo demuestra el testimonio del filósofo ‘Abd al-Latīf al-Baghdādī (m. 1231), en ese entonces estudiante en Mosul con el matemático Ŷamal al-dīn b. Yunūs (m. 1242), que conoció y leyó dos de las obras de Suhrawardī: *Las elucidaciones inspiradas de la tabla y del trono divinos* y *Los rayos de luz de la verdad*.

Al no detectarse entonces una tradición viviente, Shahrāzūrī asumió la búsqueda del material que circulaba en los ámbitos intelectuales a mediados del siglo XIII. Este autor hace mención de los textos poéticos, de *La sabiduría de la iluminación* y enumera cerca de cincuenta obras atribuidas a Suhrawardī entre las que se incluyen sus trabajos más importantes.

En ese entonces se conocían dos ediciones de *La sabiduría de la iluminación* y Shahrāzūrī utilizó como base de su libro *Comentario a la sabiduría de la iluminación* un texto cuyo

⁶⁰ SPHIL 2s y 162.

manuscrito había sido corregido por el mismo Suhrawardī. Qūtb al-Dīn, quien tuvo acceso a varios escritos, utilizó una edición más pulida, citando y reconociendo la edición y autoridad de Shahrazūrī.

Es decir que durante la primera mitad del siglo XIII aparecieron –a partir de editores anónimos– dos manuscritos de la obra mencionada que dieron como resultado las dos ediciones más importantes y conocidas y a las que nos referiremos más adelante. La tradición textual y filosófica queda así documentada por los siguientes comentadores:

A. Shams al-Dīn Muhammad al- Shahrazūrī (m. 1280 d. C.) escribió tres obras importantes que lo vinculan directamente con el pensamiento de Suhrawardī: el *Comentario a la sabiduría de la iluminación* en el que preservó la denominada “tradición persa” del texto, traducida y comentada por H. Ziai (1993) y a la que haremos referencia posteriormente; un diccionario filosófico o historia del pensamiento cuya fuente principal es el mismo Suhrawardī titulado *La delicia de los espíritus y el jardín de las delicias, sobre la historia de los sabios y filósofos y El árbol divino*, un sumario de doctrinas filosóficas extensamente citado por Mulla Sadra. Fue también H. Ziai quien tradujo parcialmente este último texto y publicó la historia del manuscrito⁶¹. Las obras de Shahrazūrī fueron de suma utilidad para los autores que lo siguieron.

⁶¹ H. Ziai, *The Manuscript of Al-Shajara al-ilahiyya. A 13th Philosophical Encyclopedia by Shams al-Dīn Muhammad Shahrazūrī* en *Iranshenasi* II/1 (1990).

B. Qūtb al-Dīn Shirāzi (m.1311 d. C.), alumno de Nasir al-dīn Tusī, fue otro de los autores que comentó a Suhrawardī en su obra *Comentario a la sabiduría de la iluminación* donde sigue, como se mencionó, el texto de Shahrazūrī. Escribió también *La corona de perlas*, una enciclopedia en la que recoge las enseñanzas del maestro persa y *La epístola de ‘Allama al-Shirāzi sobre el mundo de la imagen y respuestas a preguntas de cierto estudioso* donde recupera y amplía la concepción suhrawardiana sobre el tema que indica el título. Esta epístola fue traducida y comentada por J. Walbridge (1992)⁶². Qūtb al-Dīn fue quien preservó la denominada “tradición correcta”.

C. Ibn Kammūnah (m. 1284), judío converso al Islam quien, siguiendo a Shahrazūrī, escribió un comentario sobre *El libro de las elucidaciones* en el que se muestra un conocimiento adecuado de esta obra y de su autor⁶³. Su libro *La nueva sabiduría*, está impregnado de pensamiento iluminacionista u oriental.

D. ‘Allama al Hilli, estudioso shiíta del s. XVI, de quien también se conoce un comentario sobre *El libro de las elucidaciones*.

Si bien varias obras de Suhrawardī recibieron comentarios como *Cuerpos luminosos* o *Las tabletas dedicadas a ‘Imad al-Dīn*, y algunos de sus relatos alegóricos, sería justo decir que, sobre las características de la evidencia bibliográfica mencionada, sus textos denominados “peripatéticos” y su *Sabiduría de la*

⁶² En su SML.

⁶³ Esta es la primera obra de Ibn Kammūnah recientemente traducida al inglés por H. Ziai y A. Alwishah, que incluye aparato crítico con el título *Refinement and Commentary on Suhrawardī’s Intimations. A Thirteenth*

iluminación fueron los más comentados convirtiéndose, para los especialistas, en textos familiares y determinantes para el desarrollo del pensamiento en Irán, especialmente a partir del impulso dado por la Escuela de Ispahán.

La escuela que se generó a partir de las enseñanzas de Suhrawardī fue un punto de inflexión en la historia de la filosofía islámica dado que modificó la dirección y naturaleza del pensamiento filosófico en el cual la práctica ascética se instaló como puntal del paradigma epistemológico. La denominada Escuela de la Iluminación no fue solo instrumental en su capacidad de “armonizar” diversas tradiciones de la sabiduría, sino también incorporó una metodología de conocimiento, presencial e intuitivo, como condición necesaria para la especulación filosófica.

El volumen de la obra suhrawardiana provocó un enorme impacto en la tradición persa, especialmente con los autores que pertenecieron a la Escuela de Ispahán cuyo esplendor se sitúa entre los siglos XVI y XVII. Fue muy bien recibido en Persia debido al ambiente cultural y religioso propio de esa región. Sus textos generaron las bases sobre las cuales la cosmovisión shíi se proveyó de interpretaciones esotéricas⁶⁴, especialmente a partir del momento en que se convierte en religión oficial durante el período safávida.

Century Text on Natural Philosophy and Psychology, Mazda Publishers, Costa Mesa, 2001.

⁶⁴ Para más información sobre este punto véase S. H. Nasr, “The Relationship between Suhrawardī and Philosophy in Persian Culture” en *Hamdard Islamicus* 6 n° 4 (1983): 33-47.

Pero nuestro objetivo aquí no es extendernos en la discusión precedente sino describir brevemente cómo los textos y el pensamiento del sabio persa se enraizaron –a veces silenciosamente- en la tradición irania a través de importantes autores y expositores que lo tomaron como eje de su propio pensamiento.

Además de los cuatro comentadores que hemos mencionado y, entre las figuras más significativas inmediatamente anteriores a la aparición de la Escuela de Ispahán, debemos mencionar a Athir al-Dīn Abhari⁶⁵, a Nasīr al-Dīn Tusī⁶⁶, a Sadr al-Dīn Dashtaki y su hijo, Mansur Dashtaki. Éste escribió, entre otras obras, un comentario sobre el *Libro de las orientaciones y advertencias* de Avicena y uno sobre el texto *Los rayos de luz* de Suhrawardī mostrando un perfecto conocimiento del pensamiento del autor.

Un número importante de intelectuales de este período no solo se interesó en una lectura oriental de Avicena y de Suhrawardī, sino también prestaron atención a la gnosis (*ʿirfān*) de Ibn Arabi, introducido en Persia a través del trabajo de su discípulo y estudiante, Sadr al-Dīn Qunāwi. Entre ellos podemos mencionar a Ibn Turkah Isfahani quien intentó armonizar filosofía y gnosis y quien determinó el modo de pensar de su sucesor Seyyed Haydar Amoli. Éste, a través de sus lecturas de Avicena, Ibn Arabi y Suhrawardī generó una importante síntesis,

⁶⁵ Para una discusión más completa sobre Abhari, cf. SOPM I, *Prolegomena*, 21, nota 29 y S. H. Nasr, “The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardī” en *Islamic Quarterly* 14 (1970), 113s.

⁶⁶ Al respecto véase algunas consideraciones sugeridas por H. Landoldt en “Khaṣṣa Nasir al-din Tusi (597/1201-672/1274), Ismaʿilism, and Ishraqi Philosophy” en *Nasir al-Dīn Tusī. Philosophe et Savant du XIII Siècle. Études réunies et présentées par N. Pourjavady et Z. Vesel*, pp. 13-30.

poniendo énfasis en la hermenéutica espiritual (*ta'wil*) practicada por los maestros sufíes.

La actividad intelectual en general y las enseñanzas de Suhrawardī en particular, cobraron así actualidad en Ispahán, donde toda la cultura persa –no solo filosófica- llegó a su climax, especialmente con Mīr Damad y Mulla Sadra, quienes fueron conocidos por sus escritos peripatéticos pero con una importante cantidad de citas y alusiones a la obra de nuestro autor que permitieron discutir e instalar la sabiduría iluminativa, a pesar de numerosas diferencias.

Mīr Damad Husayni Astarabadi, mejor conocido como Mīr Damad y, a menudo llamado el “tercer maestro”, intentó reconciliar las doctrinas de Avicena y de Suhrawardī. Si bien defendió la filosofía de carácter racionalista de los peripatéticos, hizo una distinción entre racionalismo e iluminación, filosofías oriental y occidental, siguiendo el modelo de Suhrawardī. Distinguió claramente entre *Yamani*, la filosofía iluminativa u oriental y *Yunani*, la filosofía discursiva de los griegos u Occidente⁶⁷. Se le atribuyen numerosas obras en árabe y en persa, la mayor parte inéditas y de una extensión monumental. Entre ellas deben citarse *El libro del horizonte supremo*, *El libro de la rectificación de la fe*, *El libro de las ascuas* y *El Oriente de las luces*.

Entre sus estudiantes y alumnos, que dominaron el horizonte intelectual de esa época y que fueron pilares de la sabiduría de la iluminación heredada de Suhrawardī, se destacaron Seyyed Ahmad ‘Alāwi, yerno de Mīr Damad, Qūtb al-

⁶⁷ Véase M. Amin Razavi, *op. cit.* p. 121ss.

Dīn Ashkiwari y Mulla Jalīl Qazwīnī. La segunda figura sobresaliente fue el sabio ishraqi Shai Baha' al-Dīn Amulī cuya influencia superó la esfera de la filosofía, extendiéndose a otras ciencias (gramática, jurisprudencia, poesía y arte), autor de numerosas obras de carácter místico al estilo de las alegorías suhrawardianas y maestro de varios representantes de la sabiduría oriental como Mulla Muhsin Kashani y Mamad Taqi Majlīsī. Menos conocido fue Mir Abū'l-Qasīm Findirīskī quien viajó a la India y mantuvo contacto con maestros hindúes ofreciendo, a través de sus obras, su experiencia de la sabiduría. Uno de sus discípulos más conocidos fue Mulla Rajab 'Ali Tabrizi. Otros pensadores prominentes fueron Mulla 'Abd Al-Razzaq Lahījī y su alumno Qadi Sa'id Qummī. Éste, influenciado por Mulla Sadra escribió un comentario a la obra *Cuerpos luminosos*.

Hacia el final del período safávida y en la transición que dio lugar al período de la dinastía Qajar, sobresalieron, siempre en la tradición suhrawardiana, Hasan Lunbanī, Mirza Sadiq Ardistāni y Mir Seyyed Hasan Taliqānī quienes, por influencia de Mulla Sadra, enseñaron en las madrasas *Las perlas de la sabiduría* de Ibn Arabi y la *Sabiduría de la iluminación* de Suhrawardī.

Mulla Sadra, influenciado por Avicena y por Suhrawardī, fue quien determinó el curso de la actividad intelectual en Irán hasta la fecha. Su obra es extraordinaria ya que comentó *El libro de la curación* de Avicena y *La sabiduría de la iluminación de Suhrawardī*. Pero su obra principal es el *Libro de los cuatro viajes espirituales*, verdadera suma espiritual de su experiencia mística y de sus meditaciones.

La cosmovisión de Suhrawardī fue, como vimos, plenamente aceptada por la escuela oriental iraní. El principal sistematizador fue Mulla Sadra quien lo llamó “jefe de la escuela de los orientales”, “el restaurador de la sabiduría antigua y expositor de los principios eternos de la luz y de las tinieblas”⁶⁸.

⁶⁸ Véase recientemente el excelente artículo de H. Nasr “From the School of Ispahan to the School of Tehran” en *Transcendent Philosophy. An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* Vol. 2, N° 4 (2001) pp. 1-71.

3. Edición y traducción de *La sabiduría de la iluminación*

En la investigación y traducción de la obra de Shahrāzūrī, *Comentario a la sabiduría de la iluminación*, H. Ziai identificó dos textos en árabe, desconocidos para H. Corbin cuando éste último trabajó en su edición. Confirmó que H. Corbin utilizó un texto producido por un autor y editor anónimo del siglo XIII d.C., base del comentario del científico Qūtb al-Dīn Shirāzi, y que se conoce como “texto correcto”. Esta es entonces la versión conocida por los especialistas que han seguido al orientalista francés: texto editado por un anónimo, bien preservado por Qūtb al-Dīn Shirāzi y sustento de la edición de H. Corbin, aún antes de la publicación de la litografía.

El texto preservado por Shahrāzūrī representa una tradición diferente que se denomina “recensión persa”, aunque la diferencia entre ambas es mínima. Esta recensión tiene una gramática más relajada y contiene un número de variantes que pueden ser el resultado de un error de pluma. Los lapsos gramaticales se relacionan con caso y género –notables puntos débiles para un escritor persa o de otra lengua. Los errores de pluma se observan en determinados aspectos de carácter filosófico.

En la recensión correcta (preservada Qūtb al-Dīn Shirāzi y H. Corbin) los lapsos gramaticales tienden a corregirse y los errores de pluma están usualmente fijados. En algunos casos, la recensión persa es claramente superior, como por ejemplo, en el

uso del término *anā'īya* en lugar de *ananīya* (yo)⁶⁹. Qūtb al-Dīn Shirāzi afirmó que utilizó un texto copiado de una copia leída al mismo Suhrawardī, método de rutina en la corrección de manuscritos. Éste es conocido como *būd al-nūsaj* (unos ejemplares) cuya lectura a menudo coincide con la recensión persa. Si bien Qūtb al-Dīn conocía la autoridad formal de su manuscrito, prefirió la “recensión correcta” de notable claridad filosófica y gramatical.

J. Walbridge cree que la explicación más probable para la existencia de dos manuscritos diferentes y tempranos, es que la recensión “persa” representa la *Sabiduría de la iluminación* tal y como la escribió su autor⁷⁰. Los lapsos textuales y gramaticales representarían las condiciones y el contexto bajo los cuales fue escrita. En algún momento, presumiblemente a mediados del s. XIII d.C., cuando las obras de Suhrawardī comenzaron a circular en los medios intelectuales, un estudioso preparó una edición nueva teniendo en cuenta los problemas textuales y gramaticales, resultando así una fuente adecuada –gramática y filosóficamente- excelente.

El texto traducido por J. Walbridge y H. Ziai representa entonces el texto más antiguo pero que no difiere dramáticamente del texto de Qūtb al-Dīn y el de H. Corbin, según lo afirman los autores. Si bien las correcciones hechas por el editor anónimo son juiciosas y bien informadas, en algún sentido la traducción de Walbridge es “inferior” a la de H. Corbin, pero es la más cercana a Suhrawardī, tal como él la concibió.

⁶⁹ E. Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, pág. 93ss.

⁷⁰ En SPHIL xxxii.

Como se ha visto, el sabio persa fue muy bien preservado por los editores de sus textos quienes fijaron dos recensiones importantes e independientes de *La sabiduría de la iluminación*: el manuscrito de Shahrāzūrī quien preservó la llamada “tradición persa” y el de Qūtb al-Dīn Shirāzi, quien siguió la obra de un editor anónimo y el comentario de Shahrāzūrī. Fue Muhammad-Ahmad (s. XIX) quien editó el manuscrito de Shahrāzūrī y Asa-dullah Harati y Muhammad ibn Abd al-Ali al-Darjazini, contemporáneos de M. Ahmad, editores de la excelente litografía de Qutb al-Din.

Henry Corbin, realizó la traducción y edición de la *Sabiduría de la iluminación* y fue, sin lugar a dudas, la base de los estudios contemporáneos sobre Suhrawardī en Occidente. Finalmente John Walbridge y Hossein Ziai, tradujeron y comentaron la obra en una edición reciente (1999) con el nombre de *Filosofía de la iluminación*, como se ha mencionado, siguiendo los manuscritos que forman una consistente familia que representa la llamada “recensión persa”⁷¹.

Para completar este capítulo describiremos a continuación los manuscritos y ediciones del texto de Suhrawardī y el de los comentarios realizados por Shahrāzūrī y Qūtb al-Dīn Shirāzi.

A. Suhrawardī, *La sabiduría de la iluminación*

A1. Edición de Henry Corbin en *Opera Metaphysica et Mystica* (1952; reimpresión, Teherán: Bibliothéque Iranienne, 1977), 2:1-260. Basada en la litografía de Qūtb al-Dīn Shirāzi, *Comentario a la sabiduría de la iluminación* y en numerosos manuscritos

⁷¹ Los manuscritos en árabe son los de la Biblioteca de la Universidad de Yale, de la Biblioteca de Estambul, de la Universidad de Teherán y los de la colección de la Universidad de Los Angeles.

citados por el mismo Corbin en la introducción a la edición francesa, incluyendo el manuscrito de Shahrazūrī, *Comentario a la sabiduría de la iluminación* (Biblioteca de Estambul). Esta edición representa la “recensión correcta” y difiere de la “recensión persa” de los manuscritos de Shahrazūrī (Universidad de Teherán y Universidad de Yale) fundamentalmente en lo que respecta a variantes textuales menores, éstas últimas indicadas por J. Walbridge y H. Ziai en su traducción. Muchas de las discrepancias son incorporaciones al texto de Suhrawardī tomadas del comentario de Qūtb al-Dīn Shirāzi, donde el texto y el comentario se distinguen sólo por una línea trazada sobre cada pasaje del texto, inclinación habitual en manuscritos corrientes. Sin embargo, en muchos casos, la edición litográfica extiende erróneamente la línea sobre el comentario, cosa que pudo haber llevado a Corbin a considerar los agregados al comentario como parte del texto. Un examen cuidadoso del manuscrito de Qūtb al-Dīn Shirāzi (Universidad de Los Angeles) resuelven las escasas ambigüedades, indicadas también en la traducción de J. Walbridge y H. Ziai.

A2. Manuscrito en árabe y en persa de la Universidad de Los Ángeles, n° M1111. Su tamaño es de 18 x 12,5 cm de 139 páginas y 15 líneas por cada una, escrito en un estilo caligráfico denominado *nashi*⁷², fechado en el siglo XIV. La copia no está completa pero contiene casi toda la primera parte, salvo la última sección (1-105). Difiere de los manuscritos de Shahrazūrī (Biblioteca central de la Universidad de Teherán University n°

⁷² La más común de las grafías citadas es la *nashi*, usada profusamente en las copias del Corán más divulgadas. En cuanto al estilo *tahriri* o epistolar, se aplica a la escritura *nashi*, aunque parece que con este término se designa propiamente un tipo simplificado de escritura *nastaliq*. La grafía *ta'liq* es la

2981 y (Universidad de Yale, Colección Landberg n° 7) solo en casos limitados, indicados en la edición de J. Walbridge y H. Ziai. Sin embargo, esta copia es la que ayuda a establecer el texto propiamente dicho de la *Sabiduría de la iluminación* y a separar el comentario de Qūtb al-Dīn del texto.

B. Shahrazūrī, *Comentario a la sabiduría de la iluminación*

B1. Universidad de Teherán, Biblioteca central n° 2981. Este es el comentario que, según J. Walbridge y H. Ziai, contiene la “recensión persa”. El manuscrito antiguo fue producido en las últimas décadas del s. XIII y no está entre las que utilizó H. Corbin en su edición. Tiene 212 páginas, de 19 líneas cada una y de 20.5 x 13.5 cm. Está incompleto e incluye el comentario de Shahrazūrī sólo en la segunda parte. Es muy probable que haya sido una de las diversas copias utilizadas en la producción del texto de la Universidad de Yale con el cual es casi idéntico. Este manuscrito fue utilizado especialmente en la preparación de la segunda parte de la traducción de J. Walbridge y H. Ziai, pero solamente en asociación cercana primeramente con el de la Universidad de Yale y, de manera secundaria –en casos especialmente problemáticos– con el manuscrito de Estambul. Algunas de sus hojas fueron intercambiadas posteriormente, práctica común en colecciones de manuscritos medievales con hojas dañadas o perdidas. Así, existen dos estilos diferentes de caligrafía y de papel. De las 212 hojas, solamente nueve están escritas en un estilo *nashi* característico de finales del s. XIII y comienzos del XIV. La parte II hasta el final de la discusión 2, capítulo 11 (secciones que corresponden a los números 107-72)

más común entre las usadas para el persa. Respecto de la *nastaliq* es una forma estilizada de la anterior y no es sino un híbrido de *nashi* y *ta'liq*.

más el comentario están escritos de igual manera. Pero las hojas siguientes están escritas en un estilo *ta'liq*, similar a los estilos caligráficos usados solo desde el s. XVII. Estas correcciones cubren el comentario sobre la discusión 2, capítulo 11, más las porciones del párrafo 172 del texto y su comentario. El resto del manuscrito está escrito en el antiguo estilo *nashi* con la excepción de una hoja que cubre los párrafos 266-71, más las dos últimas de la obra, cuyo estilo es el tardío *ta'liq*. Esto significa que el colofón, cercano a la fecha 727H (1326-27 d.C.), como la finalización de la copia, fueron escritos en este último estilo. Sin embargo, J. Walbridge y H. Ziai asumen que los arreglos o retoques que se hicieron se basaron en una copia ubicada en el año 727H, fecha compatible con las porciones más antiguas del manuscrito que coinciden en estilo y formato con otros de ese período. Un ejemplo de ello es *El libro de las elucidaciones inspiradas de la tabla y el trono divinos*, un comentario de otra obra de Suhrawardī, destinada a ser libro de texto para su uso en la *madrassa* Nizamiya de Bagdad, fechado el 703H/1303 d.C. y escrito en un estilo similar al *nashi*.

B2. Universidad de Yale, Biblioteca Beinecke de libros y manuscritos raros, colección Landberg n° 7. Está descrito brevemente en la sección de manuscritos árabes de la Biblioteca de la Universidad de Yale, compilado por Leon Nemoy (New Haven, Conn, 1957), 125. El manuscrito mide 25.5 x 19 cm, consistente en 239 páginas con 25 líneas por cada una y está escrito en soberbia caligrafía *nashi*, común en muchos manuscritos y litografías producidos en Irán desde el s. XIX. Fue terminado el sábado 4 de Yumada al-Ajar, 1296H/1879 d.C. por Muhammad-Ahmad, cuidadosamente editado y comparado con un número de manuscritos no especificados. En numerosas

páginas las variantes están indicadas al margen y en muchos casos el “editor” ofrece su opinión sobre posibles alternativas. Tiene muy pocos errores ortográficos. J. Walbridge y H. Ziai usaron esta edición para la primera parte, salvo en algunas instancias que utilizaron el texto de H. Corbin, claramente superior a la edición de la Universidad de Teherán y a la de la Universidad de Yale. Éstos, más el manuscrito de Estambul establecen la edición de J. Walbridge y H. Ziai.

B3. Estambul, Saray Ahmet III n° 3230. Este manuscrito mide 26.5 x 15 cm, tiene 367 páginas con 19 líneas cada una, está escrito en un elegante estilo *ta'liq* y lleva estampada la figura de Bayazid II (s. XV d. C.). Primeramente identificado y descrito por Helmut Ritter⁷³, fue uno de los manuscritos usados por H. Corbin para su edición. Existe un acuerdo casi total entre este manuscrito y el de la Universidad de Yale, lo cual condujo a J. Walbridge y H. Ziai a sostener que el de Estambul se basó en una fuente x que fue la base del cuidadoso manuscrito de la Universidad de Yale.

C. Qūtb al-Dīn Shirāzi, *Comentario a la sabiduría de la iluminación*

Qūtb al-Dīn Shirāzi empleó la correcta recensión seguida por H. Corbin en su edición. Sin embargo aquel también tuvo acceso al último manuscrito copiado de otro que había sido leído a Suhrawardī, representando la recensión persa. Sistemáticamente notó sus divergencias, que son en general, las diferencias más importantes entre las ediciones de J. Walbridge

y H. Ziai y la de Corbin.

C1. Universidad de Los Angeles, Colección Minasian de manuscritos árabes y persas n° 881. Mide 20.5 x 11.5 cm, tiene 324 página con 19 líneas cada una, combinando los estilos *nashi* y *tahriri* y está fechado en el 881H/1476 d. C.. Es un manuscrito bien cuidado y, en muchos casos, las explicaciones y descripciones están hechas al margen por el mismo autor, indicando que fue producido por un editor entendido. Es casi idéntico a la edición litográfica del texto de Qūtb al-Dīn Shirāzi de la Universidad de Teherán 1315H (1897) pero, de alguna manera, representa, una copia mejor ya que tiene menos errores ortográficos que éste último.

C2. Edición litográfica de Teherán, 1315H (1897). Mide 25 x 17 cm, de 654 páginas con 19 líneas cada una. Está escrito en grafía *nashi* por el calígrafo Muhammad ibn Mirza ‘Abd al-‘Alli Darjazini. Las obras de Mulla Sadra, *Comentario a la sabiduría de la iluminación* y la de Al Farabi *El libro de la concordancia entre las doctrinas de los dos sabios, Platón el divino y Aristóteles* están impresas en los márgenes. Para la preparación de este manuscrito se utilizó el de la Universidad de Los Angeles y ambos, a su vez, fueron empleados en la traducción y edición de J. Walbridge y H. Ziai con el fin de establecer el texto de *La sabiduría de la iluminación*.

En suma, los manuscritos de Shahrazūrī de las universidades de Yale, de Estambul y de Teherán, más el manuscrito de Suhrawardī de la Universidad de Los Ángeles,

⁷³ H. Ritter, “Philologica IX: Die vier Suhrawardī” en *Der Islam* 24 (1937): 278

forman una consistente familia que representa la llamada “recensión persa”.

La edición de H. Corbin, la edición litográfica de Teherán del comentario de Qūtb al-Dīn Shirāzi y su manuscrito de la Universidad de Los Ángeles son los que representan la denominada edición correcta.

n.17.

4. Sentido de la *Sabiduría de la iluminación* en el conjunto de su obra

Suhrawardī escribió, como se ha señalado, un número importante de alegorías o escritos de carácter simbólico, siguiendo el modelo aviceniano, como él mismo lo indica en el preludio de su *Relato del exilio occidental*⁷⁴. Por qué y para qué las escribió. Si prestamos atención cuidadosamente a cada una de ellas, ninguna tiene fecha de composición ni destinatarios concretos, salvo dos, el *Partaw Namah*, destinada a Suleyman Shah escrito en persa, y *Las tabletas dedicadas a 'Imad al-Dīn*, en árabe.

Por ello podría deducirse que, en primer lugar, estos relatos fueron escritos para los que se inician en el camino de la tradición sufi (*murīds*), por su contenido y forma. Mantienen todos un tono didáctico y pedagógico propio de un maestro cuando se dirige a sus jóvenes alumnos, muy diferente al estilo de la *Sabiduría de la iluminación*, como se tendrá oportunidad de ver más adelante, ya que en este libro sus destinatarios son personas de un conocimiento más elevado quienes, a su vez le pidieron que escribiera esa obra.

El hecho de que algunos estén escritos en persa puede significar que la audiencia es menos instruida, aunque podría haber otras explicaciones para el uso de la lengua vernácula en vez del árabe erudito. La lengua persa era utilizada, en la mayoría de los casos, para obras literarias (poesía y prosa poética) pero con un estilo recargado. Sin embargo, Suhrawardī la utilizó creativamente para su prosa, en un estilo elegante y sencillo que generó la atención de sus críticos durante mucho

⁷⁴ En SAE, pág 273 y en SPAMT pág. 112.

tiempo a pesar de los diferentes estilos literarios que se fueron imponiendo.

El uso de lenguas vernáculas, como el persa y el turco, indica también que la obra o el libro de un autor está dirigido a un público no profesional, usualmente personal de la corte o burócratas que esperaban recibir alguna educación o conocimiento general respecto de temas específicos. Qūtb al-Dīn Shirāzi, que escribió la mayoría de sus obras eruditas en árabe, como Suhrawardī, no lo hizo con sus trabajos de carácter popular, escritos en persa, como su enciclopedia de las ciencias y breves tratados de astronomía y matemática. La audiencia privilegiada para la poesía y la prosa literaria era la corte, lo mismo podría decirse respecto de la literatura mística, que siguió el mismo patrón, porque los trabajos eruditos y científicos siempre fueron escritos en árabe a lo largo de todo el mundo islámico, ya que estaban dirigidos a discípulos y seguidores con voluntad de aprender los secretos de las ciencias.

Suhrawardī no fue una excepción a esto. El volumen de sus escritos eruditos se presenta en árabe aunque, como se mencionara en este capítulo, en algunos casos con reminiscencias persas.

Sus obras en esta última lengua son de dos clases: los tratados populares y doctrinales como *El libro de la irradiación*, *Cuerpos luminosos* y *Las tabletas dedicadas a ‘Imād al-Dīn*, dirigidos a principiantes y las alegorías escritas especialmente para estudiantes a modo de introducción sencilla para el inicio de sus carreras, en este caso, la práctica de la sabiduría. Una

especie de enseñanza básica y preliminar para estudiantes y discípulos⁷⁵.

Dos de sus alegorías, *El murmullo de las alas de Gabriel* y el *Tratado sobre el estado de infancia* parecen relatos autobiográficos de su propia niñez, mientras el resto aborda, estrictamente, las diferentes estaciones por la que debe atravesar el peregrino en su elección del camino místico a través de diferentes elementos simbólicos. Su texto *Un día entre un grupo de sufíes* describe cómo debe mortificarse la carne si se quiere comprender la verdad espiritual. Tanto *El Intelecto rojo* como *El Relato de los pájaros* describen de manera simbólica la experiencia de los pájaros cuando logran escapar de su jaula, mostrando que, la huida inicial es solo la primera etapa o el comienzo del viaje espiritual.

Una rápida descripción de algunos de sus relatos nos permitirá advertir los diferentes momentos del pensamiento del autor.

El libro de la irradiación⁷⁶

Si colocamos nuestra atención al índice de esta obra, notaremos que, prácticamente, coincide con la segunda parte de su *Sabiduría de la iluminación*. Son diez capítulos muy breves pero que, sin embargo se pueden considerar como la mejor introducción a la obra mencionada. El mismo afirma que está dedicado al príncipe selyúcida Suleymán Shah uno de “los amantes de la virtud”⁷⁷.

⁷⁵ H. Landolt, “Suhrawardí’s ‘Tales of Initiation’” en *JAOS* 107 (3) (1987), pp. 475-485.

⁷⁶ SPN, más la traducción de H. Corbin en SAE, pág. 133ss.

⁷⁷ SPN pág. 2.

Con un estilo elegante selecciona los tópicos más importantes y determinantes de su cosmovisión como una breve introducción a la lógica, la física y la metafísica que se ampliará, en su obra de culminación. La visión filosófico-iluminativa de Suhrawardī se ve aquí a través de su explicación de conceptos como tiempo, espacio, movimiento y su descripción del ascenso del alma similar al Relato de Hayy Ibn Yaqzan y del Relato del Pájaro de Avicena, donde aquel que consigue salir del noveno cielo y se encuentra fuera del espacio cósmico, entrevé la posteridad de la creación primordial, haciendo referencia con esto al concepto de “hombre suspendido de Avicena” y, en consecuencia al *Mi'rāj*. Inmediatamente, después de definir las facultades del alma, entra de lleno en el orden de la existencia a partir del Ser Necesario y la relación entre ontología y moral de los seres. Después de abordar la discusión del problema del mal, la libre voluntad y el determinismo, dedica unos cuantos párrafos a presentarnos el concepto de *Kiyan Jarred* y *Farreh-ye Izadi*, gloria kayánida y gloria divina, respectivamente, según aparece en sus términos persas *Jurra* o *farrah* o Luz de Gloria, que representa la sustancia plenamente luminosa que unifica el ser, asociado a los equivalentes griegos “gloria” y “destino”, concepto de origen mazdeo que desarrollaremos más adelante.

Finalmente, el *Partaw Namah* nos acerca la visión suhrawardiana de los profetas y de la profecía, los milagros y los eventos de naturaleza inusual, similar al último capítulo de la *Sabiduría de la iluminación*.

Cuerpos luminosos⁷⁸

Este es uno de los tratados más importante y mejor conocido en persa. Algunos de los comentadores de Suhrawardī, como H. Nasr y H. Corbin han sugerido que la utilización y permanente cita de la palabra *hayakal* podrían ser una indicación de una posible influencia del ismailismo⁷⁹. Podría decirse que este es un texto dedicado al primer efecto de Dios, la Luz Próxima o *Bahman* o *Vohu Manah*. Nos presenta brevemente los diferentes modos del Ser, en necesario, posible e imposible y, más adelante, las nociones filosóficas de eternidad y de creación del mundo y su relación con Dios. Describe también la relación entre los movimientos de los cuerpos celestes, las cualidades que él les atribuye y el proceso de iluminación. En la última parte de la obra desarrolla -aunque brevemente- la inmortalidad del alma y su unificación con el mundo de la luz.

Las tabletas dedicadas a ‘Imad al-Dīn

En la introducción a este texto el autor indica que este libro está escrito en el estilo *ishraqī*, comenzando con una discusión semántica sobre el alma y su relación y poder con la Luz de las Luces. En la primera parte discute un número de aspectos filosóficos sobre el problema de la eternidad y creación del mundo y, en tal sentido, hace extensas referencias a versos coránicos y a la tradición del Profeta. En la última sección, bucea en una exégesis de la mitología de la antigua Persia haciendo interpretaciones que son esenciales para la

⁷⁸ Esta es una traducción del persa con una breve introducción de S. T. Bayrak Al-Halveti, aunque originalmente Suhrawardī escribió esta obra en árabe y después en persa. También H. Corbin presenta su traducción con comentarios en SAE, pág. 31ss.

⁷⁹ Al respecto véase algunas consideraciones sugeridas por H. Landoldt en “Kha^wja Nasir al-din Tusi (597/1201-672/1274), Isma‘ilism, and Ishraqi Philosophy”, *op.cit.* pp. 13-30.

formulación epistemológica de su doctrina. Esto se observa claramente hacia el final del texto donde el destino del alma humana es analizado recurriendo al tránsito de la oscuridad hacia la luz, utilizando las categorías de luz y oscuridad y a los héroes persas que han perpetuado su tradición poseyendo la divinidad solar. Argumenta aquí, una vez más, ya que es tema recurrente en todas sus obras, que la purificación a través del ascetismo es la condición necesaria para el encuentro de la Verdad: “una vez que el alma se ha purificado, será iluminada por la luz divina”⁸⁰. Suhrawardī entonces nos dice que el ascetismo y la purificación son como el fuego, que una vez aplicado al metal, lo ilumina. El metal, en este caso, es el alma o “I” que puede llegar a ser iluminada no sólo por el carácter dominante de la Luz de las Luces, sino también por su deseo o anhelo interior del alma humana que busca la perfección. La luz que funciona como iluminador del cuerpo y del alma es, para el autor, una luz inmaterial que él llama *Jarrah*⁸¹. Se trata de la presencia de la luz en el alma humana que permite al hombre tener el anhelo interior necesario para su paso espiritual. Describe el alma como un árbol cuya fruta es certera o como un nicho que, a través del fuego, obtiene la iluminación. En sus diferentes obras, tanto Suhrawardī como Al-Gazzali, hacen referencia al verso coránico 24:35 en el que se compara la Luz de Dios con un nicho, remitiéndose también a la narración del encuentro de Moisés y la llama ardiente para sustentar su propósito, que es que solo el

⁸⁰ SAE, pág. 90ss. H. Corbin presenta la doble versión árabe (inédita) y la persa.

⁸¹ Cf. La traducción de H. Corbin en SAE, pág. 143ss donde Suhrawardī desarrolla extensamente el concepto de *hvarenah*. Nosotros intentamos presentar la historia de esta noción en nuestro artículo “La noción de *hvarenah* en el Irán antiguo” en *Epimelía* VI, n. 11/12 (1997).

fuego divino puede iluminar el alma humana⁸². También nos explica que la razón por la que escribió este libro es para exponer el origen y destino del hombre que son, ambos, de naturaleza escatológica. A continuación ofrece una lectura de la gran obra del poeta persa Firdawsi, *El libro de los reyes*, considerada una enciclopedia de mitología persa. Esta completa lectura de Suhrawardī sobre personajes tales como Faridun, Zahhak y el Kai Cosroes nos hace ver cómo aparece en cada una de ellas las manifestaciones de la luz divina. Este texto es uno de los más brillantes porque en ella se combinan los relatos de la antigua Persia, la sabiduría gnóstica de la antigüedad y la revelación coránica.

El relato de los pájaros

Este trabajo fue originalmente escrito por Avicena pero traducido al persa y comentado por Suhrawardī. Aparecen aquí un número de doctrinas esotéricas puesta a través del coloquio de los pájaros, recurso y tema utilizado por F. ‘Attar y Al-Gazzali, entre otros. Es la historia de las vicisitudes de un grupo de pájaros que, habiendo sido presas de un grupo de cazadores, intentan enfrentar y saltar esos obstáculos. Se trata del viaje espiritual del hombre que intenta salir del mundo de las formas para reunirse con su origen y destino espiritual iluminativos. Aparecen instrucciones prácticas de carácter sufi para superar los obstáculos que el alma debe atravesar hasta llegar a su destino de luz. Esta descripción de los pájaros “*que están volando libremente*” y que caen finalmente en la trampa de los cazadores, simboliza la condición humana previa a la creación y

⁸² En *Las tabletas de Imad al-Din* cita el libro del Éxodo 33:18-23 comparando el encuentro de Yahvé con Moisés (“como un hombre le habla a un amigo”) con el encuentro de Faridun y el Kai Cosroes. Cf. SAE pág. 99ss.

“caer en la trampa” es estar preso en el dominio del mundo material. Este cambio significa la transición del mundo sin forma al mundo material. Así, habiendo sido el hombre prisionero del mundo material, identificado a menudo en la literatura persa como “prisión del cuerpo”, siendo conciente de esta prisión puede empezar su viaje de vuelta hacia su origen. Pero cada pájaro, es decir, cada hombre no puede -por su propia naturaleza- hacer solo este camino espiritual, necesita de la guía de un maestro. Los siguientes principios se pueden inferir de esta obra: que el estado material es una prisión para el cuerpo, que existe una necesidad del alma de viajar hacia la Luz de las Luces y que la experiencia de la Luz de las Luces se puede alcanzar si cada uno está dispuesto a liberarse del mundo material.

El murmullo de las alas de Gabriel

Este escrito nos presenta a un buscador de la verdad que se dirige hacia la *Janaqah* (casa sufi) que tiene dos puertas, una mirando a la ciudad y la otra al desierto. En el desierto se encuentra con diez maestros espirituales a quienes los interroga acerca del misterio de la creación, las estaciones del sendero y los peligros que esto implica. Este diálogo revela los lineamientos más sobresalientes de la doctrina suhrawardiana y, especialmente, el camino de la iniciación ritual necesario para comprender el sentido oculto o esotérico del Corán. En esta obra, convertida en un tratado clásico de la literatura persa, Suhrawardī nos muestra las bases de su epistemología además de incorporar elementos de la tradición gnóstica y de otras tradiciones que no se encuentran en la literatura sufi clásica⁸³.

⁸³ En SAE. pág. 221ss.

El intelecto rojo

Henri Corbin traduce el título persa *Aql-e sorj* como *El arcángel purpurado*. De la explicación dada por el ángel en el relato resulta que este color púrpura es el efecto causado por la mezcla de luz y oscuridad, de blanco y de negro. La explicación puede resultar sorprendente para nuestra física, pero no es el efecto óptico el que se trata de estudiar aquí y, su autor lo explica muy bien. El color tiene esencialmente un significado suprasensible y una función simbólica. Cuanto más cerca se está de la fuente del ser, más se tiende hacia el blanco y al contrario, cuanto más cerca se está del mundo de la existencia, más se tiende hacia el negro. La pregunta hecha al autor del relato por un amigo da pie para entrar en materia. El tema de la apertura es la preexistencia del alma. El alma es representada aquí por el pájaro, habitante alado del mundo celeste. De aquí que el primer motivo evocado sea el del "lenguaje de los pájaros". Para Suhrawardī, advertir este lenguaje es comprender el lenguaje de todos los seres creados, tal como se expresan desde su ser mismo. Comprender este Secreto es poseer la clave de los símbolos. Este precioso don, que se relaciona con el estado del alma preexistente, evoca también el del descenso del alma al estado de cautividad, atrapada en la red de la predestinación tendida por los cazadores Decreto y Destino. El alma es aprisionada por las ataduras del mundo físico y desciende al mundo de la realidad sensible que le oculta como un velo transparente el mundo trascendente de donde proviene. Sin embargo, adquiere progresivamente una visión penetrante que le desvela su estado de limitación y ataduras que le impiden ser libre. Una vez que es consciente de esta situación y desea elevarse por encima de ese estado, emprende la huida al desierto, lugar simbólico donde el reino de la multiplicidad deja

paso a la sencillez primaria de las formas y al mundo intermedio donde lo espiritual se materializa y lo material se espiritualiza, lugar donde tiene lugar el encuentro con el Ángel. Es en el desierto, es decir, en el umbral de la conciencia más íntima o en la transconciencia donde, lejos del tumulto de las percepciones de este mundo, tiene lugar ese encuentro. El color púrpura alude al mundo intermedio, a esas cimas coloradas, entre el blanco y el negro, al mundo que se eleva gradualmente de la materialidad, desde la sombra (negro) hacia la Fuente de la Luz (blanco). La primera criatura que Allah crea es esa luz celestial que, al igual que la luz física, se despliega en una gama innumerable de colores, desde el blanco al rojo, el infrarrojo y el negro pasando por otros.

En este relato el autor utiliza el símbolo iranio de la montaña Qaf, la historia de Zal, Rustam y otros héroes épicos del *Shah Nameh*. La respetada Montaña Qaf tiene un papel destacado ya que allí habitan los genios, y se la supone situada en el Cáucaso, inaccesible a los humanos, al menos en su condición normal. También se la conoce por la “Montaña Blanca” situada sobre una “Isla Verde”, montaña cósmica en cuya cúspide moran las aves sagradas. Qaf está en el centro y a la vez en el extremo del mundo, es el límite entre lo visible y lo invisible; un lugar intermedio y mediador entre el mundo terrestre y el mundo de la luz. Lugar donde se manifiesta el Espíritu y se espiritualizan los cuerpos. Es el lugar donde mora Simorgh, Rey de los Pájaros, representación del Arcángel Gabriel y del Espíritu Santo. Zal, nacido de una blanca cabellera y que representa la sabiduría y la pureza, es abandonado en la profundidad de la montaña Qaf. Simorgh lleva a Zal a su nido quien posteriormente se casa con Tahminah. De esta unión nace Rustam, el héroe de la épica persa, percibido como el alma de

Persia. Mientras Firdawsi, autor de esta obra, pone énfasis en los aspectos épicos e históricos, Suhrawardī lo hace en las connotaciones místicas y esotéricas.

El concepto de conocimiento en Suhrawardī se expresa aquí a través de un lenguaje similar al del *Murmullo de las alas de Gabriel*, utilizando la terminología de la filosofía islámica tal como la distinción entre la facultad racional, llamada aquí intelecto particular y el Intelecto o intelecto universal y terminología propia de la tradición zoroástrica. Es precisamente la interacción entre los intelectos menor y mayor, la base sobre la cual se obtiene el conocimiento.

Estos textos breves repiten el motivo de la experiencia espiritual según la vivió y comprendió Suhrawardī: la importancia del camino, vía o sendero, el rigor de las primeras etapas, y el propósito y finalidad de las experiencias extáticas. Pero todo ello dirigido a aquellos que recién se inician y no a los más avanzados.

Otros aspectos de las alegorías nos sugieren que están destinadas a estudiantes por la exposición, aunque elemental, de sus concepciones astronómicas y cosmológicas. En *Un día entre los sufíes* explica la dinámica de los movimientos retrógrados de los planetas y describe una gema esculpida como modelo del cosmos con sus esferas anidadas en ellas, como si fuera un juego de objetos que encajan unos dentro de otros. *El murmullo de las alas de Gabriel* también describe el cosmos, esta vez en forma de cuenco e introduce los intelectos y las almas de las diez esferas. En *El estado de la niñez*, entre otros temas, hace un cálculo geométrico de las fases de la luna y, en *El relato del exilio occidental* describe las facultades del alma.

Lo cierto es que ninguna de estas exposiciones tiene la intención de ser una explicación erudita, más bien son nociones básicas de diferentes aspectos de su pensamiento dirigidas a un público más instruido pero que tampoco representan una innovación en su esquema de pensamiento.

Por otro lado, estos textos exponen la tradición peripatética de modo explícito y no iluminista, especialmente su metafísica. En *Un día entre un grupo de sufíes*, en *El murmullo de las alas de Gabriel* y en *El relato del exilio occidental* nos describe los intelectos inmateriales en un número de diez, tal como sostuvo Avicena y no hay ninguna referencia explícita a las Formas Platónicas, que es lo que verdaderamente lo distingue de manera decisiva del pensamiento peripatético y, especialmente aviceniano.

Hay también otros aspectos de su pensamiento que no aparecen en sus alegorías: el llamado “mundo de la imagen”, el rechazo a la distinción aristotélica entre materia y forma y otros tópicos que sí marcaron la tradición iluminista y que se reflejan con claridad en la obra que presentamos. El hecho de que algunos textos fueron escritos en persa indica que pertenecen al período anterior a la llegada de Suhrawardī a Alepo y su conversión al platonismo. Qūtb al-Dīn Shirāzi, uno de sus comentaristas, subraya que *Cuerpos luminosos*, *Las tabletas dedicadas a Imad al-Din* y muchos de sus relatos breves son textos tempranos, en los que probablemente están incluidas las alegorías.

En este punto podríamos considerar dos posibilidades, que efectivamente son obras muy tempranas y que, deliberadamente, omitió su posición iluminista. Tal vez ambas sean ciertas, ya sea

porque las escribió para reflejar una primera elaboración de su cosmovisión o porque pensó que, escribiéndolas, podía acompañar las etapas de los *murids*. En ambos casos, no representan una innovación filosófica como sí lo es su libro *Sabiduría de la iluminación*.

Esto puede reafirmarse con una de sus obras menores escritas en árabe *Epístola sobre la fe de los sabios*⁸⁴. El autor indica en ella que escribió este pequeño libro para responder a la versión popularizada de que los “divinos sabios” eran ateos (*dhariya*), es decir que no creían en el Creador ni en sus doctrinas religiosas básicas. Suhrawardī explica enfáticamente que ellos creen en las doctrinas fundamentales y entrega un esquema preciso de la metafísica aviceniana, en donde observamos la ausencia de su doctrina sobre las Formas Platónicas y las Formas Suspendidas.

Debe agregarse también que habitualmente se cita, especialmente la última parte de su texto, donde relata su famoso encuentro con Aristóteles, en forma de sueño. En ese relato el Estagirita identifica a ciertos sufíes, Bastami y Tustāri entre otros, como los verdaderos herederos de la sabiduría de los antiguos, especialmente pitagórica. Sin embargo, el principal objeto de este diálogo es mostrar el punto que lo distancia de los Peripatéticos: el conocimiento por la presencia y la incorporación a su sistema de la doctrina de las Formas Platónicas. Suhrawardī mismo admitió, según este diálogo, dos etapas en su pensamiento que se reflejan en sus escritos, unos en los que

⁸⁴ En SAE, p. 13ss.

utilizó el método peripatético y en otros el oriental, tal como se desprende del prólogo de *La sabiduría de la iluminación*⁸⁵.

En suma, el autor escribió para tres clases de público:

- a. aquellos que no están listos para comprender un discurso científico,
- b. aquellos capaces de comprenderlo pero no preparados para incorporar los aspectos más ásperos de su pensamiento y,
- c. aquellos que plenamente pueden acceder a él.

Ya que se dirigió a diferentes auditorios de manera tal que cada grupo pudiera tener acceso a sus enseñanzas, nos encontramos con cuatro clases de trabajos escritos:

- a. los populares de carácter peripatético que no requieren un contexto específico para su entendimiento.
- b. Las alegorías, escritas para jóvenes sufíes con explicaciones elementales pero simbólicas sobre cuestiones metafísicas que tampoco requieren una formación estricta para comprenderlas pero que son suficientes para preparar a los que recién se inician en sus primeras etapas.
- c. Los escritos en árabe más avanzados dirigidos tanto a los que se inician en sabiduría como los estudiantes, pero que

⁸⁵ El diálogo con Aristóteles lo encontramos en su obra *El libro de las elucidaciones inspiradas del trono y la tabla divinos* que él describe como “un trabajo breve” y en donde sintetiza “*los principios de los peripatéticos según su método*”, tal como lo recuerda en el prólogo de su SPHIL, párr. 3, p. 2. Véase su traducción completa en LA, 225ss. Existen tres traducciones parciales una hecha por M. Amin Razavi, *op.cit.* pp. 59-60, otra por M. Ha’iri, “Suhrawardī’s An Episode and a Trance” en P. Morewedge (ed.), *Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, pág. 177-89 y el extraxto de H. Corbin en *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, p. 143s.

tampoco representan el pensamiento del autor en su totalidad, sino diversos aspectos de su cosmovisión.

- d. *El libro de la sabiduría de la iluminación*, su obra de culminación escrita con especial atención a aquellos que se la han pedido, según consta en su prólogo.

5. Significado general del *Libro de la Sabiduría de la iluminación*

En este breve contexto, podríamos afirmar que las principales doctrinas de Suhrawardī se encuentran, sin lugar a dudas como veremos en el próximo capítulo, en *El libro de la sabiduría de la iluminación*. Allí encontramos todo su pensamiento que expone detalladamente según lo explica el mismo autor en el prólogo. En tal sentido, esta obra tiene como función ampliar y especificar cada uno de esos aspectos didácticos que ofreció en sus relatos simbólicos, en donde la Verdad está formulada explícitamente en términos de la experiencia viva, pero de experiencias particulares –según cada relato- y en un rico lenguaje simbólico. En ellos la Verdad no se presenta en todas sus facetas, más bien cada tratado revela diferentes fases espirituales que dejan entrever o vislumbrar todo el universo iluminativo.

En su introducción a la obra que hacemos referencia, Suhrawardī se refiere al propósito de este nuevo libro, a su naturaleza y a su audiencia. Él mismo explica por qué escribe esta obra: *“Sepan, mis hermanos, que sus frecuentes demandas que yo registré respecto de la sabiduría oriental, finalmente vencieron mi repugnancia. Pero ustedes continuaron, mis amigos – tal vez Dios a través de ustedes- me rogaron que escriba un libro en el cual pudiera contarles lo que obtuve a través de mi saber (dhawq=degustación, saborear) durante mis retiros y visiones. En cada alma que busca hay una porción, sea pequeña o grande, de la luz de Dios. Cada uno que se esfuerza obtiene sabiduría, sea perfecta o imperfecta (...) Antes de que escribiera este libro y, durante el tiempo cuando las interrupciones me impidieron*

trabajar en él, escribí otros libros en el que sintetice para ustedes los principios de los Peripatéticos de acuerdo con su método. Entre esos libros está el breve trabajo Intimaciones de la tabla y el trono. Muchos principios están expuestos en él, a pesar de su brevedad. Después está mi libro Los rayos de luz. He compuesto también otros trabajos, algunos en mi juventud. Pero el presente trabajo tiene otro método y provee un camino más corto al conocimiento que su propio método. Es más ordenado y preciso, menos penoso para estudiar. No llegué primero a él a través del pensamiento (fīkr); más bien fue adquirido a través de algo más. Subsecuentemente, busqué con avidez pruebas para esto, entonces después de haber contemplado la prueba (huyya), nada me haría caer en la duda”⁸⁶.

Se desprende claramente que, en primer lugar, Suhrawardī explica cómo ha sido concebido este libro haciendo referencia a un grupo de discípulos y/o amigos que requieren más explicaciones respecto de su enseñanza. En segundo lugar, el autor nos dice que, si bien escribió otros libros, éste es el producto de su vivencia directa para lo cual buscó pruebas. Por eso afirma que esta obra tiene otro método, más ordenado, preciso y más accesible a los estudiantes, confirmado por la experiencia de los antiguos, a quienes se refiere en el párrafo siguiente: *“En todo lo que he dicho acerca de la ciencia de las luces, fui asistido por aquellos que han recorrido el camino de Dios. Esta ciencia es el mismo saber del inspirado e iluminado Platón, guía y maestro de sabiduría, y de aquellos que estuvieron antes que él desde la época de Hermes –el primero de los sabios– hasta la época de Platón, incluyendo vigorosos pilares de la sabiduría como Empédocles, Pitágoras y otros. Las palabras de*

⁸⁶ SPHIL pág. 1s.

los antiguos son simbólicas y no están abiertas a refutación. Las críticas hechas al sentido literal de sus palabras fracasaron en aplicarse a sus reales intenciones, porque un símbolo no puede ser refutado. Esta es también la base de la doctrina oriental de la luz y de la oscuridad, que fue la enseñanza de los sabios persas como Yamasp, Frashostar, Bozorghmer y otros antes que ellos. No es la doctrina de los magos infieles ni la herejía de Mani, ni aquello que lleve a asociar otros dioses con Dios –sea Él exaltado por sobre tales antropomorfismos!”⁸⁷.

Posteriormente Suhrawardī diferencia explícitamente los grados de conocimiento en varias categorías, y confirma así la clase de auditorio al cual se dirige⁸⁸:

1. aquel que posee gusto por la sabiduría pero carece de discurso racional.
2. Aquel que tiene un discurso racional, pero que carece de sabiduría intuitiva.
3. El que reúne ambos aspectos.
4. El que conoce la sabiduría pero que su razonamiento es pobre.
5. El sabio con discurso discursivo pero carente de la experiencia de la sabiduría vivencial.
6. El estudiante de estos últimos dos.
7. El que estudia la sabiduría discursiva.
8. El que estudia la sabiduría intuitiva.

Puesto en otros términos:

1. Aquellos que sienten sed de conocimiento y se lanzan en su búsqueda.

⁸⁷ En su SPHIL pág. 2.

2. Aquellos que tienen el conocimiento formal y un discurso filosófico perfecto, pero son extraños a la sabiduría, entre los cuales menciona a Al Farabi y a Avicena.
3. Aquellos que no consideran los modos discursivos del conocimiento pero que tienen sus almas purificadas como Hallaj, Bastami y Tustari, que han obtenido conocimiento intelectual pero también sabiduría e iluminación.
4. Aquellos que han obtenido un discurso racional perfecto tanto como la sabiduría. Entre ellos -llamados *hakīm muta'ālih*- literalmente, teósofos, hay que mencionar a Pitágoras, Platón y, en el mundo islámico, al mismo Suhrawardī.

Es decir que los sabios son aquellos que poseen simultáneamente el conocimiento especulativo y la experiencia espiritual. La soberanía espiritual le pertenece al sabio de Dios (*hakīm ilāhī*), aquel que sobresale en ambos, al sabio divinizado (*hakīm muta'ālih, ta'ālluh*), eje intelectual, político y metafísico, aquel que tiene aprehensión directa de la Realidad. En efecto, Suhrawardī coloca en la cima de su jerarquía de sabio a aquel que se destaca por igual en sabiduría y en experiencia espiritual.

Una vez que diferenció los grados de conocimiento, afirma que este libro es para “*los estudiantes que posean tanto la sabiduría discursiva como la sabiduría intuitiva (...) El lector de este libro debe haber logrado el estadio en el cual la luz divina haya descendido sobre él, no una vez, sino regularmente (...) Si alguien desea aprender solo sabiduría discursiva, permitámosle que siga el método de los Peripatéticos, que es sólido y refinado*”

⁸⁸ SPHIL pág. 3.

*para esa filosofía. Con tal persona no tenemos nada que decir ni discutir los principios orientales. Este sistema no puede ser construido sin el recurso de las inspiraciones lumínicas, ya que muchos de sus principios están basados sobre tales luces*⁸⁹.

Esta obra, escrita en el año 1186 en Alepo, está reservada a aquellos que han saboreado la verdadera sabiduría. Él mismo se refiere a su método como *ishrāqī* en contraste con los Peripatéticos o *mashshā'un*, método empleado usualmente por los filósofos musulmanes y él mismo en muchas de sus otras obras, tal como hemos mencionado anteriormente.

El eje cardinal de la obra es presentar un nuevo método científico, más sólido: la ciencia de las luces (*'ilm al-anwār*) con una teoría epistemológica unificada basada en el conocimiento por la presencia (*'ilm hudūrī*). Es decir que dirigió su preocupación a las ambigüedades y contradicciones que constató en el Aristóteles conocido por los árabes de su tiempo.

El principal objetivo del autor fue construir una teoría del conocimiento intuitivo de una manera científica. Por tal motivo, refutó la validez del *horos* aristotélico en la fundamentación de la filosofía considerando ambiguo el término “intuición” utilizado por el Estagirita.

Podríamos afirmar, pues, que una de las principales novedades en su acercamiento filosófico residió en su crítica al valor universal dado a la metodología científica aristotélica que elaboró con el sostén de tradiciones antiguas que remontan a la Carta VII de Platón. En ella el autor afirma que: “*En todos los seres se distinguen tres elementos que permiten adquirir la*

⁸⁹ SPHIL pág. 4.

*ciencia de ellos, ésta, la ciencia, es el cuarto. Es necesario colocar en quinto lugar el objeto verdaderamente cognoscible y real. El primer elemento es el nombre, el segundo, la definición y, el tercero, la imagen; el cuarto, la ciencia". Un ejemplo para comprender mi pensamiento. Existe algo llamado 'círculo' cuyo nombre es precisamente la palabra que acabo de enunciar. Viene en segundo lugar, su definición, compuesta de nombres y predicados (...) en tercer lugar, la figura que dibuja y se borra de nuevo, se traza en giro y se destruye; pero el círculo en sí, al cual se refieren todas estas representaciones no experimenta nada similar, porque es totalmente otro. En cuarto lugar, la ciencia, la intelección y la opinión verdadera relativas a esos objetos. Constituyen una sola clase y no residen en los sonidos proferidos, ni en las figuras materiales, sino en las almas, por lo que resulta evidente que es algo distinto tanto de la naturaleza del círculo como de los tres elementos anteriormente citados. De estos elementos es el intelecto el más afín y semejante al quinto elemento, los otros se alejan más (...) Todo esto, además, expresa tanto la cualidad como el ser de cada cosa, por medio del débil auxiliar que son las palabras. De esta suerte ningún hombre razonable se arriesgará a confiar sus pensamientos a tal vehículo, especialmente cuando ha quedado fijo cuando sucede con los caracteres escritos"*⁹⁰.

Este pasaje nos permite orientarnos hacia la pregunta de la *episteme*, ¿en qué consiste el conocimiento? O ¿cómo se conoce? Consiste, entonces, en elevarse por medio de la dialéctica, de la discusión, de las tesis que se contraponen y se van depurando en la lucha de unas contra otras, para llegar desde el mundo sensible, por la discusión, a una intuición

⁹⁰ Platón, *Carta VIIa*. 342Bss.

intelectual de ese mundo suprasensible, compuesto por las unidades sintéticas que son las ideas pero que a un mismo tiempo constituyen una unidad ontológica de la significación, de lo que consiste, de la esencia y, al mismo tiempo, unidad existencial tras esa unidad ontológica.

Suhrawardī fue un sabio quien -a través de su vida y de sus obras- demostró que su empeño consistió en una tentativa racional de armonizar la sabiduría intuitiva (*al hikma al-dhawkīyya*) con la sabiduría deductiva o discursiva (*al hikma al-bahthīyya*) y que por eso el conocimiento es, sobre todo, la actividad del alma que ha tenido una intuición originaria.

Es éste el sentido y tema central de su obra *El libro de la sabiduría de la iluminación*.

Capítulo III

El Libro de la Sabiduría de la iluminación: estructura, método y contenido

El objetivo de este capítulo es presentar el pensamiento de Suhrawardī siguiendo la estructura de esta obra. Según el autor, “*este libro está concebido sólo en dos partes*⁹¹”, más su introducción y notas. La primera es la lógica estructurada en tres discursos y, la segunda, las ciencias de las luces, en cinco, según su índice que transcribimos a continuación:

Primera parte: Las reglas del pensamiento

1. Conocimiento y definiciones (siete reglas).
2. Sobre las pruebas y sus principios (siete reglas).
3. Sobre las refutaciones sofisticas y algunos juicios entre los Iluministas y la doctrina peripatética (en varias secciones).

Segunda parte: Sobre las Luces divinas, la Luz de las Luces, y las bases y orden de la existencia.

1. Sobre la Luz y su realidad, la Luz de las Luces, y lo que se ha generado primero de ella (nueve secciones y reglas).
2. Sobre el orden de la existencia (en catorce secciones)
3. Explicación de la actividad de la Luz de las Luces, las luces dominantes y el resto de la discusión sobre los movimientos celestes (en cuatro secciones).

⁹¹ SPHIL párr. 6, pág. 4. Esta es una alusión a las obras de tradición peripatética dentro de la filosofía escrita en árabe, divididas normalmente en varias partes: lógica, física, metafísica, etc. Como se mencionó, este libro de sólo dos partes es el modelo que continuaron los seguidores de la Escuela de la Iluminación instaurada a partir del pensamiento de Suhrawardī.

4. Sobre la clasificación de las barreras, sus estados, sus combinaciones y algunos de sus poderes (en ocho secciones).
5. Sobre la resurrección, profecía y sueños (nueve secciones).

1. La lógica de Suhrawardī

Después de presentar en su prólogo el proyecto de esta obra, es decir, la reconstrucción de los fundamentos de la filosofía sobre un terreno en el cual la sabiduría sea guiada y confirmada por el pensamiento racional, Suhrawardī dedica esta primera parte a un análisis y estudio de la lógica según fuera formulada por Aristóteles y posteriormente por Porfirio sin aceptarla totalmente. Particularmente conocida e influyente es la llamada *Isagoge* o *Introducción* al tratado aristotélico sobre las categorías. Esta obra, comentada por Ammonio, Elías y David y, traducida al latín por Boecio, tuvo una enorme repercusión en la literatura filosófica de la Edad Media⁹².

Esta es la sección más breve del libro ya que reduce “*la famosa herramienta (Organon) que resguarda al pensamiento del error a un pequeño número de reglas útiles. Éstas son suficientes para la inteligencia y para aquellos que buscan iluminación. Cualquiera que desee aprender más sobre esta ciencia –la cual es*

⁹² Al respecto consúltese la *Isagoge*, texto griego y latino traducido por A. De Libera y A. Ph. Segonds con introducción y notas, París, J. Vrin, 1998. Esta obra, lejos de constituir una explicación de los *Tópicos*, una introducción al *Organon* en su totalidad o, incluso una propedéutica a toda la filosofía es, más modestamente, un intento de desenredar ciertas dificultades planteadas en las *Categorías*, en concreto, en sus capítulos segundo, quinto y octavo, que son los que versan sobre la *ousía*. De Libera apoya esta pretensión en el hecho de que ciertas tesis de las *Categorías*, como por ejemplo, entre otras, la que sostiene que cuando algo se predica de otra cosa como de un sujeto, todo

*un mero instrumento- debería consultar los otros libros que más la detallan*⁹³. En ella nos presenta un compendio esencial de procedimientos que, en definitiva, se convierten en una lista analítica y descriptiva de sus principales críticas a la filosofía peripatética y, en consecuencia, aviceniana. Por primera vez y, después de su martirio, se le reconoció un esquema en donde la lógica aristotélica utilizada hasta ese entonces, se vio formalmente cuestionada a partir de la cual Suhrawardī construyó y sustentó su ciencia de las luces (*‘ilm al-anwār*).

Primer discurso: conocimiento y definición

En este primer discurso sobre semántica Suhrawardī rechaza la noción aristotélica de definición esencial: *“alguien (Avicena) utiliza el término ‘definición esencial’ (hadd) como fórmula para indicar la esencia (dhāt) de una cosa*⁹⁴. Tal concepto supone, para el autor, el conocimiento de la esencia de una realidad, a través del cual se estipula (los peripatéticos) que lo desconocido puede obtenerse a través del conocimiento: *“Los Peripatéticos admiten que las propiedades específicas y generales de una cosa deben ser mencionadas en su definición esencial. ‘Género’ (jinn) es el nombre para su esencia general que no es parte de otra esencia general perteneciente a la verdad universal (al hāqiqa al-kulīyya) explicada por la respuesta a la pregunta ¿qué es esto?. Ellos llaman a esa especificidad esencial de un ente, la ‘diferencia’ (fasl)*⁹⁵.

lo que se dice del predicable se dirá también de ese sujeto, encuentran su esclarecimiento en la teoría de los predicables.

⁹³ SPHIL párr. 6, pág. 4. El autor hace referencia a sus tres obras peripatéticas anteriores, siendo ésta su texto de culminación.

⁹⁴ SPHIL, pág. 9, párr. 14.

⁹⁵ SPHIL pág. 10. Este tema fue ampliamente tratado por H. Ziai en “Defintion and the Foundations of Knowledge in Illuminationist Philosophy” en *Papers in honor of ‘Ostad’ Javad Mosleh*, ed. Borhan Ibneh Yousef (Los Ángeles: Research and Education Center), 1993, 108-30 y en KI, p. 114ss.

La definición es un diálogo o búsqueda a través de los cuales intentamos definir y redefinir una cosa hasta que podamos conocer de ella lo que realmente es. En realidad es una delimitación, es decir, la indicación de los fines o límites conceptuales de un ente con respecto a los demás que se han concebido con frecuencia como una negación respecto de otra cosa hasta quedarnos con el objeto definido (A es A y no B). Por eso no es lo mismo que discernir. Diferenciamos que A es A y no B, pero definimos, en cambio, en qué consiste A, es decir qué cosa es, cuál es su esencia.

Para Sócrates y Platón la definición universal de todo ente es posible por medio de la división de todos los elementos del universo de acuerdo con determinadas articulaciones a la vez lógicas y ontológicas. Definir un ente o una cosa consiste fundamentalmente en tomar la clase de la cual tal ente es miembro y en situar esta clase en el “lugar ontológico” correspondiente. Este “lugar” resulta determinado por elementos de carácter lógico: el género y la diferencia.

Aristóteles⁹⁶ examinó la definición como una de las cuatro clases de predicables, el que posee la característica de ser esencial y convertible. La base de esta clasificación la constituye las nociones de convertibilidad y no convertibilidad y no esencialidad del predicado con respecto al sujeto:

1. relación del sujeto con el predicado convertible y esencial = definición,
2. relación del sujeto con el predicado convertible y no esencial = propiedad,

⁹⁶ Cf. J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, pág. 55ss.

3. relación del sujeto con el predicado no convertible y esencial = género o diferencia,
4. relación del sujeto con el predicado no convertible y no esencial = accidente.

En este caso la definición es un proceso mental por medio del cual se halla un término medio que permite saber qué es un ente dado o, más bien, su quiddidad. A diferencia de su existencia, la definición tiene como misión determinar la esencia, es decir aquello que hace que la cosa sea lo que es, es decir, su peculiaridad única.

En este punto es importante señalar que si bien Suhrawardī intentó reelaborar este argumento, nunca invalidó ni descartó la definición como forma de conocimiento. En todo caso, al discutirla, intentó demostrarnos sus límites y su falta de adecuación para llegar a una determinada certeza, según lo han hecho los peripatéticos. Si bien *El libro de los encuentros y conversaciones* está dedicado extensamente a este tema, es en la obra que presentamos donde vuelve sobre él, esta vez para sustentar su ciencia de las luces.

Según Suhrawardī el concepto aristotélico de definición esencial no es un método eficiente para conocer la naturaleza esencial de un objeto, ya que deben considerarse otros atributos como parte de su identidad, aún cuando sean éstos accidentales. Por lo tanto una definición incluiría no solo la esencia, sino sus otros elementos constitutivos. Así afirma que *“una fórmula (qāwl) es indicativa de la esencia de una cosa (shay’) y combina (yaŷwa) todos sus elementos constitutivos. Respecto de su realidad principal, (su fórmula) es una síntesis*

(*tarkīb*) de su género y diferencia”⁹⁷. Esto es lo que lo distancia de los peripatéticos, ya que su argumento supone que la identidad de una cosa no solamente consiste en su esencia, sino que incluye otros atributos que también son importantes. Se desprende también de esto que, si la diferencia o esencia particular no es conocida, entonces cualquier definición respecto de un ente es incompleta.

Sobre la base de sus consideraciones podría decirse que en primer lugar, ya que nunca podemos conocer todos los elementos constitutivos de un objeto, nunca podremos definirla propia y adecuadamente y, por lo tanto, no podemos conocer a través de este método. Segundo, si la definición incluyera no sólo el género sino también la diferencia y otros elementos constitutivos, se necesitaría un conocimiento *a priori* de la diferencia, ya que ésta es una propiedad exclusiva de un ente determinado.

El interrogante que se plantea nuestro autor es por qué es inadecuado el concepto peripatético de “definición esencial” y, en tal caso, cuál es el método alternativo. El primer problema para Suhrawardī es que precisamente, la definición aristotélica pretende ser “esencial”. A lo largo de esta primera parte intenta demostrar que la diferencia es la propiedad exclusiva de un ente determinado. Entonces si no conocemos qué es esa propiedad, nunca conoceremos su identidad a través de su definición. De hecho sostuvo que el conocimiento por definición es posible si y solo si hay un primer principio y aún él mismo no sea objeto de definición a causa de su naturaleza axiomática. Este fenómeno

⁹⁷ SPHIL, párr. 14, pág. 9.

es la luz, sustento y sostén de su epistemología. Quien conoce algo o percibe un fenómeno, no necesita de la definición y, si no lo conoce, la definición no le enseñará nada respecto de lo que es. Al respecto afirma que *“así está claro que es imposible para un ser humano construir una definición esencial en el modo en el cual lo requieren los Peripatéticos –una dificultad que aún su maestro (Aristóteles) admite. Por lo tanto, obtendremos definiciones sólo por el significado de las cosas que se especifican por consenso o armonía de las partes (bīl-iḡtima’)*”⁹⁸. Según Suhrawardī, para obtener el conocimiento de una cosa (*al-ma’rīfa al-mutayāqqīna*), debemos conocer la totalidad de los esenciales (*al-ḡami’ al-dhatiyyat*). Esto no puede producirse por un mero proceso de enumeración de sus componentes, dado que hay en el objeto a conocer una gran multiplicidad de atributos (*sīfat*) que están escondidos (*ḡayr zahīra*) y que pertenecen a su esencia y naturaleza.

Con esto Suhrawardī responde a su segundo interrogante, al afirmar que hay un cierto número de propiedades que en combinación e interrelación -como las luces- identifican el objeto en cuestión como un todo orgánico, distinguiéndolo de otros.

Al rechazar el concepto de “definición esencial” y sosteniendo al mismo tiempo que el conocimiento debe ser producto de la experiencia directa, Suhrawardī hiere y desarticula el corazón de la noción de ciencia en la doctrina peripatética. La definición se sustenta en la experiencia y no al revés, por eso la definición esencial es precaria.

⁹⁸ SPHIL párr. 15, pág. 11.

Segundo discurso: sobre las pruebas y sus principios

Suhrawardī dedica estas páginas a una exposición elemental sobre silogismo y demostración científica, con el objeto de atacar su compleja estructura dentro de la lógica tradicional. Para ello reduce o simplifica los términos de la proposición: “*El silogismo tiene al fin dos proposiciones (...) dado que la conclusión tiene solo dos partes (...) siendo imposible agregar una tercera*”⁹⁹. Su argumento es que, para cualquier empresa científica, la proposición modal puede reducirse a una proposición afirmativa, universal y necesaria con modalidad, cuantificación y negación incorporadas dentro de los términos de esa proposición. Es decir que las cuatro figuras del silogismo con sus modos, se ven reducidas a una que Suhrawardī denominó *al-mūyība al-darūrīyya al-battāta* o “afirmación necesaria permanente”, en un subtítulo denominado *hikma ishraqīyya* o sabiduría iluminativa¹⁰⁰.

Ya que la contingencia de lo contingente, la imposibilidad de lo imposible y la necesidad de lo necesario, participan de una relación complementaria, es mejor hacer de ellos tres, parte de un todo, de manera que tal proposición sea necesaria y única en todas las circunstancias. Así, podría decirse que “*necesariamente todos los humanos son contingentemente literatos, necesariamente animales, o imposiblemente piedras*”¹⁰¹.

Este segundo discurso, teniendo en cuenta el objetivo de la obra, se propone discutir y presentar los alcances y límites de la relación entre sujeto y predicado dentro de una proposición predicativa que se establece a partir de lo necesario (*waajib*), lo

⁹⁹ SPHIL párr. 24, pág. 21.

¹⁰⁰ SPHIL párr. 21, pág. 17s.

¹⁰¹ SPHIL párr. 21, pág. 17.

posible (*mumkin*) y lo imposible (*mumtani*), conceptos determinantes en su elaboración metafísica. La noción de contingencia en Suhrawardī es causal y ontológicamente dependiente y no puede ser expresada en términos de lógica tradicional. Porque toda la lógica demostrativa de Aristóteles basada en la definición se fundamenta en una ausencia de ontología, por lo cual no sirve para captar el sentido lógico profundo de la realidad.

Para él la contingencia es una ficción intelectual o, mejor dicho, el producto de nuestra limitada visión del universo. La Luz de las Luces es precisamente –como se verá– absoluta, eterna y necesaria y todo se genera a partir de Ella. Estos seres son contingentes en el sentido de que no existen necesariamente por ellos mismos, por eso son dependientes.

Su concepción ontológica es paralela y consecuente con su crítica al silogismo tradicional. Por eso afirma que: *“en una proposición categórica la relación entre sujeto y predicado o no puede no ser (en tal caso es llamada “lo necesario” – waǰīb), o no puede ser (“lo imposible –mumtani) o puede ser o no (“lo posible” o “contingente” –mumkin). Un ejemplo del primero es “el hombre es un animal”; del segundo “el hombre es una piedra”; y del tercero “el hombre es literato”. Por “posible”, la mayoría de la gente entiende aquello que es no imposible. Cuando dicen “no imposible”, quieren decir con ello lo posible y, cuando dicen “no posible”, quieren decir “lo imposible”. Sin embargo este no es nuestro tratamiento, ya que lo contingente de acuerdo con nuestro uso puede ser lo que puede ser o no. Si la necesidad o imposibilidad de algo dependen de otra cosa, entonces si esa otra cosa es eliminada, entonces no permanecen ni la necesidad ni la imposibilidad y la cosa es contingente en sí misma. Lo contingente*

*es necesario por virtud de aquello que lo necesita y es imposible sobre la condición del no ser de aquello que necesita su existencia. Cuando uno examina la cosa en sí misma en los dos estados de ser y de no ser, ésta es contingente. Por “necesario” entendemos solo aquello que es por virtud de su propia esencia. Aquello que es necesario por condición de un tiempo o estado es contingente en sí mismo”*¹⁰².

Por “necesario” Suhrawardī entiende aquello que es por sí mismo y, por “contingente”, aquello que puede ser o no, pero que si es, lo es por causa de otra cosa. Pero éstas no son categorías excluyentes. De hecho, hay una sola entidad que es absolutamente necesaria: Dios, el único Ser Necesario. Cualquier otra cosa es contingente. Por ejemplo, se afirma que “la Luz Próxima existe”. En tal caso, esta primera emisión de la Luz de las Luces, es necesaria y contingente al mismo tiempo o, es una consecuencia lógica y necesaria de la Luz de las Luces. Es contingente porque es un efecto posible y depende de Dios. Lo mismo se aplica a las diferentes luces, a las Formas Platónicas, a las esferas y a todo lo que procede de Ella. Lo imposible o lo que no puede ser, que es una absoluta necesidad, es la oscuridad última.

Tercer discurso: sobre refutaciones sofisticas y algunos juicios entre los iluministas y la doctrina peripatética

En las primeras dos secciones de este discurso realiza un examen elemental de las falacias que tienen cierto interés por las características de su análisis y su crítica a los peripatéticos. Pero

¹⁰² SPHIL párr. 19, pág. 16. En SHN lo explica brevemente así: “*Waġib, mumkin y mumtani’ son términos que pertenecen a la ciencia del significado interior. Waġib significa una necesidad absoluta. Mumkin es una posibilidad en la que ser o no ser es igual. Mumtani’ es una imposibilidad en donde no ser es una absoluta necesidad*” pág. 46.

es significativa la tercera sección en el marco de los objetivos trazados por el autor ya que contiene refutaciones a diez doctrinas peripatéticas específicas, formando un verdadero compendio que Suhrawardī llamó “juicios” (*hukūma*).

Comienza la tercera sección afirmando que “*para avanzar en nuestro objetivo, prologaremos (esta sección) con una introducción estableciendo algunos términos técnicos*”¹⁰³. Ellos son:

1. Que “contingencia” significa que un ente u objeto es producto de una causa: “*una cosa puede ser necesaria o contingente. Lo contingente es aquello que por sí mismo no tiene razón suficiente para existir o no existir, pero cuya razón suficiente es otra cosa. La razón suficiente para su existencia es la presencia de su causa*”¹⁰⁴. La “contingencia” es dependencia.
2. Una causa es ontológicamente anterior a su efecto: “*por ‘causa’ entendemos aquello cuya existencia inmediatamente y sin demora produce la existencia de otra cosa (...) Debe haber simultaneidad en tiempo (...) También hay una prioridad que es temporal ya sea de lugar o posición -como en los cuerpos. Una parte de la causa puede ser temporal o intelectualmente anterior*”¹⁰⁵.
3. Una causa puede ser compuesta e incluye condiciones y eliminación de impedimentos: “*condiciones y rechazo de los impedimentos también entran dentro de la causa; si el impedimento u obstrucción no son eliminados, la existencia de una cosa es aún contingente en relación con lo que se asumió como causa. Si su relación (del impedimento) forma parte de la*

¹⁰³ SPHIL párr. 51, p. 42.

¹⁰⁴ SPHIL párr. 54, p. 43.

¹⁰⁵ SPHIL párr. 54, p. 43s.

*contingencia sin dejar la condición de razón suficiente, no puede haber relación entre causa y efecto. Esto significa que la no existencia entra en la causalidad en el sentido que, cuando la mente considera la necesidad del efecto, no puede hacerse sin considerar la no existencia del impedimento*¹⁰⁶.

4. Un orden infinito real, ordenado y simultáneo es imposible, sin embargo, afirma: “*sepan que cualquier serie que tiene un orden -sea cual fuere- y cuyos individuales son coexistentes, debe ser finita. La razón para esto es que si hay un número infinito de ítems entre dos miembros de la serie, este número infinito de miembros debe estar contenido entre dos límites en un orden, lo cual es absurdo*”¹⁰⁷. Mientras Suhrawardī elabora su argumento en contra de la existencia infinita de una serie de seres dependientes contingentes, al mismo tiempo sostiene que la divisibilidad infinita dentro de un juego con un principio y un fin, puede existir.

Una vez aclarados estos “términos técnicos” se dedica a refutar la doctrina peripatética a través de diez juicios. Ellos son:

1. Las “ficciones intelectuales” (*i'tibārāt 'aqlīya*)¹⁰⁸, conceptos tales como sustancia, necesidad, contingencia, unidad, dualidad, color en general, privaciones, relaciones y sustancialidad, que son producto de nuestro pensamiento. Alejándose de los peripatéticos ya que “*algunos de los seguidores de los Peripatéticos basan todo su sistema metafísico sobre la existencia*”¹⁰⁹, sostiene que ésta es un concepto relativo que no

¹⁰⁶ SPHIL párr. 54, p. 44.

¹⁰⁷ SPHIL párr. 55, p. 44.

¹⁰⁸ Este término es difícil de traducir. Se refiere a determinadas nociones que la mente aplica a la realidad pero que no son referentes externos específicos.

¹⁰⁹ SPHIL párr. 60, p. 47.

tiene otra manifestación o realidad externa, salvo en la mente: *“Por lo tanto, todos los atributos pueden dividirse en dos clases. El primero es un atributo concreto, el cual también tiene forma en el intelecto –como blanco, negro y movimiento. El segundo es el atributo cuya concreta existencia es su existencia en la mente y el cual no tiene existencia, excepto en la mente –por ejemplo, contingencia, sustancialidad, color, existencia y las otras cosas que hemos mencionado”*¹¹⁰.

Siguiendo con su argumento Suhrawardī¹¹¹ concluye que “existente” (*mawjūd*) y “existencia” (*wujūd*) son dos entidades separadas; que la existencia puede ser concebida solo respecto de un ser existente, y que los seres existentes preceden a la existencia en el orden dado para ella. Es decir que, ya que la existencia es un concepto universal requiere de un ser existente en un orden determinado para manifestarse a sí mismo y, dado que los seres existentes requieren de una esencia para ser, entonces la esencia debe preceder a la existencia. Ya que la esencia es necesaria para que algo exista y la existencia es contingente respecto del ser existente, entonces la existencia es contingente respecto de la esencia y, por lo tanto, es una ficción intelectual.

Con esto busca demostrar que la existencia no tiene realidad y, por lo tanto su presencia se deriva de los objetos existentes los cuales deben su entidad a su esencia¹¹². Este es el argumento denominado “conocimiento por la presencia”, base de toda la doctrina *ishraqī* que se amplía en la segunda parte de la obra.

¹¹⁰ SPHIL párr. 68, p. 50.

¹¹¹ SPHIL párr. 56, pág. 45.

¹¹² SPHIL párr. 56, pág. 45.

2. En este juicio reitera brevemente su crítica al concepto de definición esencial y ataca sucintamente la doctrina de las categorías (*makulāt*) que, en realidad, no aparecen como tales y que son también, ficciones intelectuales¹¹³. Según el autor, el método de la definición esencial no es el adecuado y, tampoco la clasificación de los conceptos ya que no podemos predicar nada respecto de la quiddidad de un objeto determinado.

3, 4 y 5. En estos juicios altera el sistema aristotélico al rechazar uno de sus puntos fundamentales: la doctrina hilemórfica por la cual los cuerpos (*aḡsām*) son una combinación de forma (*sūra*) y materia (*barzaj*), base de la filosofía natural. Como se verá, para Suhrawardī y para toda la escuela *ishraqī*, el universo consiste en grados de luz y oscuridad, que es ausencia de luz. Los cuerpos no son más que oscuridad y obstrucción y no permiten que la luz penetre en ellos. Establecer una diferencia entre cuerpo y materia es innecesaria, ya que ese cuerpo, receptáculo o fortaleza es una magnitud en sí misma. En estos juicios se incluye la crítica aristotélica sobre la noción de forma y sustancia secundaria¹¹⁴, que reaparecerá especialmente en el tercer discurso de la segunda parte o física.

6. En este juicio repasa los argumentos peripatéticos sobre la inmortalidad del alma y afirma que, si bien comparte tal doctrina, aquéllos son inadecuados y se invalidan al apoyarse en conceptos como causalidad y contingencia¹¹⁵. Suhrawardī los modificará al sostener el origen celeste del alma y lo miserable de su estado presente y, consecuentemente, se aboca a la

¹¹³ SPHIL párr. 71, pág. 52.

¹¹⁴ SPHIL párr. 72 al 76, pág. 53ss.

¹¹⁵ SPHIL párr. 91, págs. 64s.

búsqueda de un camino a través del cual ésta escape de su prisión material o de su Occidente y retorne a su morada original, donde encuentra paz y felicidad, tema central de la última parte de la obra.

7. Al referirse en estos párrafos a las Formas Platónicas lo hace, en realidad, describiendo el argumento que los Peripatéticos utilizaron para negarlas¹¹⁶, preguntándose si un simple efecto puede tener causas compuestas. Al afirmarse en esto positivamente, le servirá como puntal para sostener la doctrina de las Formas Platónicas y su propia teoría de causas compuestas, tema que detallará en el tercer discurso de su metafísica.

8 y 9. En su consideración sobre la visión tanto impresa como visual y al criticar la teoría de “*otros científicos*”¹¹⁷ (Aristóteles y los Peripatéticos), incorpora el concepto de “aprehensión intelectual” o “conocimiento presencial”, elementos característicos de toda el pensamiento iluminativo, donde las visiones ocurren por la presencia de la luz u objeto luminoso y que se extenderá detalladamente en el quinto discurso de la segunda parte, también método conocido como “primacía de la quiddidad”, pero hasta donde sabemos, no es un término que se encuentre en sus obras. Tal vez, podríamos aplicar “la primacía de lo concreto” por su consciente, intenso, directo y tangible acercamiento de la presencia específica de las cosas concretas.

Justamente, uno de los principios del fundamento de la sabiduría suhrawardiana es que las leyes que gobiernan la vista y la visión (*basar, ibsār*), están basadas en la misma regla y que

¹¹⁶ SPHIL párr. 94 y 95, pág. 65ss.

tiene tres componentes esenciales: la luz que se manifiesta en sí, el acto de la contemplación (*mushahāda*) y el acto de la iluminación (*ishraq*). La vista tiene lugar como resultado del encuentro del sujeto que ve un objeto luminoso, en un instante, cuando están uno frente al otro. La contemplación se produce de la misma manera, pero el instrumento no es más el órgano de la visión, sino el acto creativo de la imaginación que opera en el sujeto en el encuentro íntimo de la luz inmaterial que ilumina, cuando ya no hay obstáculos entre el sujeto y el objeto, es decir opacidad u oscuridad.

10. Por último, realiza algunas reflexiones desprendidas del juicio anterior, y las aplica a los sonidos, sosteniendo que éstos no se reducen a vibraciones en el aire, tema al que le dedicará algunos párrafos en el cuarto discurso de la metafísica.

Recapitulación

Como el mismo autor lo ha mencionado, esta primera parte de la obra si bien es concisa, está codificada en una serie de reglas analítico-descriptivas de sus principales críticas a la doctrina peripatética a través de las cuales intenta redefinir el método de conocimiento que sustentará su ciencia de las luces, enfocando su crítica principal al concepto aristotélico de definición esencial, que considera inadecuado e insuficiente.

Esta posición lo conducirá también a rechazar el concepto de existencia y a afirmar, como se verá, una metafísica fundada en lo que se manifiesta y que, además, se conoce por la experiencia, que es epifanía.

¹¹⁷ SPHIL párr. 102s, pág. 71s.

2. La ciencia de las luces

Primer discurso: Sobre la luz y su realidad, la Luz de las Luces y que fue lo primero que se generó de ella en nueve secciones y reglas.

Como lo hiciera en la primera parte de su obra, Suhrawardī establece aquí los elementos con los que va a trabajar y que sustentan su concepción metafísica a través de tres distinciones fundamentales: luz y oscuridad, sustancia y estado, independencia y dependencia. Los dos primeros pares definen las clases de seres en el universo y, el tercero se refiere a la cadena de causalidad, es decir, a la secuencia de luces que comienza y termina en una luz incausada y eterna: la Luz de las Luces (*nūr al-anwār*).

2.1 *La luz como realidad fundamental*

De acuerdo con la lógica clásica la exposición de una ciencia comienza con la delimitación y definición de conceptos y no con su demostración. Pero como hemos tenido oportunidad de ver, para Suhrawardī la definición de un ente se sustenta en la experiencia directa, por ello introduce rápidamente el concepto de luz: “*Cualquier cosa en la existencia que no requiere definición o explicación, es lo que se manifiesta. Ya que no hay nada más manifiesto que la luz, ésta no necesita definición*”¹¹⁸. Afirma también que “*Si desean tener una regla respecto de la luz, ésta es aquella que se manifiesta en sí según su propia realidad (nūr fī haqīqa nafsihi) y, por su esencia, hace que otra cosa se*

¹¹⁸ SPHIL párrafo 107, pág. 76. La capacidad de ser evidente o manifiesta (*zāhir*) es la propiedad esencial de la luz.

manifieste". Más adelante agrega que "*Más bien, la luz se ve en sí y, su ser que ve en sí, es su ser luz*"¹¹⁹.

Con este comienzo Suhrawardī no busca demostrar nada, sino presentarnos una explicación sencilla del concepto eje de la ciencia de las luces –en este caso lo *manifiesto* (*zāhir*) y no (observar cuidadosamente) la *manifestación*. Como punto de partida es significativo, ya que usualmente los tratados de metafísica islámica comienzan con términos como "existente", "cosa", o "necesario". Se verá que, basando su metafísica en aquello que se manifiesta, más que en conceptos como los mencionados, Suhrawardī explicará la estructura de la realidad de acuerdo con lo que experimentamos de ella.

Una vez introducido el concepto de luz, el autor diferencia las luces entre independientes o dependientes, según su propia terminología¹²⁰. Una luz es independiente (necesaria) y rica en luminosidad cuando: "*ni la esencia ni la perfección de una cosa proviene de otra*"; en cambio es dependiente (contingente) o pobre en su irradiación luminosa "*si su esencia y perfección dependen de otra cosa*"¹²¹. De este modo Suhrawardī las divide en inmateriales o puras y en accidentales según su intensidad lumínica. A su vez, éstas últimas se descomponen en aquellas que son independientes de los sustratos (*mahall*) pero dependientes de la oscuridad.

Los términos luz y luminosidad tienen, para el autor, el mismo tratamiento y "*la oscuridad es simplemente la expresión de la falta de luz, nada más*"¹²². Más adelante añade: "*Si el*

¹¹⁹ SPHIL párrafo 117, pág. 81.

¹²⁰ SPHIL párrafo 108, pág. 76. Estos dos términos árabes, *faqr*, también *tawaqqūf* o *ta'allūq* (dependiente) y *gani* (independiente), que toman el lugar aquí de "necesario" y "contingente", tienen un doble significado: rico e independiente/pobre y dependiente.

¹²¹ SPHIL párr. 108, pág. 76.

¹²² SPHIL, párr. 109, línea 10ss, pág. 77.

*mundo se estableciera como un vacío o una esfera sin luz, sería oscuro. Esto significaría que la oscuridad es deficiente y sin posibilidad alguna de luz en ella. Así queda establecido que todo lo que es ni luz ni iluminación, es oscuridad (zulm)*¹²³. Esto resulta en una división cuatripartita de la realidad en¹²⁴:

1. luces puras, inmateriales e independientes (*anwār muḡarrada, anwār al-mahd*).
2. Luces accidentales y dependientes (*anwār al-‘ārid*).
3. Sustancias corporales (*al-ḡāwahir al-ghasīqa; ghāwasiq o cuerpos, ajsām*), cuya verdadera naturaleza es la oscuridad.
4. Oscuridad o estados oscuros (*hāy’a al-zulmānīya*), accidentes no luminosos que, para Suhrawardī están escondidos, entendiendo el término “escondido” como opuesto a manifiesto, que es la mayor capacidad de la luz.

En este esquema y, como parte de la realidad jerárquica, lo que Suhrawardī denomina *barzaj*, literalmente “espacio interviniente”, funciona como límite, istmo, valla, obstáculo o barrera que esconde y revela de manera simultánea el grado de luminosidad de los seres, ya que delimita, distingue y consolida un estado. Como tendremos oportunidad de ver más adelante, el *mundus imaginalis* es, en definitiva, un universo que mantiene una analogía completa tanto con la sustancia corporal, porque posee forma, dimensiones y extensión, como con la sustancia inteligible y luminosa (*munīr, nūranī*). Es simultáneamente materia inmaterial e incorporeidad corporalizada en un cuerpo sutil. Por eso es el límite que las separa y al mismo tiempo las une y, por esta razón, este universo se denomina *barzaj*, el

¹²³ SPHIL párr. 109, línea 17, pág. 77 y párr. 142, pág. 95.

espacio que interviene, es decir, una mediación entre dos realidades.

Según el autor la causa de toda esta realidad es la luz inmaterial: *“Ya que la luz inmaterial da a todas las barreras sus luces y existencia, esa luz debe tener vida y conocer su esencia, ya que es luz en sí”*¹²⁵, *“aún sea ella accidental”*¹²⁶. Es decir que las barreras, naturalmente limitadas por la oscuridad inherente a ellas, son dependientes –no de una sustancia oscura ni de un estado luminoso- sino de una luz inmaterial¹²⁷. Suhrawardī añade que, justamente la luz inmaterial -luz en sí misma- es la que genera la aparición de otras luces¹²⁸. Más aún, aunque todas las cosas son causadas por las luces, no todas son luces. Los cuerpos y sus accidentes no luminosos no son luces, aunque su causa última sean las luces inmatrimales ya que la luz es, para el autor, el principio de interrelación de la misma realidad. Qūtb al-Dīn Shirāzi, parafraseando a Suhrawardī, define la luz como *“aquella que se manifiesta a sí misma y manifiesta a otros”* o más simplemente, como *“la manifestación y su crecimiento”*¹²⁹.

En esta trama de la realidad suhrawardiana, la luz y la oscuridad no se generan por igual de la Luz de las Luces porque causar luz, no es lo mismo proporcionalmente que causar oscuridad, según nos lo explica el autor¹³⁰. Si esto fuera así, en la Luz de las Luces habría mezcla tanto de un elemento como de

¹²⁴ SPHIL párr. 109, pág. 77.

¹²⁵ SPHIL párr. 128, pág. 86.

¹²⁶ SPHIL párr. 110, pág. 78.

¹²⁷ SPHIL párr. 111, pág. 79.

¹²⁸ SPHIL párr. 113, pág. 79.

¹²⁹ *Commentary* p. 283 en SML, pág. 50s.

¹³⁰ SPHIL párr. 135, pág. 90.

otro. En tal sentido, la oscuridad misma es el menor grado de irradiación de luz que depende de la luz inmaterial más débil y con mayor grado de dependencia.

El sistema de Suhrawardī –como la concepción neoplatónica- se caracteriza por una jerarquía de causalidad en la cual la aparición continua de una cosa depende de una causa mayor a ella. Define, como hemos señalado, esta relación en términos de dependencia e independencia, esto es que una luz inmaterial siempre depende de otra de mayor jerarquía. Como se adelantara en la primera parte de este capítulo, para el filósofo no puede haber una jerarquía de luces ordenadas en una serie infinita, ya que un orden simultáneo debe ser finito. Por lo tanto y, siguiendo su argumento, las luces inateriales, las accidentales y las barreras, deben culminar en una luz, más allá de la cual no haya más luz. Esta es la Luz de las Luces, la Luz Eterna, la Santa, la Dominante, la Absoluta, Pura Luminosidad e independiente, que todo lo regula y nada la reglamente ni se le opone. Toda soberanía, poder y perfección deriva de Ella, es el Ser Necesario por esencia, el Ser Primero, *waġib* o el Necesario Absoluto que no tiene atributos. Ella es Una y todo aquello que no sea Ella, depende de Ella (*mumkin*). Nada puede adherírsele, ya que no tiene atributo alguno, sea un estado luminoso u oscuro¹³¹. Insiste el autor en esta sección que si esto último sucediera, no sería pura y, un accidente luminoso solo pertenece a aquello donde la luz se incrementa o varía su grado de intensidad¹³².

¹³¹ SPHIL párr. 129, pág. 87ss.

¹³² SPHIL párr. 132-134, pág. 88s.

2.2 El conocimiento de la luz

La importancia de la luz en el pensamiento de Suhrawardī se desprende de otro aspecto de su cosmovisión establecido como una regla oriental: “*la luz inmaterial no puede conocerse a través de la sensación (...) Si hay una luz pura, ésta no puede hallarse en el cuerpo, ni tener dimensiones espaciales (...) La luz accidental no es una luz en sí misma, ya que su existencia depende de otra cosa. La luz pura e inmaterial es luz en sí*”¹³³. Si existe una luz metafísica, esa luz es diferente de la luz visible, es decir que nosotros no podemos aprehender la esencia de la luz inmaterial ni a través de una imagen ni por atributo alguno, debido a que su esencia se manifiesta por sí misma. El conocimiento de ella es directo e intuitivo.

Hemos visto que Suhrawardī sostiene una posición filosófica en la que la definición (según su crítica a los peripatéticos), no nos conduce al conocimiento verdadero o esencial, lo cual indica una alternativa epistemológica basada en el conocimiento presencial. Así, sostiene que la percepción (*idrāk*), entendida ésta más bien como aprehensión, en tanto acto de conocimiento en sí mismo de una cosa que desconocemos o que está escondida (*al-shay’ al-gaib*), sucede cuando la idea (*mithal*) de su verdad (*haqīqa*) es obtenida por el sujeto que busca. El término *idrāk* indica varios niveles de conocimiento que incluye tanto la percepción sensorial (*idrāk hīssī*) como la intelectual (*idrāk ‘aqlī*), la contemplación (*mushāhada*) y el don de saborear la sabiduría (*dhawq*) “degustar” traducido habitualmente como intuición.

¹³³ SPHIL párr. 112 y 113, pág. 79.

Para nuestro autor, conocer un objeto significa obtener su verdadera realidad, estableciéndose una relación iluminativa (*idāfa ishrāqīyya*) o conocimiento basado en la iluminación y la presencia que se vivencia en ese instante (*ān*) espiritual sin duración y anterior a todo conocimiento formal.

Por esto mismo afirma que la luz visible es accidental y se manifiesta a partir de una iluminación dependiente con nivel descendente, que es oscuridad en sí misma. Pero para Suhrawardī, como podría pensarse, la luz no es un rayo que interviene espacialmente e ilumina una determinada cosa y que por él se refleja. Más bien sostiene que no hay rayos intervinientes¹³⁴, es decir que no hay transferencia de un accidente o división de la sustancia de la luz. Los rayos (*ashī'ah*) no son líneas de luz que emergen de esa luz, sino la iluminación de la superficie de la cosa iluminada. Por esto Suhrawardī retoma su crítica a los Peripatéticos quienes “*argumentan que el creador de todo es nada más que la pura existencia. Pero si examinamos según ellos, la primera materia, es solo simple existencia ya que su particularidad se define de formas y sustancialidad. Pero cuando se establece alguna particularidad se dice que es su quiddidad o existencia (...) Entonces la primera materia es la quiddidad o algún existente. Esto es falso. Se ha establecido que aquello que se percibe es la propia esencia de la luz, ya que ella es luz en sí misma y viceversa*”¹³⁵. La realidad de la luz y lo manifiesto son esencialmente la misma cosa, siendo su actividad específica la de generar otras luces que, en definitiva, para el autor es la propia vida¹³⁶.

¹³⁴ SPHIL, párr. 146, pág. 97.

¹³⁵ SPHIL párr. 120, pág. 83.

¹³⁶ SPHIL párr. 121, pág. 84.

Pero las luces varían en su realidad por perfección y carencia, esto es, por sus grados de intensidad (*shidda, ishtidād*) lumínica y por entidades externas o accidentes. Por ello, aquello que no es luz, no participa de la realidad luminosa, aunque forme parte de ella¹³⁷. Por eso, las clases de luz, sus diferencias y actividad son los temas que abordará ampliamente en los capítulos siguientes.

Tres fuentes, entonces, utiliza el autor para sustentar su posición respecto de la luz como realidad fundamental:

1. que el Creador es Luz.
2. que la existencia es una ficción y,
3. que lo manifiesto se conoce por sí mismo a través de la experiencia directa e iluminativa.

Como el sol, en el reino de lo visible ilumina con su brillo, así la Luz de las Luces confiere a todos los seres el ser y el conocimiento. Y Ella misma no depende de nada, es lo Absoluto, lo suficiente en sí, es por sí misma y se sitúa –por esto, más allá del ser. Suhrawardī explica así la existencia de la prueba de Dios o la Luz de las Luces a partir de la causalidad y de la experiencia directa del espíritu. De esta manera llega al concepto de generación de lo Uno a lo múltiple, sobre la base de una estructura lumínica, integradora de lo idéntico y lo diverso en el cosmos, como un modo de participación del ser en el Ser.

Segundo discurso: Sobre el orden de la existencia en catorce secciones

¹³⁷ SPHIL párr. 125-127, pág. 85s.

El problema que plantea el título es por qué el universo existe como es. En los sistemas musulmanes de raíz neoplatónica se intentan responder diversas preguntas interrelacionadas al respecto ¿por qué y cómo el ser viene de lo Uno? y ¿por qué existen el orden y el desorden en el universo?.

Como en su ontología, Suhrawardī sustenta sus respuestas en el concepto de luz con la ayuda de ciertos axiomas racionales que comparte con los peripatéticos. El más importante de ellos es el principio de razón suficiente (*qā'idat al-tarīh mura'yih*) o también, principio de la más noble contingencia (*qā'idat al-īmkān al āshraf*)¹³⁸ y la imposibilidad de un orden infinito. El principio de razón suficiente o razón determinante enuncia que nada es (o acontezca) sin que haya una razón para que sea (o acontezca) o sin que haya una razón que explique que sea (o acontezca). Es un principio que ha sido formulado varias veces en la historia de la filosofía. Lo encontramos en Abelardo, en Giordano Bruno y en todos los autores para los cuales las acciones de Dios no son resultados de decisiones arbitrarias, sino consecuencia de su bondad, la cual a su vez está fundada en la razón. Sin embargo es tradicional atribuir a Leibniz la formulación madura de tal principio, considerándolo fundamental, junto con el de contradicción, uno de los dos grandes principios en los que se fundan nuestros razonamientos. Es decir que, para que algo exista, debe haber una causa superior. Si una entidad de orden elevado de ser es la causa de dos entidades menores, debe haber dos aspectos distintivos para explicar la existencia separada de ambas cosas. Más aún, una entidad menor no puede ser causa

¹³⁸ SPHIL págs. 43s, 44, 101, 107,116, 123, 196 y 202.

ontológica de una mayor, porque no habría causa suficiente para su superioridad.

La teoría filosófica medieval respecto de la infinitud permite solo infinitudes potenciales o desordenadas, principio que nos lleva a Aristóteles. Cualquier secuencia en la cual hay un orden de cualquier clase y cuyos individuales existen juntos debe ser finita. Por ejemplo, el tiempo puede ser infinito porque todos sus momentos no existen simultáneamente y el número de individuales en el mundo de la imagen puede ser infinito porque no pueden ser numerados simultáneamente. Sin embargo, el número de niveles de existencia debe ser finito. Ya que Suhrawardī y los Peripatéticos comparten la conclusión de que la entidad más alta es en todo respecto simple, es claro por qué, el universo de nuestro autor tiene una estructura piramidal de niveles de ser con graduación decreciente compleja que va desde al absoluto del nivel más alto a la multiplicidad caótica del mundo físico. Pero no podemos concluir que, porque comparte algunos axiomas con los peripatéticos, el contenido de ambas estructuras es el mismo. No solo nuestro autor identifica la luz – en vez de la existencia- como el objeto de su ciencia, sino que la estructura interna y su vasto concepto de luz está muy lejos de aquélla. A partir de él, se separa cada vez más de los principios peripatéticos dando lugar a importantes diferencias estructurales, siendo muy preciso a la hora de identificar ciertos principios, reglas, método y conclusiones que él llama orientales. Aunque su terminología simbólica a veces pareciera conciliar con los puntos de vista peripatéticos, no es una cuestión de lenguaje solamente, sino también de contenido.

Una vez más, Suhrawardī es específico a la hora de aplicar sus principales observaciones a la cosmogonía¹³⁹:

1. que el Creador es una luz
2. que los intelectos inmateriales son luces y que son más de diez y,
3. que cada especie tiene arquetipo (su forma platónica) que es una luz inmaterial del orden horizontal.

2.3 *La generación del cosmos desde lo Uno*¹⁴⁰

La base ontológica del universo es la luz inmaterial, una luz en sí para sí que se manifiesta en sí misma y que genera, a partir de su propia naturaleza, otras luces. Después de afirmar que la luz es la realidad única esencial, el autor concluye, a través del principio de razón suficiente, que de la Luz de las Luces puede haber un solo efecto, que es una luz¹⁴¹ (y no oscuridad, de lo contrario tendría más de un aspecto y sería múltiple). Así, la primera luz emitida es llamada la Luz Próxima (*nūr al-aqrab*), la Luz Poderosa, aquella luz que los pahlavis denominaron *Bahman* (*Vohu Manah*)¹⁴², dependiente y débil respecto de la Primera y punto de partida del proceso multiplicador descendiente. Es una luz única que se conoce a sí misma y que conoce la causa de su creación. Como se tendrá oportunidad de ver en el capítulo cuarto, *Bahman* o *Vohu Manah* es uno de los seis *Amesha Spenta*, manifestaciones o determinaciones espirituales de Ahura Mazda quien, dado que no puede ignorar nada, cumple por medio de sus

¹³⁹ SPHIL párr. 165, pág. 107.

¹⁴⁰ Suhrawardī evita el término “emanación” (*fayd*) y utiliza indistintamente los vocablos “generación” (*sudūr*) y “emisión” (*husūl*).

¹⁴¹ SPHIL párr. 136, pág. 91.

¹⁴² SPHIL párr. 138, pág. 92.

manifestaciones o Benefactores Inmortales, una doble actividad benéfica particular y eterna, generadora pero también liberadora de lo producido. Estas proyecciones merecen la más alta veneración del hombre como sus conformadores invisibles y mediadores más próximos al poder de Dios. Suhrawardī utiliza aquí, precisamente a *Vohu Manah*, el Buen Pensamiento que retoma, en la cosmovisión zoroastriana, las funciones del Mithra indoiranio que por su naturaleza mediadora encierra el designio de Dios, personificándolo y reflejándolo.

En su obra *Cuerpos luminosos*¹⁴³ aparece mencionada como la luz intermediaria e intercesora entre la Fuente y el universo creado y como el nivel unificador de toda la realidad, con las siguientes denominaciones: luz muhammadiana (*nūr muhammadi*) a través de la cual se irradia la Luz de las Luces, Luz Creativa (*nūr al-ibdā'i*), la Mente Absoluta (*'aql al-kūll*) aquella luz que contiene el germen de la creación, la Primera Inteligencia (*al-'aql al-awāl*) y el *logos*. Es ella misma la experiencia de lo Uno, es la más próxima, la que más cerca está de su Causa.

De lo Uno brotó lo uno, pero de éste último procede la multiplicidad, porque al ser más débil en su esencia, lo es también en sus actos. La aparición de una luz de estas características no sucede por un acto de separación, ya que la separación o unión son propiedades específicas de los cuerpos. En todo caso es aquello mismo que aparece desde Dios y, todo cuanto existe, se produce necesariamente del Único Ser Lumínico: la Luz de las Luces quien, dotada de libertad absoluta actúa como voluntad pura y amor. La naturaleza de la Luz de las Luces es desbordar, derramar, emanar, generar, fluir su luz,

¹⁴³ SHN, pág. 66ss.

aunque sin pérdida. Ama, y el amor desborda amor. Es generosa y no espera nada. Y, en este acto, genera otra luz, más próxima a Ella, capaz de recibirla y, simultáneamente, de contemplarla¹⁴⁴, estableciéndose así la relación ejemplar de amado-amante, como proyecto cognoscitivo de Dios. Entre ellas, apenas hay un velo (*hiyāb*), ya que la relación es la de mayor capacidad de iluminación.

Se aplica aquí la distinción lumínica por pares que realiza el autor y que mencionáramos en su oportunidad, entre independiente-dependiente, necesaria-contingente, pobre-rica, débil-poderosa a este primer y único efecto, la Luz Próxima, que es una luz que se diferencia por perfección y carencia¹⁴⁵. Dependiente e independiente a la vez y, en virtud de esto, no puede generar solo luz porque todo sería luz, sino una luz inmaterial, la más luminosa y una barrera, la más grande, la que todo lo abarca, el primer gran límite¹⁴⁶. La barrera funciona como una sombra por su misma oscuridad, pero entre la Luz de las Luces y la Luz Próxima hay apenas ese velo, que permite la transparencia¹⁴⁷. La relación establecida de este modo es que una luz menor es dominada por una mayor y, cuando las luces se multiplican se repite ese modelo en un orden perfecto.

Es decir que el orden del universo está ordenado, según Suhrawardī, sobre la base del amor y del dominio¹⁴⁸. Y la luz que se manifiesta –a causa de la Luz de las Luces– en las luces inmateriales es un resplandor o irradiación que se hace cada vez más débil en la medida en que avanza el proceso multiplicador

¹⁴⁴ SPHIL párr. 144, pág. 96.

¹⁴⁵ SPHIL párr. 136, pág. 91.

¹⁴⁶ SPHIL párr. 142, pág. 95.

¹⁴⁷ SPHIL párr. 143, pág. 96.

¹⁴⁸ SPHIL párr. 147 y 148, pág. 98.

descendente, y que Suhrawardī denomina “luz propicia” (*al-nūr sānih*) o el augurio que llega. Es una luz accidental o accidente luminoso que ilumina otra luz inmaterial¹⁴⁹.

Así, de la Luz Próxima resultan una barrera y una luz inmaterial y, de esta luz, se generan otra luz inmaterial y otra barrera. Esta sucesión continúa hasta la novena esfera y el mundo elemental y debe ser finita, por lo cual la serie cesa con una luz de la cual no resulta ninguna otra luz inmaterial. Pero las luces dominantes (*anwār al-qāhira/qawāhir*), inmateriales y libres de conexión con las barreras, son más de diez, veinte, cien o mil. Algo entre ellas causa barreras dependientes y, las que son independientes e individuales son menos en número que las estrellas que están ordenadas por rango¹⁵⁰.

Una segunda luz se genera de la Luz Próxima y, de la segunda una tercera, de ésta una cuarta y así sucesivamente. Cada una de ellas contempla a la Luz de las Luces y, más aún, la luz se refleja de una a otra. Cada una ilumina y brilla sobre la que sigue en menor rango y jerarquía y la luz amante recibe la luz propicia, resplandor o augurio de la Luz de las Luces. Así, la segunda luz dominante recibe la irradiación de la Luz de las Luces de manera doble: de ella sin intermediarios y a través de la Luz Próxima. La tercera recibe cuatro veces: los dos reflejos de su luz inmediata superior, la Luz de las Luces sin mediación y la luz de la Luz Próxima. La cuarta recibe ocho veces: los cuatro reflejos de su anterior superior, los dos del segundo, de la Luz Próxima y de la Luz de las Luces sin intermediarios.

Se produce así un efecto doble y redoblado en mismo rango y número¹⁵¹. Las luces descienden gradualmente según su

¹⁴⁹ SPHIL párr. 149, pág. 98.

¹⁵⁰ SPHIL párr. 150 y 151, pág.99s.

¹⁵¹ SPHIL párr. 151, pág. 99s.

grado de intensidad y de acuerdo con su capacidad de contemplación. Estas son las luces altas fundamentales o excelsas (*al-a'lun*) que generan otras luces individuales en virtud de la combinación de sus aspectos independientes, dependientes, dominantes, sumisos, amorosos y contemplativos.

*Es decir que la actividad misma de las luces es la correspondencia y proporcionalidad del descenso de sus diferentes aspectos*¹⁵². Esta actividad da lugar a las estrellas fijas y su esfera, especialmente a través de las luces amantes, aunque débiles en tanto dependientes. Esta interrelación entre los aspectos de independencia, dominación y amor y la correspondencia entre los rayos intensos y perfectos y las otras luces dominantes, dan lugar a los arquetipos celestes de las especies y los talismanes, los elementos compuestos y todo lo que hay debajo de las estrellas fijas¹⁵³.

La Luz Próxima o *Vohu Manah* no es una realidad debilitada, sino plena y fecunda por cuya presencia otro ser u otras luces participan de la Luz. Suhrawardī fundamenta así su concepción jerárquica de la realidad universal “de arriba hacia abajo”, esto es, que lo superior siempre es más pleno y funda todo lo que de él depende.

2.4 Los arquetipos o Formas Platónicas

Una vez más Suhrawardī utiliza el principio de la más noble contingencia (*qā'idat al-īmkan al āshraf*) para explicar que la existencia de las especies luminosas inmateriales o arquetipos, no es producto del azar ni de la casualidad, sino que

¹⁵² SPHIL párr. 152, pág. 101.

¹⁵³ SPHIL párr. 152, pág. 101.

tiene una causa ontológica superior¹⁵⁴. Como su origen es una luz dominante, los arquetipos también están sujetos a las clases de amor, dominio y moderación¹⁵⁵.

El autor considera la jerarquía lumínica en dos órdenes: el vertical (*tūlī*) y el horizontal (*'ardī*). Encabeza el orden vertical la Luz Próxima razón de ser de la luz siguiente quien también recibe la irradiación –por su intermedio– de la Luz de las Luces. Esta irradiación es transmitida verticalmente a cada miembro de este orden a través de las luces inmateriales que, en conjunto, Suhrawardī las denomina luces victorales (*anwār al-qāhira*). Este orden es llamado también el mundo de las madres (*al-ummahāt*)¹⁵⁶ dado que es el generador o regulador de todos los elementos que componen el universo. Como hemos visto, cada luz inmaterial superior a otra es dominante (*qahr*) respecto de la siguiente y ésta, a su vez, ama su causa (*mahabba*) en un proceso de amor y dominio. Cada luz es un istmo o valla (*barzaj*), entre dos luminosidades, la de arriba y la de abajo que actúa como un velo o transparencia por el cual simultáneamente esconde y revela la luz del orden superior.

Del aspecto masculino de esta suprema jerarquía, es decir, de sus funciones dominante y contemplativa, se genera el orden horizontal de luces que corresponden al mundo de los arquetipos o Formas Platónicas¹⁵⁷. Los miembros de este orden no se originan unos a otros como en el orden vertical, más bien subsisten uno a cada lado del otro¹⁵⁸. En este esquema es

¹⁵⁴ SPHIL párr. 153, pág. 101 y párr. 164, pág. 107.

¹⁵⁵ SPHIL párr. 153, pág. 101.

¹⁵⁶ SPHIL párr. 183, p. 119.

¹⁵⁷ SPHIL párr. 173, p. 111s.

¹⁵⁸ SPHIL párr. 154, p. 102.

inconcebible que las luces dominantes de igual jerarquía se produzcan simultáneamente a partir de la Luz de las Luces, por eso debe haber luces intermedias ordenadas jerárquicamente de manera vertical, que no pueden ser arquetipos de igual jerarquía.

Como se ha intentado mostrar, Suhrawardī no limita el número de luces a un número específico como lo han hecho Al Farabi y Avicena que continuaron la tradición peripatética. De hecho, critica a sus predecesores por haber justamente limitado esa jerarquía intelectual. Para nuestro autor el número de luces o intelectos es igual, no a los diez cielos de la astronomía medieval, sino al número de las estrellas fijas, esto es, infinitos. Así afirma que *“el autor de estas líneas era apasionado en defender la escuela Peripatética en su negación de estas cosas (...) hasta que ‘él vio la prueba de su Señor’ (Corán 12:24). Aquellos que cuestionan la verdad de esto -cualquiera que no se convenza por la prueba- permítanle que se comprometa en disciplinas místicas y sirva a aquellos visionarios que por ventura lo hará, así como uno se encandila por el trueno, ve la luz resplandeciente en el Reino del Poder y será testigo de las esencias celestiales y luces que Platón y Hermes contemplaron. Verá las luminarias espirituales, los manantiales del esplendor real y la sabiduría de la que Zoroastro nos habló, y aquellas que el bendecido Kai Cosroes contempló inesperadamente en un resplandor. Todos los sabios de Persia estuvieron de acuerdo sobre esto. Para ellos, aún el agua posee un arquetipo en el reino celestial, cuyo nombre es Jordad. Para los árboles, Murdad y, para el fuego, Urdibihisht. Estas son las luces a las que Empédocles y otros aludieron”*¹⁵⁹.

¹⁵⁹ SPHIL párr. 166, pág. 108.

Según se puede desprender de este párrafo, los argumentos de Suhrawardī respecto de las Formas Platónicas (*muthul aflātūnīya nūrīyya*) tienen tres aspectos: primero, que vio pruebas de su existencia a través de la experiencia presencial iluminativa; segundo, que los argumentos peripatéticos no son sólidos y, tercero, que su existencia puede deducirse a partir del conocimiento de las propiedades de las luces inmateriales, ordenadas horizontalmente.

Cuando el autor se refiere a ellas las llama “arquetipos celestes de las especies”, utilizando los términos, *arbāb al-asnam*, literalmente “señor de ídolos” y “señor de talismán” o *sāhib al til’ism* ¹⁶⁰. Son imágenes, reflejos, íconos (*sanam*), representaciones espirituales de realidades materiales, ya que cada uno domina sobre alguna especie en particular por lo cual es el arquetipo celeste o idea platónica. Por ejemplo *Hurajs*, el talismán de *Sharir* es una luz de gran brillo, el hacedor del día, el señor del cielo a ser venerado según las costumbres de los iluministas y su tradición¹⁶¹. No supera a los planetas ni por magnitud y ni por cercanía, más bien por intensidad.

Es aquí donde el sabio hace uso de los nombres de los *Amesha Spenta*. Por ejemplo, el arquetipo del agua lo llama *Jordad*, el de los minerales, *Shahriwar*, el de las plantas, *Murdad* y, el correspondiente al fuego, *Urdibihisht*. Así, cada una de estos elementos es dominado o regido por un arquetipo particular del orden latitudinal. De esta manera, Suhrawardī identifica las ideas platónicas con los poderes separados de *Ahura Mazda*, según la cosmovisión de los cantos de Zarathuštra.

¹⁶⁰ SPHIL párr. 152s, pág. 101.

¹⁶¹ *Hurajsh* es el sol; *Sharir* es *Xsathra Vairya*, el Buen Dominio asociado con el cielo y el metal. Cf. SPHIL párr. 158, p. 104.

Su comentador Qūtb al-Dīn sintetizó lo que Suhrawardī entendió como la doctrina de las Formas Platónicas así: *“Platón sostiene que cada cuerpo en el mundo sensible tiene una forma (mithal) en el mundo inteligible –una forma (sūra) simple, luminosa, autosubsistente, no espacial. Éstas, en verdad, son las realidades, ya que se asemejan a los espíritus de las formas corporales de las especies. Los últimos son como sus ídolos – esto es, sombras y gotas que emanan de ellos, a causa de la sutileza de aquélla y la vulgaridad de éstos”*¹⁶². Según Qutb al-Din, Suhrawardī utiliza el término “formas” (*sura*=foto), no porque sean menos reales que los objetos que conocemos, sino porque están escondidas. Así sostiene que *“la forma de cada cosa en el mundo elemental será encontrada en la esfera exactamente como existe aquí, en todos sus estados”*¹⁶³. Para él, el defecto de los Peripatéticos es asumir que un objeto y su reflejo son la misma cosa, no así para Suhrawardī que sostiene que la Forma no necesariamente es igual a lo que vemos a través de nuestra impresión ocular¹⁶⁴. Encontramos aquí una correlatividad de su crítica a las denominadas ficciones intelectuales que él desarrolló en la primera parte de esta obra.

Para el sabio persa y, según se desprende de su obra, la realidad arquetípica es más fuerte que toda realidad porque el mundo material, tarde o temprano, perece y estos planos estructurales del mundo permanecen. El mundo material es pesado y oscuro, el mundo de los arquetipos es el mundo auténtico de la luz, aprehendida de la experiencia del espíritu.

¹⁶² “An Epistle of ‘Allama al-Shirazi”, en SML p. 211.

¹⁶³ SPHIL párr. 260, pág. 155.

¹⁶⁴ SPHIL párr. 246, pág. 149.

Para completar la discusión sobre los arquetipos, que retomará, aunque brevemente, en los discursos cuarto y quinto, nos precisará algo más respecto de las luces inmateriales y es que éstas se dividen en dos clases¹⁶⁵:

1. dominantes (*qawāhir*) sin relación ni conexión con las barreras y que incluyen las luces excelsas (*al-a'lūn*) y las luces dominantes formales que son los arquetipos y,
2. regentes (*anwār-mudabbira*) que se generan de los arquetipos.

Esta especificación cobra sentido, aunque parezca una reiteración, dado que Suhrawardī la utilizará para explicarnos que, desde el aspecto femenino del orden horizontal lumínico, amor y receptividad, se generan las estrellas fijas y, a través de ellas, el cielo astronómico. Los cielos visibles son así una materialización o expresión de las realidades lumínicas. Por tal razón, las esferas, cuerpos vivos, no son producto de las luces dominantes, sino que las rige una luz inmaterial que Suhrawardī llamó “luz regente” (*nūr-isfahbād*, pl. *al-anwār al-isfahbadīyah*) o almas de las esferas¹⁶⁶. Un nivel intermedio que actúa como vice-regente y reina sobre las especies directamente, nombre que también les es dado a las luces que gobiernan el alma humana. Mueven los cielos a través del amor y son guardianes de todas las criaturas de la tierra.

En el caso del hombre existe una luz señorial ubicada en el centro de cada alma que gobierna cada una de las actividades humanas. Como especie en su totalidad, es Gabriel quien es considerado el arquetipo de la humanidad (*rabb al-nāw' al insānī*) que Suhrawardī identifica con el Espíritu Santo y con el

¹⁶⁵ SPHIL párr. 155, pág. 102.

Espíritu del Profeta, tema que desarrollará especialmente al final de esta obra.

En el universo de Suhrawardī las estrellas son la sombra de un orden inteligible: la sombra de un orden horizontal de luces o, más exactamente, el resultado de la interacción de los aspectos de dependencia de los rayos de las luces, especialmente con los aspectos más débiles y menos excelsos¹⁶⁷. La demostración de la causa del movimiento de las esferas ilustra la relación entre la ciencia de las luces y la filosofía peripatética. Usa principios peripatéticos de la física, para probar por eliminación que si hay algo que mueve las esferas, tiene que ser algo viviente. Por ello, las luces o almas de las esferas, como las almas de los hombres y de los animales, emanan de una luz señorial.

De acuerdo con el principio de razón suficiente, todo tiene una causa para su existencia y, según la ciencia de las luces, la causa última es una luz inmaterial generadora de todos los eventos sublunares y, finalmente del movimiento de las esferas.

El nivel más bajo del orden vertical de las luces, más bajo en jerarquía que las luces que causan las esferas, son las que originan los elementos¹⁶⁸ y, las causas formales de los cuerpos son producto del orden de las luces horizontales –las Formas Platónicas. A diferencia del orden vertical que se distinguen solamente por luminosidad, las luces horizontales varían ambas en luminosidad y en accidentes luminosos y oscuros. Por lo tanto, las especies que controlan pueden tener una jerarquía diferente o igual. La diferencia de la jerarquía de las luces son

¹⁶⁶ SPHIL párr. 156, pág. 103.

¹⁶⁷ SPHIL párr. 158, pág. 104.

¹⁶⁸ SPHIL párr. 173, pág. 111.

los señores de las especies que explican la presencia o ausencia de las luces dominantes, el alma y el espíritu animal. En las creaciones más elevadas –plantas, animales y seres humanos- la naturaleza de la luz está relativamente exaltada y la capacidad de constitución requiere de la mediación de otra luz, el alma, para conducir al ser humano. En las especies inanimadas, sin embargo, la luz es tan débil que se acerca a la condición de luz accidental y la capacidad del cuerpo es tan limitada que no es posible una luz dominante como mediadora.

Así Suhrawardī explica cómo las luces inmateriales causan los cuerpos materiales: el orden vertical más bajo origina los elementos, origen de los cuerpos. El orden horizontal de luces inmateriales es la causa formal de sus especies. Los movimientos de las esferas, causados por las relaciones accidentales entre las luces inmateriales son la causa eficiente de los cuerpos y sus accidentes.

Por lo expuesto precedentemente, las luces dominantes poseen dos aspectos, la oscuridad de la dependencia y la independencia de la luminosidad. Así, según Suhrawardī, los efectos deben ser ordenados de la siguiente manera¹⁶⁹:

1. una luz en la que predomina el dominio
2. una luz en la que predomina el amor
3. una sustancia oscura en la que predomina el dominio
4. una sustancia oscura en la que predomina el amor
5. sustancias oscuras no luminosas en las que predomina el dominio

¹⁶⁹ SPHIL párr. 156, pág. 103.

6. sustancias oscuras en las que predomina el amor y la humildad.

En relación con su efecto cada causa luminosa posee amor y dominio, cuya compañía es la humildad. Por lo tanto, la existencia procede por pares complementarios divididos en luz-oscuridad y amor-dominio, según su cita coránica (51:49)¹⁷⁰.

2.5 *Las luces como causas del universo físico*

En varios de sus relatos simbólicos Suhrawardī describe los cielos según el universo ptolemaico heredado del mundo helenístico. En su visión del mundo celeste, el número de las esferas es variable dependiendo del contexto en el cual escribe y del auditorio a quien está dirigido:

1. la Gran Esfera o movimiento diurno, el *primun mobile* de la cosmografía latina que rota hacia el oeste una vez cada 24 horas y es responsable del movimiento de las otras esferas.
2. La esfera de las estrellas fijas que incluyen los doce signos del zodiaco¹⁷¹.
3. La esfera de Saturno.
4. La esfera de Júpiter.
5. La esfera de Marte.
6. La esfera del Sol.
7. La esfera de Venus.
8. La esfera de Mercurio.
9. La esfera de la Luna.

¹⁷⁰ SPHIL párr. 157, pág. 103s. Según su relato *El intelecto rojo* en SPAMT p.28, párr. 12.

¹⁷¹ *El intelecto rojo* en SPAMT, p. 21, párr. 5.

10-11 Las esferas de Ether y Zamharir (lo extremadamente frío del Corán 76:13), parte del dominio sublunar de materialidad densa y calculada como el límite de la tierra¹⁷².

Cuando Suhrawardī alude a la ogdóada¹⁷³, se refiere a las esferas que contienen uno o más cuerpos celestes (las estrellas fijas o la luna); a las nueve esferas¹⁷⁴, cuando incluye a la Gran Esfera; al siete porque es el número de los cuerpos planetarios más la Luna¹⁷⁵; y once porque es el número total que incluye las dos esferas sublunares para balancear las dos más grandes no planetarias¹⁷⁶. El sol siempre está en el centro ya que, contando desde la Luna hacia Saturno, el sol está cuarto y en el medio de siete¹⁷⁷. Cuando se agregan las dos menores y las dos mayores, el Sol aún permanece en el centro.

En *El murmullo de las alas de Gabriel*, el más cosmológico de los tratados, nos da un número alegórico de “diez hombres” o los intelectos de las esferas, es decir, las nueve esferas superiores más la región sublunar. Según la explicación de Suhrawardī¹⁷⁸, la Gran esfera, representada por el primer hombre anciano de este texto, es demasiado sutil materialmente para atraer hacia sí, o recibir la luz que emana del Creador: esta esfera es el intermediario o gran límite entre lo que es y lo que no es y así, no tiene más que una sombra muy leve, de manera tal que la luz emitida pasa a través de ella sin ser capturada. La naturaleza dual de esta esfera también la encontramos expresada en términos simbólicos en el relato mencionado: el ala

¹⁷² Cf. *El relato de los pájaros* en SPAMT p. 1s., párr. 8.

¹⁷³ En el SPMAT párr. 8; o el “octavo cielo” en SPHIL párr. 273, pág. 160.

¹⁷⁴ *Un día entre un grupo de sufíes*, en SPAMT p. 33s, párr. 3.

¹⁷⁵ *El intelecto rojo* en SPAMT, p. 29, párr. 12.

¹⁷⁶ *El murmullo de las alas de Gabriel*, en SPAMT p. 11, párr. 6.

¹⁷⁷ *Un día entre un grupo de sufíes* párr. 5 y su *El intelecto rojo* p. 25, párr. 8.

¹⁷⁸ En SPAMT p. 9, párr. 4.

derecha es la Luz Próxima o el Primer Intelecto (Gabriel), o pura luz sin oscuridad ni materialidad y representa, por eso mismo, la totalidad. El ala izquierda, es la realización esencial del ser en tanto se afirma como alma. Así, la Gran Esfera o ala derecha, es nada y todo al mismo tiempo y, respecto de Dios, es el primer ser. Es la intermediaria entre la existencia material e inmaterial, espacial y temporal. También está representada simbólicamente por *Qaf*, el monte que míticamente rodea a la tierra según encontramos en varios de sus relatos¹⁷⁹. Cuando la luz llega a la segunda esfera estalla en millares de pequeñísimas partículas¹⁸⁰, que son las estrellas fijas de las constelaciones y los signos del zodiaco, el primer “taller” de la obra *El intelecto rojo*¹⁸¹. Como esta esfera es la más cercana a la primera, su luminosidad está demasiado esparcida, por eso sus estrellas aparecen borrosas en relación con la luz de los planetas los cuales, teniendo pequeñas esferas, están hechos de fragmentos unidos de la luz que se escapa de la esfera de las estrellas fijas. La mayor capacidad de luz le pertenece al sol gracias a su posición media, donde el equilibrio provee la resistencia necesaria para generar la fuerza que sostiene su propia luminosidad¹⁸². La luminosidad decrece desde el Sol hasta la tierra hasta que llega a la Luna. En su posición de mayor distancia respecto de la fuente de luz y, porque no tiene esfera que la rodee, la Luna no tiene luminosidad propia y solamente refleja la luz que recibe del sol¹⁸³. Sus fases creciente y menguante están científicamente

¹⁷⁹ Cf. SPAMT, *El intelecto rojo* párr. 3; *Sobre el estado de infancia* p. 46s, párr 6 y *El canto de Simorgh* p. 91, párr. 2.

¹⁸⁰ *Un día entre un grupo de sufíes* en SPAMT párr. 7.

¹⁸¹ En SPAMT p. 28, párr. 12.

¹⁸² *Un día entre un grupo de sufíes* en SPAMT, p. 36, párr. 5 y SPHIL párr. 179, p. 117.

¹⁸³ *El lenguaje de las hormigas*, en SPAMT p. 88, párr. 15.

explicadas en *El intelecto rojo*¹⁸⁴, sin embargo, en su obra *Sobre el estado de infancia* encontramos un análisis menos erudito sobre los eclipses de la Luna y su relación con el Sol¹⁸⁵. De todas maneras Suhrawardī se refiere a la Luna siempre en sus diferentes relatos como “*la perla o joya que brilla en la noche*”.

Más allá de la Gran Esfera no hay nada de materialidad y es la misma región inmaterial, atemporal y no espacial que el alma humana debe esforzarse por alcanzar con el fin de volver a su hogar original, como se tendrá oportunidad de ver. Así, el pájaro del *Relato de los pájaros*¹⁸⁶ cruza ocho montañas para llegar a la corte del Gran Rey y también, el búho del *Intelecto rojo*¹⁸⁷ atraviesa las once montañas de Qaf después de liberarse de su prisión. De esta manera, el descenso y ascenso del alma se expresa en términos de peregrinación vertical a través de las esferas hasta unirse con la Luz de las Luces.

Suhrawardī finaliza este segundo discurso de su *Sabiduría de la iluminación* ratificando que, en el mundo de la luz pura – sin dimensión alguna- todo lo elevado en grados causales está más cerca de aquello que es menor a causa de su intensidad¹⁸⁸. La Luz de las Luces es el Agente que domina a través de sus intermediarios, la Causa de su actividad, origen de toda generación, según su cita del Corán 55:29¹⁸⁹. Al afirmar que hay luces dominantes, que el Creador de todo es Luz, que los arquetipos están entre ellas, Suhrawardī se apoya en la tradición de los profetas y de los grandes sabios que sostuvieron esta

¹⁸⁴ En SPAMT p. 24, párr. 7.

¹⁸⁵ En SPAMT p. 46ss., párr. 6 y 8.

¹⁸⁶ En SPAMT p. 1, párr. 1 y p. 5, párr. 9.

¹⁸⁷ En SPAMT p. 22, párr. 5.

¹⁸⁸ SPHIL párr. 162, pág. 106.

¹⁸⁹ SPHIL párr. 174-176, pág. 112ss.

doctrina: Platón, Sócrates, Agatodemón y Empédocles, y también los sabios de Persia y de India que lo precedieron en ello.

Tercer discurso: para explicar la actividad de la Luz de las Luces dominante y el resto de la discusión de los movimientos celestes en cuatro secciones.

Este discurso, notablemente más breve, está dedicado a completar la actividad de las luces en sus dos órdenes y, en particular, a explicar la relación entre las luces inmateriales, el movimiento de las esferas y los eventos del mundo sublunar.

En primer lugar, se reafirma en la argumentación de que nada resulta de la Luz de las Luces y de la interrelación de las luces inmateriales, salvo de la forma en que se ha explicado hasta aquí. Esto es, que las luces no están ordenadas sólo verticalmente, dado que algunas son diferentes a otras y que, a partir de sus muchos aspectos luminosos que interactúan entre sí, se generan otras luces dominantes más nobles. Así, entre ellas hay “luces madres”: las luces verticales fundamentales con pocos intermediarios luminosos, mientras otras son luces horizontales o arquetipos, marcados por rayos intermediarios¹⁹⁰.

Inmediatamente, al afirmar la eternidad de la Luz de las Luces, que no tiene principio y fin y que no hay nada anterior a Ella, no hace más que polemizar con la creencia sostenida por “*la gente de los atributos*”, que suscriben la idea de que Dios posee atributos y, con aquellos que creen que el universo tiene un comienzo¹⁹¹, a pesar de que éste es eterno como su causa. Como no es parte del todo, sino el todo, en su unicidad reside el fundamento de todas las determinaciones que definen los seres

¹⁹⁰ SPHIL párr. 183, pág. 119.

particulares, de todas las estructuras en las cuales se expresa la organización del universo.

Para Suhrawardī y según se desprende de esta parte de la obra, no es solamente el universo una totalidad, sino un todo único, una organización universal dentro de la cual todos los seres particulares están contenidos y comprendidos. La idea de universo tiene una significación teleológica y no admite una pluralidad infinita de mundos. Además, si esta organización universal contiene las razones de todo cuanto existe, debe concebírsela como anterior a la existencia de las cosas.

En tal sentido se lo considera un universo inteligible, como el arquetipo eterno del universo físico. Por ello, de su unidad y eternidad, sus atributos trascendentales, se infieren los rasgos fundamentales de su naturaleza, principalmente su configuración esférica y su movimiento circular eterno, sin principio ni fin, como la duración de los ciclos cósmicos que perpetuamente se regeneran y se destruyen. El movimiento circular y eterno de las esferas es el reflejo de la compleja actividad de las luces inmateriales que se manifiestan así, en el mundo físico¹⁹². Dado que debe haber un movimiento continuado sin fin, éste debe pertenecer a las esferas y debe ser circular y efecto de una causa mayor, basado en el principio de la más noble contingencia¹⁹³. Por ello, el movimiento es también circular debido a su imitación del único amado, que es la Luz Altísima¹⁹⁴.

Así, las esferas en sus movimientos, interrelaciones y correspondencias también se asemejan a las relaciones de las

¹⁹¹ SPHIL párr. 177, pág. 115.

¹⁹² SPHIL párr. 177, pág. 115.

¹⁹³ SPHIL párr. 178, pág. 116s.

“entidades santas”, según denominación de Suhrawardī, o luces inmateriales¹⁹⁵. El movimiento de las esferas se produce por las luces regentes inmateriales¹⁹⁶, sin conexión con las barreras, también determinado por el amor y el deseo, que es la condición misma de la iluminación proporcional a la sucesión de irradiaciones¹⁹⁷. La luz que rige este movimiento no es la luz dominante en su misma perfección, sino la luz regente adquirida por los arquetipos¹⁹⁸.

Aquí encontramos otra argumentación que lo distancia de los “*seguidores de los peripatéticos*” ya que para ellos, es solo el universo visible al que se le concede el atributo de eternidad y, no solo es eterno en su materia que es indestructible, sino en su organización que no puede ser el resultado de ningún cambio. Es sin comienzo ni fin, y existirá siempre en la infinidad del tiempo. Según ellos, el objetivo del movimiento de las esferas es el movimiento de los planetas. Pero el movimiento del planeta es, a veces, retrógrado y rectilíneo¹⁹⁹ y, por lo tanto, obedece a la correspondencia y relaciones de dominio y amor de las luces que se repiten a lo largo de la historia. Gracias a la realidad de estas direcciones, los movimientos son distintos. Los hay circulares – en torno al centro- o en línea recta. Estos, cuando se dirigen hacia el centro, su propiedad esencial es el frío y, si están lejos de él, su propiedad esencial es el calor.

Lo que se desprende de las palabras del autor es que lo eterno y la eternidad no es la Luz de las Luces, sino una de las

¹⁹⁴ SPHIL párr. 182, pág. 119.

¹⁹⁵ SPHIL párr. 180, pág. 117.

¹⁹⁶ SPHIL párr. 190, pág. 121.

¹⁹⁷ SPHIL párr. 191, pág. 122.

¹⁹⁸ SPHIL párr. 191-192, pág. 122s.

disposiciones pertenecientes al Ser, que está en Ella y que de Ella dimana, de la misma manera que la manifestación de sí y de su esplendor. Al ser Ella una totalidad, ya sea en la totalidad del todo inteligible o en sus aspectos particulares característicos, es plena y sin deficiencia, carece de no ser y no puede esperar nada que le sobrevenga, ni que haya comenzado en algún momento. Por eso es inespacial y atemporal.

Respecto del tiempo, que Suhrawardī se ocupa muy bien de no confundirlo con la eternidad, ya que es un atributo de lo que será generado de Ella, es lo que llega a ser que tiene su origen en la eternidad y que una vez engendrado, espera ser. En tal sentido, como hemos intentado mostrar, la actividad propia del Alma, como su reflejo, es imagen de la eternidad y así vida temporal ya que en la medida en que despliega universalmente su potencia, se va temporalizando. Su deseo de obtener la totalidad plena que no posee, paralelo pero menos desordenado que la menesterosidad en sí indeterminada de la materia, es lo que define el tiempo como una extensión de la vida del alma, una expansión que –como deseo permanente- nace en germen, se alarga en su desarrollo para realizarse y, agotadas sus posibilidades, busca deseosa el retorno a la eternidad. Hay así una temporalidad intrínseca del universo y de sus entes desde las esferas de las estrellas fijas hasta la más humilde de las vidas orgánicas que existen sobre la tierra. Es el “*continuo amor y deseo eterno*”²⁰⁰ de permanecer la causa a la que se debe la rotación infatigable del cielo.

Al concluir este discurso, donde recoge la tradición de la ontología griega sobre la eternidad y el tiempo, Suhrawardī

¹⁹⁹ SPHIL párr. 182, pág. 118.

afirma, una vez más, que la Luz de las Luces es la causa de la existencia y de su continuidad y es la generación de luz aquello que determina la identidad y esencia de los seres.

Cuarto discurso: sobre la clasificación de las barreras, sus estados, sus combinaciones y algo de su poder en ocho secciones.

Después de completar su estudio sobre la actividad de las luces, Suhrawardī describe el mundo del cuerpo y del alma. Como podría sospecharse, su física está basada en la luz y en sus grados de intensidad, no en la materia y forma aristotélicas, que él rechaza, según su crítica respecto de la teoría hilemórfica que, además era la posición de la escuela asharī, predominante en su tiempo, que basaba el estudio de la física en el principio de la materia. Cada cuerpo tiene, para el autor, una propiedad esencial, que es su finitud o limitación en forma y en dimensión. Al rechazar el átomo como sustancia elemental, sostiene que aunque no podamos seguir dividiendo un cuerpo físicamente, podemos hacerlo mentalmente²⁰¹. Cada cuerpo absoluto es la dimensión absoluta y, los cuerpos particulares, son las dimensiones particulares. Dado que la corporeidad está unida a la oscuridad, encarnada por el istmo o *barzaj*, todos los cuerpos tienen grados de luces y de sombras y, el estudio de la física, es el estudio de la luz y sus grados de intensidad.

El autor los clasifica en tres clases, según sean opacos, transparentes y sutiles: el que obstruye la luz y le impide entrar; el que es transparente a la luz y no la obstruye y, finalmente el que permite la entrada de los diversos grados de luz que a su vez

²⁰⁰ SPHIL párr. 191, p. 122.

se subdividen en varias otras clases²⁰². Los cielos pertenecen a la segunda categoría respecto de su estado luminoso, la tierra a la primera, el agua a la segunda en su estado normal y el aire a la tercera que consiste en varios grados. El fuego, uno de los cuatro elementos tradicionales, “*es noble a causa de su luminosidad. Los Persas –todos- sostuvieron que es el talismán de Urdibihisht, esto es, la luz dominante emanando sobre él*”²⁰³, evocando al avéstico *Asha Vahista*, una de las entidades gáthicas asociada con el fuego. Es una forma de luz, hermana del alma humana y vice-regente de la Luz Suprema.

Así, aunque breve, el autor reformula los cuatro elementos refutando a “*algunos peripatéticos que dicen que hay cuatro cuerpos luminosos fundamentales*”²⁰⁴:

lo frío y lo seco (tierra)

lo frío y lo húmedo (agua)

lo caliente y lo húmedo (aire)

lo caliente y lo seco (fuego).

De este modo Suhrawardī tiene las cuatro cualidades primarias de los cuerpos: calor, frío, humedad y sequedad. Sus combinaciones dan lugar a los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) que necesitan de un sustrato (*mahall*) que es la materia u oscuridad. Esto le permite avanzar en la discusión de los diferentes fenómenos físicos, especialmente los meteorológicos, siguiendo el esquema general peripatético pero con un énfasis diferente. Por ejemplo, aunque él acepta la exhalación y la teoría del vapor, acentúa la importancia de la luz en todos los fenómenos y cambios. De hecho, todo el estudio de

²⁰¹ SPN 8ss.

²⁰² SPHIL párr. 194, pág. 124 y 196, pág. 126.

²⁰³ SPHIL párr. 201, pág. 128 y párr. 206, pág. 130.

los cuerpos, está basado esencialmente en su carácter de istmos o *barzaj* entre los diferentes grados de luz que reflejan y transmiten gradualmente como se mencionara anteriormente.

Los cuerpos están gobernados por los cielos, los cielos por las almas, las almas por varios órdenes lumínicos y éstos por la Luz de las Luces que tiene dominio sobre todo el Universo. Pero las iluminaciones que reciben esos cuerpos y sus movimientos proceden de las luces dominantes y su causa directa es la luz regente, aquí asociada al calor y al fuego que, a su vez, es originada por la irradiación de las luces inmateriales. La diversidad y multiplicidad de sus efectos se debe a la misma diversidad y capacidad de recepción²⁰⁵.

La luz es la que, naturalmente, da calor y movimiento. En tal caso, Suhrawardī insiste en afirmar que el fuego, que también irrita, es el calor más perfecto y el más cercano a la naturaleza de la luz, “*tal como en el pasado, los Persas dispusieron que el orador realizara la oración frente al fuego*”²⁰⁶.

A partir de estos elementos se generan los minerales, las plantas y los animales en distintos grados de perfección. Los tres reinos son, así, producto de su mezcla y cada uno refleja un arquetipo particular. Por ejemplo *Esfandarmodh* o *Spenta Armaiti*, principio pasivo femenino asociado con la tierra²⁰⁷. En el dominio mineral, el oro y las joyas tienen un brillo especial y tienen el efecto de llevar felicidad y alegría a las almas, porque la luz que contienen está emparentada con la del alma humana y

²⁰⁴ SPHIL párr. 195, pág. 125.

²⁰⁵ SPHIL párr. 204, pág. 129 y párr. 205, pág. 130.

²⁰⁶ SPHIL párr. 206.

el fuego. De modo semejante, en las plantas y en los animales, la luz angélica domina y gobierna las funciones de cada especie²⁰⁸.

2.6 *El alma, luz*

Ahora bien, la constitución más perfecta pertenece al hombre quien invoca esa perfección del Gran Dador. Entre las luces dominantes hay una de ellas que domina el cuerpo humano o fortaleza (*sīsīya*), mezcla de tierra y agua, es decir, de arcilla. Esa luz es Gabriel, el padre próximo entre los señores del Reino del Dominio. Es *Ravanbajs* (persa=dador del espíritu), el Espíritu Santo, dador de conocimiento y confirmación, de la vida y de la virtud (*Bahman*). Y esta luz emanada es la luz regente, la que comanda (*isfahbad* = capitán) la humanidad que es, en definitiva el alma humana o “la perfección primera de un cuerpo natural orgánico”²⁰⁹.

Para él, y por lo descrito anteriormente, esa luz-alma, es la que otorga identidad a cada individuo y que, por tanto, lo ilumina y lo provee de capacidad para iniciar el viaje de retorno. El cuerpo es un recipiente o sustrato preparado para recibir la luz regente, cuyo movimiento iluminativo le permite buscar su ascenso al mundo de las puras luces²¹⁰ y cuya relación se produce según los principios de amor y dominio.

El ser también necesita de una estructura jerárquica que participe y se asemeje a la jerarquía del universo. Esto es, que las diferentes capacidades humanas están íntimamente relacionadas con la epistemología suhrawardiana y, en

²⁰⁷ SPHIL párr. 209, pág. 131.

²⁰⁸ SPHIL párr. 208, pág. 131.

²⁰⁹ SPHIL párr 211, p. 132 y SPN p. 24s.

consecuencia, con su ontología y escatología, dado que el objetivo del hombre es establecer el camino de su *isnād*, es decir, reconstruir la cadena de transmisión que conduce a su persona, atestiguar la ascendencia espiritual a la que apela a través de las generaciones. Pero estas genealogías designan algo cuya verdad transhistórica no debe ser considerada inferior ya que es de un orden distinto a la de la verdad materialmente histórica.

Por ello nos introduce inmediatamente en la estructura del ser. Suhrawardī sigue de cerca el esquema aviceniano y de otros peripatéticos al enumerar las facultades de las almas vegetativas y animales. Las primeras poseen tres capacidades básicas: alimentarse, crecer y reproducirse. Las segundas tienen el poder adicional del movimiento. Pero estas facultades no son más que aspectos o divisiones del alma presente en cada una de las especies y deben ser comprendidas siempre con referencia a la luz²¹¹.

El hombre, el más perfecto de los animales, posee además el sentido y cinco facultades externas que comparte con el resto de los animales (tacto, gusto, olfato, oído y vista) y cinco internas, recibidas del mundo de la luz señorial (*al-nūr al-isfahbadī*)²¹², aunque pueden ser más, dirigidas o gobernadas por el alma racional (*al-nafs al-natīqah*). Pero a su vez, el espíritu (*rūh*) o sustancia sutil (*latīfa*)²¹³ dispersado por el cuerpo es el que da unidad y luminosidad a estas capacidades²¹⁴.

²¹⁰ Para este tema hay tres argumentos en los párr. 211 al 214, pág. 132s.

²¹¹ SPHIL párr. 217, pág. 134s.

²¹² SPHIL párr. 215 al 224, pág. 133-136.

²¹³ SPHIL párr. 218, pág. 135.

²¹⁴ SPHIL párr. 219, pág. 135.

Éstas, siguiendo con su jerarquía ontológica y por el orden dado por el autor, son:

- Sentido común (*hiss mushtarak*)²¹⁵: la facultad en la cual se combinan los cinco sentidos.
- Imaginación (*jayāl*)²¹⁶: donde se recogen las imágenes sensibles cuando ya no están presentes en la sensación.
- capacidad imaginante (*mutajayyila*)²¹⁷ o, mejor sabiduría teofánica, combina las formas sensibles para el uso del pensamiento. Analiza y sintetiza. Asocia y separa imágenes. Para Suhrawardī, la imaginación, la facultad estimativa (*wahm*, a través de la cual se elaboran conceptos y juicios) y la imaginativa, son en realidad, una misma a pesar de que se pueden denominar de diferentes maneras²¹⁸.
- Aprehensión (*idrāk*)²¹⁹: conocimiento directo de algo. Intuición o percepción sensible.
- Memoria (*hāfizah*)²²⁰: todo aquello que recordamos y por la cual no olvidamos nada. Es una potencia anímica y activa que se vigoriza por la luz²²¹.

Todas las capacidades del alma se convierten en un poder único, que es la capacidad de configurar y tipificar la

²¹⁵ SPHIL párr. 226, pág. 139.

²¹⁶ SPHIL párr. 221s, pág. 136.

²¹⁷ SPHIL párr. 225, pág. 138s.

²¹⁸ SPHIL párr. 224, pág. 138. Aquí Suhrawardī le responde a Avicena quien diferencia, según él, entre estas facultades. Cf. Párr. 222, pág. 137.

²¹⁹ SPHIL párr. 119s, pág. 82s.

²²⁰ SPHIL 220, pág. 136.

²²¹ Sobre el concepto de memoria en la tradición neoplatónica, véase F. García Bazán, “Memoria, conocimiento y olvido en Plotino y los Gnósticos” en

imaginación que se transforma en una percepción sensible de lo suprasensible ya que la propia visión imaginativa es como la visión sensible. Lo mismo ocurre con el oído, el olfato, el gusto, el tacto: todos estos sentidos son entonces semejantes a las facultades sensibles, pero ordenados a lo suprasensible. Pues si exteriormente las facultades son cinco, teniendo cada una su órgano localizado en el cuerpo, de hecho, interiormente, todas constituyen una única *synaisthêsis* (*hiss mushtarik*). Por esta razón, Suhrawardī afirma que aquello que está disperso en el cuerpo retorna finalmente a una unidad a través de esta capacidad espiritual²²².

Siendo así, la imaginación o sabiduría teofánica, es como el cuerpo sutil del alma y, por tanto el "cuerpo de resurrección", soporte y medio de elevación para el retorno. Y por eso reprochará Suhrawardī a Avicena haber identificado estos actos de percepción imaginativa del ultra mundo con lo que sucede en esta vida durante el sueño, pues aquí, la potencia imaginante es turbada por las operaciones orgánicas que se realizan en el cuerpo físico. Esta imaginación espiritual es una potencia cognitiva, un verdadero órgano de conocimiento que trasciende y determina al individuo. La percepción y la conciencia imaginante tienen su función y su valor noético o cognitivo propios, en relación con el mundo que les es propio, ese mundo que es, como ha dicho Suhrawardī, el *'ālam al-mithal*, el mundo de la imagen, asociado con las ciudades místicas, *Yābars*, *Yābulk* y *Hūrqālya*.

La imaginación se encuentra así sólidamente situada y fijada entre otras dos funciones cognitivas, potenciadas en aquel

Diadojé, Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana Vol. 2 N° 1-2 (1999), pp. 37-55.

²²² SPHIL párr. 226-227, pág. 139s.

que es sabio: la sabiduría discursiva y la intuitiva. Hay pues un control que preserva a la imaginación de las divagaciones y los desenfrenos y que le permite, por lo tanto, asumir con pleno derecho su objetivo: hacer cumplir, por ejemplo, los acontecimientos que narran los relatos visionarios de Suhrawardī y todos los de índole semejante, pues toda aproximación al octavo clima se hace por la capacidad imaginante y, en consecuencia, creadora.

Inmediatamente y, para concluir este discurso, introduce el concepto de “formas colgadas” (*sūwar mu’allaqah*)²²³ que ampliará en su último discurso. Es en la capacidad imaginante donde se suspenden las formas contenidas en la imaginación. Son formas o figuras que se dan en los sueños, en los espejos y en las visiones pero que no son materiales, sino imágenes, cuyo ejemplo da Suhrawardī al decir que una luz material es la imagen o reflejo de la luz perfecta²²⁴.

2.7 *El retorno*

Quinto discurso: Sobre la resurrección, la profecía y los sueños, en nueve secciones

Este capítulo abarca varios temas que, por sus características, pueden agruparse bajo el título “el retorno” (*alma’ād*), es decir, el regreso del alma al Mundo de la Luz. Solo que aquí los transita desde una posición marcadamente religiosa en la cual abundan citas coránicas y alusiones a los antiguos, más que en el resto de la obra, aunque él mismo afirme que

²²³ SPHIL párr. 225, pág. 138.

²²⁴ SPHIL párr. 225, pág. 138.

deba “*volver al objetivo científico que hemos estado considerando*”²²⁵.

Sin embargo, el punto central de este último discurso es el mundo de la imagen como estado intermedio entre el mundo físico y el inmaterial, plano en el cual las imágenes no están embebidas materialmente. Lo cierto es que Suhrawardī no desarrolla este concepto sistemáticamente, como lo han hecho sus comentadores, especialmente Qutb al-Din Shirazi como ya se señalara y, además, nada tiene que ver con las denominadas Formas Platónicas, enteramente diferentes en su función y nivel ontológico. Es en relación con este tema que Suhrawardī incluye sus reflexiones respecto de la reencarnación y de la vida después de la muerte.

Comienza con una discusión, por momentos contradictoria y ambigua, con respecto al concepto de reencarnación. En sus trabajos, el autor mantiene diversos puntos de vista sobre tal concepto que van, desde un absoluto rechazo hasta una cierta simpatía, según el análisis que han hecho algunos autores²²⁶. Como él mismo lo explica, su intención en la *Sabiduría de la iluminación* no es refutar “*sino aclarar el concepto de reencarnación*”²²⁷, según el título que da a esta sección. Para ello, en vez de examinar los argumentos posibles sobre este tema, prefiere recordar con cierto detalle el punto de vista de

²²⁵ SPHIL párr. 271, p. 159.

²²⁶ Cf. G. Monnot, en “La transmigration et l’immortalité”, en *MIDEO* 14 (1980) pp. 155s., quien sostiene el rechazo de Suhrawardī respecto de este tema. No así M. Smith en “Transmigration and the Sufis” en *Moslem World* 30 (1940) pp. 354 donde Suhrawardī es mencionado como entusiasta de esta doctrina. Véase también el excelente artículo de S. Schmidtke, “The doctrine of the transmigration of soul according to Shihab al-Din al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his followers” en *Studia Iranica* 28:237-254 (1999).

²²⁷ En el título utiliza *tanasuj* o reencarnación. A veces incorpora el término transferencia o *naql* o transmutación o *inqilāb*.

aquellos que sostienen tal doctrina, como “*Budhasf y los sabios orientales anteriores a él, que afirmaron que la Puerta de las Puertas para la vida es el cuerpo humano*”²²⁸.

Teniendo esto en cuenta, solo el cuerpo está preparado para recibir el alma o, en términos propios del autor, la luz regente (*isfahbad*) emitida directamente de las luces victoriales (*qāhira*). Los “cuerpos mudos” (*saysiyya sāmita*), esto es los animales, por el contrario, reciben solo almas humanas imperfectas, según hayan sido sus actos y trato moral con el fin de purificarse. Pero Suhrawardī afirma con claridad que “*la posibilidad de la transmigración de las almas está explícitamente excluida tanto en los cuerpos humanos como animales*”²²⁹. Más adelante cita a Platón y “*a los sabios anteriores a él que sostuvieron tal doctrina, aunque entre ellos discrepaban sobre algunos aspectos*”²³⁰. Incluso, “*algunos dentro del Islam afirmaron tal doctrina sobre la base de ciertos versos revelados*”²³¹ como seguidores de la doctrina de la transferencia del alma y añade varios versos del Corán en donde se describe la transformación del hombre en animal, remarcando que “*algunos musulmanes*”, a quienes no identifica, aceptan y creen en ella. Agrega también que la mayoría de los filósofos quienes concuerdan que, al morir, las almas perfectas escapan inmediatamente al Mundo de la Luz (*‘ālam al-nūr*), son los mismos que se inclinan por la doctrina de la transmigración del alma.

En la tercera sección “Sobre el estado de las almas humanas después de su partida del cuerpo” afirma que los

²²⁸ SPHIL párr. 230, p. 142. Budhasf, que deriva de Bodhisatva es dentro del Islam, uno de los nombres para Buda.

²²⁹ SPHIL párr. 235, pág. 144 y su SPN afirma “*sepan que la metempsicosis es imposible, según concuerdan todos los filósofos peripatéticos*”, pág. 78.

²³⁰ SPHIL párr. 235, pág. 144.

argumentos tanto a favor como en contra de esta doctrina son débiles y, más allá que la transmigración tenga lugar o no, estas almas eventualmente serán liberadas de los cuerpos que las contienen y ascenderán al mundo de las imágenes suspendidas donde recibirán la sombra de esas formas correspondientes a su conducta²³².

Hasta aquí se indicaría que Suhrawardī ha sido muy cuidadoso respecto de este tema que, como se ve, lo considera controvertido. Sin embargo, al afirmar que las almas ascienden hacia el mundo de las imágenes suspendidas, deja de lado la discusión anterior con lo cual podría decirse que no la considera relevante o, tal vez, prefiere ser cauto dado el extremo rechazo de tal doctrina en el mundo islámico.

Continuando con la doctrina de gradación de los seres, Suhrawardī afirma que *“la constitución de la barrera invoca a la luz regente por virtud de su capacidad (de recepción). La luz regente tiene una relación de amistad con su fortaleza porque esa fortaleza la ha llamado a la existencia. Su relación con el cuerpo se debe a su aspecto de dependencia y su contemplación de aquello que está por encima de ella, a su luminosidad”*²³³. Demuestra aquí y, en las páginas que siguen, el mecanismo por el cual las luces de menor intensidad ascienden hacia un estado ontológico más elevado y el camino a través del cual se produce esta ascensión es *“la Puerta de las Puertas, la fortaleza humana como lo han afirmado Buda y los sabios orientales anteriores a él”*²³⁴.

²³¹ SPHIL párr. 235, pág. 144.

²³² SPHIL párr. 235, p. 144.

²³³ SPHIL párr. 229, pág. 141.

²³⁴ SPHIL párr. 230, pág. 142.

Es decir que el cuerpo es la primera estación del alma en el mundo de la materia²³⁵, el alma es inalterable y no se destruye después de la muerte²³⁶, al contrario, vuelve o escapa hacia su causa²³⁷ y el cuerpo se descompone y su constitución se destruye.

En la segunda sección “cómo las luces puras escapan al mundo de la luz”, Suhrawardī es explícito al exponer su escatología: si las barreras u obstáculos no distraen al alma, ella deseará el mundo de la luz santa más que la oscuridad. Se incrementará su brillo y su luz y su mayor deseo será su independencia y cercanía a las luces madres y a la Luz de las Luces. No volverá a otro cuerpo en virtud de su luminosidad creciente²³⁸ y será santa por la santidad de la Luz de las Luces. La perfección de alma consiste precisamente en la relación de cada una de sus dos capacidades: amor a la Luz de las Luces y dominio sobre el cuerpo. Es por ello que el anhelo o deseo de resurrección es, en sus palabras, el placer infinito²³⁹.

Ahora bien, el viaje del alma en el momento en que escapa de su prisión depende del grado de cada uno para ascender en la jerarquía ontológica antes de la muerte, en el aquí y ahora, en el instante²⁴⁰. En tal sentido Suhrawardī considera que una vida balanceada y armoniosa basada en el conocimiento y en la acción, en el culto y en la ascesis, es la llave para el retorno, determinando así el estado del alma después de la muerte.

²³⁵ SPHIL párr. 229, p. 141.

²³⁶ SPHIL párr. 236, pág. 144.

²³⁷ SPHIL párr. 236, 237, 241 y 274, pág. 144ss.

²³⁸ SPHIL párr. 237, p. 145.

²³⁹ SPHIL párr. 239, p.ág. 146 y párr. 241, pág. 147.

²⁴⁰ SPHIL párr. 244, p. 148.

El establecimiento de una correspondencia entre la vida en este mundo y el destino del alma postmortem, no es un concepto nuevo. Sin embargo, es aquí donde encontramos la contribución original del autor cuando incorpora el concepto de “formas suspendidas” a su escatología. Nos recuerda además que estas “formas” son diferentes de los arquetipos platónicos y las describe así: “*las formas suspendidas no son las Formas Platónicas ya que éstas son luminosas, mientras que algunas de las formas suspendidas son oscuras y otras luminosas*”²⁴¹. Las llama también “*el mundo de las figuras inmateriales*” o “*la resurrección de las imágenes*” que “*pueden ser renovadas o destruidas como las imágenes en los espejos*” y que “*no pueden ser atribuidas al sentido común*” (...) “*ya que todas las promesas de las profecías encuentran su realidad a través de ellas*”²⁴².

Ahora bien, ya se mencionó que el término técnico en árabe *'ālam al-mithal*, puede eventualmente traducirse también por mundo arquetípico, pero es esta misma palabra la que sirve para designar en árabe las Formas Platónicas. Cuando el término se refiere a ellas, está casi siempre acompañado por una cualificación precisa: *muthul* (plural de *mithal*) *aflātūnīya nūranīya* o los “arquetipos platónicos de luz”.

Es un orden de la realidad que Suhrawardī denominó “octavo clima” (*'aqlim al-zamin*) y que H. Corbin designó como *mundus imaginalis*, mundo que se percibe o aprehende a través de la conciencia imaginante o teofánica²⁴³. El término utilizado

²⁴¹ SPHIL párr. 246, p. 149.

²⁴² SPHIL párr. 248, pág. 150.

²⁴³ Cf. SAE, pp. 201-213. Para el conjunto de los temas tratados aquí, véase igualmente *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques* vol. IV, libro VII, “Le Douzième Imâm et la chevalerie spirituelle”, 14. *ibid.*, p. 113; “Mundus imaginalis”: lo imaginario y lo imaginal” (I-II), publicado en *Axis Mundi*, n° 4, Arenas de San Pedro (Ávila, España), 1995, *Cuerpo Espiritual y Tierra Celeste*, esp. p 98 ss. y su *Historia de la Filosofía islámica*, pp. 151 ss., 211 ss.

por nuestro autor en sus relatos visionarios, especialmente en *El intelecto rojo* es *Nâ-kojâ-Âbâd* acuñado por el propio Suhrawardî utilizando los recursos de la lengua persa, término que literalmente significa la ciudad, el país (*âbâd*) del No-dónde (*Nâ-kôjâ*), según la explicación de Corbin. La palabra persa *âbâd* designa sin duda una ciudad, un lugar cultivado y poblado, por tanto, una extensión, que representa el conjunto de los espacios míticos de *Ûbars*, *Ûbulk* y *Hûrqâlyâ*, que aparecen en su *Sabiduría de la iluminación* mencionadas una sola vez, no así en sus relatos visionarios²⁴⁴.

De ahí el nombre dado por Suhrawardî: un lugar fuera del lugar, un "lugar" que no está contenido en ningún lado. La relación en cuestión es la de lo exterior, lo visible, lo exotérico (en griego *ta exô*, en árabe *zâhir*) con lo interior, lo invisible, lo esotérico (*bâtin*), o también la del mundo natural con el mundo espiritual. Por tanto, el cosmos noético de Suhrawardî consiste en el estado sutil del mundo sensible, y el órgano que puede percibirlo es la imaginación activa que, así, puede penetrar hasta las últimas perspectivas de la vida humana: visión profética, hermenéutica espiritual y resurrección. En ese mundo se hacen realidad los mensajes de los profetas, por medio de él se realiza la hermenéutica espiritual esotérica de la revelación exotérica y por él y en él, tendrá lugar la resurrección. De este modo se destruyen las antinomias entre la letra de la revelación y su sentido.

De ahí que apareciese metafísicamente necesaria la existencia de ese mundo intermedio, hacia el que está orientada propiamente la función cognitiva de la imaginación, mundo cuyo nivel ontológico está por encima del mundo de los sentidos y por

²⁴⁴ SPHIL párr. 273, pág. 160 en las que incluye las tres ciudades míticas.

debajo del mundo inteligible puro; es más inmaterial que el primero, pero menos que el segundo.

En el *Libro de los encuentros y conversaciones* Suhrawardi escribe: “*Cuando en los tratados de los antiguos sabios descubras que existe un mundo dotado de dimensiones y extensión, distinto al pleroma de las inteligencias y distinto al mundo gobernado por las almas de las esferas (es decir, distinto del mundo sensible), un mundo en el que existen ciudades cuyo número es imposible calcular, entre las que el propio Profeta ha nombrado a Yabalqa y Yabarsa, no te apresures a exclamar que es mentira, ya que los peregrinos del espíritu pueden llegar a contemplar ese mundo y encuentran en él todo cuanto para ellos es objeto de deseo. En cuanto a la multitud de impostores y falsos sacerdotes, éstos no se retractarán incluso si tú demuestras la falsedad aportando pruebas. Entonces guarda silencio y espera, pues si llega hasta ti nuestro libro de la sabiduría oriental, seguramente comprenderás algo de lo que acabamos de decir, a condición de que te guíe tu iniciador. En caso contrario, cree en la sabiduría*”²⁴⁵.

Como se indicara, este último discurso es abordado a través de su propia experiencia, con citas coránicas y alusiones a los antiguos, mucho más que en el resto de la obra. Es decir, que tiene un carácter práctico-litúrgico. Es en este contexto que debemos ubicar el concepto de formas suspendidas, pero que nosotros denominaremos formas veladas.

La finalidad original del velo fue sustraer las miradas de los hombres a las mujeres del Profeta en particular y a las mujeres creyentes en general, separándolas del resto por medio

²⁴⁵ En SOPM I, pág. 147s.

del *hiyāb*, literalmente “velo”. La misma cortina –y el mismo término- que el Profeta tenía corrida en su tienda y que evitaba las miradas masculinas. Con el tiempo y gracias a la insistencia de la oposición patriarcal, la prescripción del uso del velo significó que las mujeres no solo quedaran ajenas a las miradas de los hombres, sino también que quedaran recluidas al ámbito de lo prohibido, de lo intocable –*haram*- de donde heredamos la palabra harén. El *hiyāb* se convirtió también en el símbolo del muro o cortina que se alzaba entre el Islam y todo aquello considerado paganismo, asociado a la *yāhiliya*.

Este término nos abre un juego de interpretaciones complementarias a partir de su propia riqueza tridimensional. La primera es visual: sustraer a la mirada ya que la raíz del verbo *hayaba* quiere decir "esconder". La segunda es espacial, esto es, separar, marcar una frontera o establecer un umbral y, la tercera es ética, ya que incumbe al dominio de lo prohibido. En este nivel, no se trata ya de categorías palpables que existen en la realidad de los sentidos, como lo visual o lo espacial, sino de una realidad abstracta, del orden de las ideas. *Hayaba* quiere decir "ocultar con una *sitārun*" (cortina, del verbo “ocultar”, *sitāra*), por lo tanto es una operación que divide el espacio en dos y sustrae una parte a la mirada, aquello que está prohibido, pero que se desea intensamente.

Sabemos que La Meca es la cuna y el corazón del Islam y la Ka’aba –también llamada *bayt Allāh* (Casa de Dios) su más amado santuario, geografía hacia la cual cinco veces al día millones de musulmanes se vuelven hacia la ciudad elegida mientras recitan sus oraciones. Ciudad adonde llegan los peregrinos para dar sus vueltas rituales en torno de la Ka’aba, besar la piedra negra y correr siete veces entre los dos montículos, situados dentro del recinto de la mezquita. Recubre

la Ka'aba un paño de brocado color negro, un velo al que se denomina *burqa*, con inscripciones coránicas bordadas en oro que cuelgan de una banda horizontal y que se renueva cada año. Este es la etapa culminante de la vida del peregrino, el fin de años empleados en la observancia del camino de su Señor, momento en que se corona ese largo viaje.

Este es el mejor ejemplo de la contemplación del mundo fenoménico, a través de las imágenes veladas, que no hace más que recrear de modo intenso y extático la relación arquetípica del amado y del amante, ese espacio definido por el sonido del Corán. Cuando se descorre el velo nos extasiamos con la realidad tal cual es y nos enfrentamos con su totalidad, pero si lo hay, solo podemos sentir tan solo un parte de esa naturaleza e imaginarnos lo demás.

El depositario de la llave de la Ka'aba posee el privilegio de la *hiyaba*, ya que es el responsable de su protección. El *hiyāb* es, además, la cortina detrás de la que se ocultaban los califas y los reyes para esconderse de las miradas de sus familiares y súbditos, con particular acento en la tradición shii que, con los fatimíes, la dimensión sagrada del califa adquirió particular importancia dado que el soberano, considerado como la hipóstasis de la inteligencia activa del mundo, era casi objeto de culto. Por ello debía ocultarse, en la medida de lo posible, a las miradas de sus fieles, que de este modo quedaban protegidos del resplandor de su rostro.

Es cierto también que no se puede explorar el sentido de la palabra *hiyāb* sin mencionar el uso que de ella hacen los sufíes. Con ellos accedemos a los horizontes ilimitados de las aspiraciones espirituales que los musulmanes deben ambicionar y donde el *hiyāb* representa no solo una frontera o velo, sino que alude también a la incapacidad de aquel velado (*mahyūb*), cuya

conciencia está determinada por la pasión sensual y que, en consecuencia, no percibe la luz divina en el corazón. Según esa expresión, es el hombre el que está cubierto por un velo o una cortina y no Allāh. En este contexto y, retomando el concepto de “formas veladas” de Suhrawardī, el *mahyūb*, impedido en su realidad primordial, es incapaz de experimentar estados elevados hasta que conoce, contempla y experimenta la misma posibilidad de la Luz.

Por ahora, quedémonos con que el *hiyāb* puede expresar una dimensión espacial, delimita un umbral entre dos dominios distintos, que puede ocultar el poder, como en el caso del *hiyāb* del príncipe o califa, pero que puede expresar también el impedimento del conocimiento de lo divino. Luego si el *hiyāb* que separa al príncipe hay que respetarlo, el que separa de Allāh ha de ser superado.

El universo así imaginado, libre de datos sensibles engañosos y obsoletos, es una función de la pura imaginación trascendente y que no depende más que de su propia capacidad. Por esta razón, el mundo de las “formas veladas” ofrece una correspondencia con lo sensible a lo que precede y con lo inteligible a lo que imita. Es un mundo mediador y mixto, es el centro entre la pura materia y la pura esencia, entre la luz y la oscuridad, es una bisagra que a la vez mantiene un paralelismo total con uno y con otro. Es el límite que separa y une al mismo tiempo. Por ello, este universo –parte de toda la realidad suhrawardiana- se denomina también *barzaj*, límite, pantalla o intervalo donde se encuentran las tres ciudades míticas.

Es un esquema, entonces, que articula tres universos, o más bien tres categorías de universo²⁴⁶: el mundo sensible, que contiene tanto nuestro mundo terrestre (gobernado por las almas humanas) como el mundo sideral (gobernado por las Almas de las esferas); es el mundo del fenómeno. Está, en segundo lugar, el mundo suprasensible del Alma o de las Almas-Luz, en el que se encuentran las ciudades míticas que acabamos de citar y, por último el universo de las luces puras. A estas tres totalidades corresponden tres órganos de conocimiento -los sentidos, la imaginación y el intelecto- tríada a la que pertenece el cuerpo, el alma y el espíritu, que regula el triple crecimiento del hombre extendiéndose desde este mundo material hasta la resurrección.

En el diseño cosmológico de Suhrawardī no hay límite entre un mundo empírico y el mundo del entendimiento abstracto. Entre ellos se sitúa un mundo intermedio, tan real ontológicamente como el mundo de los sentidos y el mundo del intelecto; un mundo que requiere una capacidad de percepción que le sea propia, capacidad que posee una función cognitiva, un valor noético, tan palpables como las de la percepción sensible o la intuición intelectual. Esta es, como vimos, la potencia imaginante, que debemos guardarnos muy bien de confundir con la imaginación que se identifica con la fantasía.

Este mundo es, en definitiva, el de los "cuerpos sutiles" (*ʿiṣm laṭīf*)²⁴⁷, concepto que se revela indispensable, si se quiere representar un vínculo entre el espíritu puro y el cuerpo material. A esto se refiere la designación de su modo de ser como "ser en suspenso" o "ser velado", es decir, un modo de ser tal que

²⁴⁶ SPN pág. 67s.

la imagen o la forma, siendo en sí misma su propia "materia", es independiente de todo sustrato al que pudiese ser inmanente a la manera de un accidente. La comparación a la que recurre regularmente Suhrawardī, es la forma en que aparecen y subsisten las imágenes "en suspenso" en la superficie de un espejo. La sustancia material del espejo, metal o mineral, no es la sustancia de la imagen, es simplemente el "lugar de su aparición".

Tenemos así una teoría general de los lugares y las formas epifánicas, tan característica de la doctrina suhrawardiana. La imaginación activa es el espejo por excelencia, el lugar epifánico de las imágenes del mundo arquetípico. Por esta razón, esta concepción de las imágenes veladas es inseparable del conocimiento y de la misma función imaginativa, verdaderamente central, en razón de su posición intermedia y mediadora.

Al concluir este discurso, confirma que las almas de aquellos que han tenido una vida armoniosa aspiran a un orden lumínico superior que determina los diferentes grados de su ontología. Más aún, concluye que el status ontológico de los individuos está determinado sobre la base de jerarquías y estados. Esto es que el peregrino que es totalmente rico es aquél cuya esencia no depende de nada, salvo de la Luz de las Luces. Por esta razón, nos deja descritas en esta obra, las quince clases de luz que conducen al conocimiento experiencial y visionario a aquellos que desean el retorno. Nos dice que los que se libran del mundo de la materia están capacitados para llegar

²⁴⁷ SPN pp. 18, 66.

al “octavo cielo”, entre quienes menciona, a modo de ejemplo, a Hermes, a Platón y al Profeta Muhammad²⁴⁸.

De acuerdo con Suhrawardī estas luces, algunas de las cuales tienen una descripción peculiar, son el “propósito del camino de Dios” y emanan desde lo alto, son la esencia y el poder de la sabiduría y aquel que las experimente logrará el poder para desprenderse del mundo material. Ellas son²⁴⁹:

- una luz que brilla sobre el iniciado, gozosa pero no permanente,
- una luz brillante similar a un relámpago,
- una luz sedante que entra en el corazón de los gnósticos, como si se desparramara un poco de agua tibia sobre la cabeza,
- una luz que desciende sobre el corazón de los hombres y que permanece. Es una luz dominante que induce a alguna forma de embriaguez,
- una luz de extrema gracia y placer inducida a través del poder del amor,
- una luz que quema generada a través del conocimiento,
- una luz muy luminosa cuyo brillo es más intenso que el sol,
- una luz luminosa que se desparrama como si cayera del cabello y permanece,
- una luz que fluye, dolorosa pero agradable,
- una luz proveniente de algunas figuras y mentiras cerebrales,

²⁴⁸ SPHIL párr. 274, pág. 161.

²⁴⁹ SPHIL párr. 272, pág. 159.

- una luz que emana del alma y brilla sobre todos los componentes espirituales,
- una luz cuya obtención está marcada por su intensidad,
- una luz que da nacimiento al alma y que aparece suspendida. La inmaterialidad del alma puede observarse a través de esta luz,
- una luz que induce un peso especial como si se ejerciera presión más allá de la propia habilidad,
- una luz que es la causa de todos los movimientos del cuerpo.

Estas luces, componentes de la vida espiritual de cada creyente, son estaciones (*maqāmāt*)²⁵⁰ y representan la búsqueda o preparación para estado perfecto, experimentado por aquellos que se han purificado, asociadas con la “*estación especial de los Hermanos de la Pureza o la estación de Ser*”²⁵¹, según su explicación. Suhrawardī utiliza aquí el término *maqām* (pl. *maqāmāt*). La insistencia de los maestros sufíes en este tema, ya sea en la forma de la enumeración de las estaciones y estados del sendero o en el inventario de las virtudes espirituales que debe ganar el discípulo, es debida a la importancia del conocimiento de los estados espirituales para todo aquel que aspire a pasar por ellos y más allá de ellos hacia la Presencia divina. Para alcanzar el objetivo deseado, esto es Allāh, el alma debe llegar a parecerse a Él. De aquí la importancia de las estaciones y estados espirituales que el alma debe experimentar y de las virtudes espirituales que debe adquirir, las cuales señalan los grados de su ascensión. Si la exposición de los

²⁵⁰ SPHIL párr. 273, pág. 160.

estados espirituales en el marco de la concepción sufi es inseparable de las virtudes (*mahāsin* o *fadā'il*), es debido precisamente a que una virtud no es vista como un acto o un atributo externo sino como una forma de ser. Tiene un aspecto ontológico definido. Esta es la razón por la que en la clásica enumeración de los estados y estaciones del alma nos encontramos siempre con la enumeración de las virtudes. Un estado o estación como la paciencia o la confianza, es una virtud, lo cual significa que cuando el alma alcanza tal estado no sólo posee la virtud en cuestión como un accidente, sino que su misma sustancia es transformada por ella de modo que, en cierto sentido, durante esa etapa de la Vía ella misma es esa virtud. Esta dimensión ontológica de las virtudes es lo que hace que su exposición sea inseparable de la de los estados espirituales, tal y como vemos en numerosos tratados sufíes, antiguos y recientes. Claro que el objetivo no es poseer tal virtud o tal estado, sino unirse a Allāh y, para alcanzarlo el peregrino debe primero poseer las virtudes y debe también haber atravesado las experiencias que comprenden los estados (*ahwāl*) y las estaciones (*maqāmāt*).

Los textos clásicos de sufismo abundan en definiciones técnicas del *hāl* y del *maqām* y de las diferencias básicas entre los dos. El término *hāl* es utilizado a veces para significar un estado del alma o un modo de ser en general. Esta distinción se hace más clara en la descripción del *hāl* y el *maqām* en tanto que este último término denota la "posición" de alguien en la Vía de Allāh, el cumplimiento de las obligaciones correspondientes a dicha "estación" y su permanencia en ella hasta que comprende su perfección. No es permisible que abandone su "estación" sin

²⁵¹ SPHIL párr. 259, pág. 155.

el pleno cumplimiento de las obligaciones que ella trae consigo. El carácter transitorio del *hāl*, tal como lo subrayan la mayoría de los sufíes, denota sin embargo una realidad profunda que debe ser considerada en cualquier exposición completa de la vida espiritual. Como resultado de su disciplina el adepto puede obtener una estación (*maqām*) que es permanente, en el sentido de que el discípulo asciende en la escala del ser a un nuevo nivel de existencia y de conciencia. Poseer un *maqām* es una posición elevada y no todos los aspirantes de una orden alcanzan tal condición. El viaje del alma hacia su origen incluye demasiados elementos imponderables para poder reducirlo a un esquema, de hecho, todos los esquemas son sólo una ayuda para transitar el viaje de retorno.

Finalmente, Suhrawardī se aboca a las profecías y a los milagros o hechos extraordinarios. El alma, cuando completa su invocación, memoria o *dikr*²⁵² y se consolida en la santidad, su grado de proximidad al Creador aumenta de tal modo que se convierte en el alma del mundo. Cuanto más luz recibe o cuanto más transparente es el velo, más cerca está de su Señor, en la medida que se libere de las ataduras del mundo material. Y sin esperar la muerte, los peregrinos cuyas almas han recibido la irradiación o *sakīna* dan testimonio con su vida, de su deseo de fundirse, definitivamente en el Mundo de la Luz.

Suhrawardī utiliza en varios de sus relatos simbólicos el término *sakīna*, en más de un sentido. Sin embargo y, a propósito de lo expuesto precedentemente, la única definición clara que ofrece es que esa particular luz interior que el sabio experimenta, es la que lo conduce al conocimiento de la gnosis o

²⁵² SPHIL párr. 261s, pág. 156.

ma'arifa. Este concepto, que no aparece en la obra que analizamos, salvo una vez²⁵³, es elaborado especialmente en su texto *El canto de Simorgh*. Pero la *sakīna* no es la única clase de luz que experimenta un sabio, ya que la hay elemental, intermedia y final y, en cada uno de estos estadios o estaciones, hay una luz especial que vivencia el viajero, a la que Suhrawardī dio diferentes nombres, como hemos descrito.

Ahora bien, la luz que ilumina el corazón del viajero en un estado intermedio, es la que él llama *sakīna* (hebr. *shejinah*). Es la presencia de Dios que desciende al corazón del hombre, permanece en él y que, además, le brinda tranquilidad. Pero quien posee esta “presencia” es quien tiene la capacidad de transmitir la palabra de Dios y hacer milagros en su nombre. Por otro lado, cuando Suhrawardī utiliza este término, lo hace en compañía de *wāqt* (pl. *awqāt*), que denota que hay algo “aquí y ahora”, en el momento presente. Es la plena experiencia de las diferentes irradiaciones de la luz. Cuando Suhrawardī, al enumerar las diferentes luces que pueden vivenciar los peregrinos, hace referencia a una luz que permanece (*nūr thābit*), tal vez, aludiendo al término *sakīna*.

En su obra *Las tablas dedicadas a 'Imad al-Din* aparece este término pero esta vez identificado con el concepto iranio de *farr*, una luz que confirma y guía al hombre y lo hace fuerte y, quien la posee, es superior a otros. En el caso de que esta luz sea poseída por reyes, como hemos mencionado, se llama *kayan jorrad* o gloria kayánida, explicitada en su *Libro de la irradiación*. Menciona al Kai Cosroes, uno de los personajes más sobresalientes del Libro de los Reyes de Firdawsi de quien nos ocuparemos en el próximo capítulo, quien al poseer la luz de

²⁵³ SPHIL párr. 267, p. 158.

Dios y estar embebido de su presencia (*sakīnat al-ma'ūd*), logró vencer a su enemigo Afrasiyab, como veremos más adelante.

El concepto iranio *jorrad* lo discute Suhrawardī en otros textos sin asociarlo con la idea de *sakīna* que, incluso lo trata como una entidad independiente. La asociación o identificación de ambos términos no fue reconocida por ninguno de sus comentaristas y, en algún caso como Shahrazūrī, ni los menciona. En cambio, Qūtb al-Dīn observó que la definición suhrawardiana de *sakīna* hace referencia a la gran luz interior (*sakīna al-kubra*) de los elegidos, sin asociarla con la gloria kayánida.

Como lo hizo al comienzo de esta obra, sobre el final vuelve Suhrawardī a dirigirse a aquellos que la están esperando y que se la han pedido, de esta manera: *“Los exhorto, mis hermanos, a preservar este libro, a resguardarlo y cuidarlo de aquellos indignos de él. Dios es quien los gobernará. Completé su composición el último día del mes de Īmāda al-Ajira del año 582, el día en que los siete planetas estaban bajo el signo de libra, al final del día. Entréguenlo solamente a aquellos bien versados en los métodos de los Peripatéticos, al amante de la Luz de Dios. Permítanle meditar por cuarenta días, abstenerse de carne, comer poco alimento, concentrándose en la contemplación de la Luz de Dios”*²⁵⁴.

Recapitulación

Suhrawardī sostiene tres argumentos para sustentar su ciencia de las luces y la luz como realidad fundamental: que el Creador es Luz, que la existencia es una ficción y que lo manifiesto se

²⁵⁴ SPHIL párr. 279, p. 162.

conoce por sí mismo a través de la experiencia fenoménica, directa e iluminativa. De la Luz de las Luces depende el universo todo, pero su creación se genera a partir de su primer efecto, la Luz Próxima, que contiene la multiplicidad. Pero hemos visto que el autor es aún más preciso a la hora de aplicar sus principales observaciones a la cosmogonía ya que no solo el Creador es luz, sino que los intelectos inmateriales son luces y que son más de diez y, que cada especie tiene arquetipo (su forma platónica) que es una luz inmaterial del orden horizontal, realidad permanente por excelencia.

La ciencia de las luces es, precisamente, la actividad misma de las luces a través de sus diferentes combinaciones y relaciones que generan el movimiento de descenso hasta perder la intensidad de su luminosidad y que por eso mismo desean el retorno al Mundo de las luces.

El hombre, en tanto criatura que posee un alma-luz, libremente busca descorrer el velo que lo separa de su Señor, a través del camino de la contemplación y de la ascesis y de la visión epifánica hasta la resurrección. Esta búsqueda está basada en el conocimiento directo y presencial, una sabiduría que degusta aquello que desea, donde los espacios para ella se presentan a través del mundo de las formas veladas.

Capítulo IV

La historia espiritual de Suhrawardī

Volvamos nuevamente al prólogo de su libro *La sabiduría de la iluminación*. Él mismo afirma que su método, más ordenado, accesible y preciso para los estudiantes, está confirmado por la experiencia de los antiguos, a quienes se refiere de este modo: *“En todo lo que he dicho acerca de la ciencia de las luces, fui asistido por aquellos que han recorrido el camino de Dios. Esta ciencia es la misma intuición del inspirado e iluminado Platón, guía y maestro de sabiduría, y de aquellos que estuvieron antes que él desde la época de Hermes –el primero de los sabios- hasta la época de Platón, incluyendo vigorosos pilares de la sabiduría como Empédocles, Pitágoras y otros. Las palabras de los antiguos son simbólicas y no están abiertas a refutación. Las críticas hechas al sentido literal de sus palabras fracasaron en aplicarse a sus reales intenciones, porque un símbolo no puede ser refutado. Esta es también la base de la doctrina oriental de la luz y de la oscuridad, que fue la enseñanza de los sabios persas como Yamasp, Frashostar, Bozorghmer y otros antes que ellos. No es la doctrina de los magos infieles ni la herejía de Mani, ni aquella que lleve a asociar otros dioses con Dios –sea Él exaltado por sobre tales antropomorfismos!”*²⁵⁵.

Para él, la sabiduría es una experiencia cognoscitiva y presencial que existe desde siempre y el mundo, continúa, *“nunca ha estado sin sabiduría o sin una persona que posea las pruebas y evidencias claras para defenderla. Esta persona es el viceregente de Dios en la tierra”*. Justamente por eso, sostiene

²⁵⁵ SPHIL párr. 4, p. 2.

que “los sabios antiguos y los modernos difieren solo en su uso del lenguaje (...) y no hay entre ellos disputas fundamentales (...) Todos hablan de tres mundos, coincidiendo en la unidad de Dios”. Incluso agrega que “aún el Primer Maestro (Aristóteles) que fue grande, profundo y perspicaz no debería exagerarse sobre él como para no menospreciar a su maestro. Entre ellos están los mensajeros y legisladores como Agatodemón, Hermes, Asclepio y otros”²⁵⁶.

Más adelante, al explicar que “el Creador de todo es Luz y que los arquetipos están entre las luces dominantes” confirma que “la mayoría de las alusiones de los profetas y de los pilares de la sabiduría se refiere a esto. Platón, aquellos que lo precedieron como Sócrates, sus predecesores como Agatodemón y Empédocles, todos ellos sostienen este punto de vista. La mayoría de ellos sencillamente dijeron que lo contemplaron en el mundo de la luz. Platón mismo afirmó que se despojó de la oscuridad y contempló la luz. Los sabios de Persia y de India sin excepción estuvieron de acuerdo sobre esto. Si las observaciones de uno o dos individuos son suficientes y pesan en astronomía cómo, entonces, podemos ignorar el testimonio de los pilares de la sabiduría y de la profecía respecto de lo que ellos contemplaron a partir de sus observaciones espirituales?.

El autor de estas líneas era apasionado en defender la escuela Peripatética en su negación de estas cosas (...) hasta que ‘él vio la demostración de su Señor’ (Corán 12:24). Aquellos que cuestionan la verdad de esto -cualquiera que no se convenza por la prueba- permítanle que se comprometa en disciplinas místicas y sirva a aquellos visionarios que por ventura lo hará, así como

²⁵⁶ SPHIL párr. 4, pág. 3s.

uno se encandila por el trueno, ve la luz resplandeciente en el Reino del Poder y será testigo de las esencias celestiales y luces que Platón y Hermes contemplaron. Verá las luminarias espirituales, los manantiales del esplendor real y la sabiduría de la que Zoroastro nos habló, y aquellas que el bendecido Kai Cosroes contempló inesperadamente en un resplandor. Todos los sabios de Persia estuvieron de acuerdo sobre esto. Para ellos, aún el agua posee un arquetipo en el reino celestial, cuyo nombre es Jordad. Para los árboles, Murdad y, para el fuego, Urdibihisht. Estas son las luces a las que Empédocles y otros aludieron”²⁵⁷.

Otro de los párrafos destacados en el que el autor relata la transmisión de la sabiduría y en el que incluye otros nombres es el siguiente: *“Entre Los Griegos, el último en hablar sobre la luz (difusa) fue el gran sabio Platón. Entre aquellos que la han experimentado y cuyos nombres están preservados en la historia, está Hermes. Entre los Pahlavis estaba el Señor de la tierra, Gayomart y los de su dinastía, Faridun y Kai Cosroes. En tiempos recientes, la levadura de los Pitagóricos se transmitió al hermano de Ijmim (Dhū’l-Nūn al-Misrī). De él descendió al peregrino de Tustar (Sāhl al-Tustari) y sus seguidores. La levadura de los Cusrawanis en sabiduría descendió a Bayazid, peregrino de Bastam, después a la juventud de Bayda’ y, después al peregrino de Amul y Jarraqan (Abū’l Hasan al-Jarraqani). Una porción de la levadura de los Cusrawanis descendió y se combinó con un sendero formado por los seguidores de Pitágoras, Empédocles y Asclepio, sobre las lenguas de todos aquellos que recuerdan la*

²⁵⁷ SPHIL párr. 165s, p. 107s.

*palabra de oriente y occidente. Desde allí descendió a la gente que habla por la sakīna*²⁵⁸.

Hemos visto que Suhrawardī afirma que el conocimiento verdadero es aquel obtenido por el sabio, quien posee simultáneamente la sabiduría discursiva y la experiencia espiritual y contemplativa. Por eso, la genealogía que el autor se atribuye es significativa ya que creyó y confirmó una sabiduría universal manifestada y transmitida a través de diversos sabios procedentes de diferentes geografías, quienes expresaron su verdad a través de símbolos irrefutables.

Para comprender por qué y cómo Suhrawardī sostuvo y defendió su cosmovisión, es necesario conocer, aunque sea en sus planteos, a qué fondo tradicional se refiere cuando nos remite a la sabiduría de los antiguos. Nada indica que le interesara sistematizar ese canal de conocimiento, sino más bien y, especialmente, revelarnos que la sabiduría de Platón, Hermes, Pitágoras, Zarathuštra, los sabios persas, entre otros que menciona, está fundamentada en su misma experiencia iluminativa y presencial. Es en este contexto donde las alusiones a la levadura de los “antiguos” recobran actualidad e importancia y son ellas suficientes para indicarnos dónde mirar o buscar para reconstruir su cadena espiritual.

Es importante tener presente también que en el Islam existe una tendencia pronunciada a creer que la transmisión del conocimiento no necesariamente se produce a través de la escritura, sino más bien oralmente, de un maestro a su alumno. Este modelo se inspira en la literatura de la tradición, por la cual

²⁵⁸ SOPM I, para. 223.

los dichos y hechos del Profeta eran transmitidos oralmente y la autoridad de esos relatos era juzgada entonces sobre la base de la garantía de sus transmisores. Este modelo se transfirió también a la práctica mística, donde el entrenamiento y aprendizaje necesarios eran dados por el maestro a su alumno. La sabiduría, tal cual la comprendió Suhrawardī es, prácticamente, revelación y, como los sabios antiguos expresaron su verdad en símbolos, esa sabiduría se transmitió de maestro a discípulo y de generación a generación, para preservarla. En la genealogía dada por el autor encontramos varios ejemplos de ello y a pesar de diferencias en método y contexto, es en su obra donde convergen para seguir transmitiéndose hasta hoy, ya que para el sabio persa la filosofía es sabiduría que debe ser reanimada por aquellos capaces de repetir las experiencias de sus fundadores.

La sabiduría fue revelada por Dios al hombre a través de Hermes, considerado “*el primero de los sabios*” cuyos vehículos fueron los sabios de Persia y de Egipto desde donde se transmitió a Grecia y de ésta, a la civilización islámica. De hecho, Suhrawardī consideró como sus inmediatos predecesores, no a filósofos como Al Kindī, Al Farabi o Avicena, sino a los maestros sufíes según él los menciona²⁵⁹. Si intentamos reconstruir esta cadena espiritual geográficamente, tenemos varias líneas que convergen en nuestro autor:

Egipcia: Hermes, Agatodemón, Asclepio.

Griega: Pitágoras, Empédocles, Sócrates, Platón, Aristóteles.

Persa: Gayomart, Zarathushtra, Yamasp, Frashostar, Bozorghmer, Faridun, Kai Cosroes.

Islámica: Al-Misrī, Al-Tustāri, Al-Bastami, y Al-Jarraqāni.
Oriental: Buda.

Como se ha visto, según los textos citados, Platón es guía y maestro; Hermes es “el primero de los sabios” y, también “el padre de los padres” (*ab al-ābā*), Empédocles y Pitágoras, los “pilares”, los persas, “sabios”, Hermes y Asclepio, son también “mensajeros y dadores de la ley” y, por último, “los dos grandes sabios”, Platón y Aristóteles.

No hay mención de cristianos ni de otros musulmanes, salvo Avicena. Por su propio testimonio, fue un reanimador de la tradición antigua, cuya verdad requiere de intuición mística, un tipo de revelación que los sabios a menudo la expresaron a través de la riqueza polisémica del lenguaje simbólico, sin lugar a refutación alguna.

Para intentar comprender esta tradición, consideraremos algunos testimonios específicos como las obras de Baljī, de Al Nadīm, de Al-Amīrī, de Al-Mas’ūdi, de Shahrastānī, de Shahrastānī, de Firdawsi y de algunos de los textos que comprenden la tradición religiosa irania.

²⁵⁹ La mención de los maestros sufíes aparece explícitamente en el diálogo que el autor mantiene con Aristóteles.

1. Hermes, “el primero de los sabios”

Un dios egipcio con un nombre griego es, en la obra de Suhrawardī y en una comunidad religiosa como lo es el Islam, que siempre condenó el paganismo, identificado como “*el primero de los sabios*” y “*el padre de los padres*”. La cuestión del Hermes dentro del contexto islámico tiene que considerarse brevemente en varios registros: su origen, su relación con los sabianos y las referencias a esta tradición que subyace en la cosmovisión de nuestro autor.

Uno de los importantes resultados del contacto entre las tradiciones griega y egipcia en Alejandría fue la aparición de una escuela particular de sabiduría en torno de la figura de Hermes Trimegisto, el Hermes o Mercurio egipcio, es decir, Thot, tradición que imprimió una profunda huella en la ciencia y en la filosofía del mundo occidental y oriental. Sin embargo “*cuando el crítico se encuentra por primera vez con este conjunto de escritos emparentados y atribuidos a Hermes, lo primero que advierte es que este dios Hermes al que esta literatura se refiere, aunque su nombre sea griego, no está indicando precisamente a la divinidad del panteón griego, sino al Hermes o Mercurio egipcio, el que es también conocido originalmente bajo la denominación de Hermes Trimegisto. La referencia es, por consiguiente, al ‘Hermes tres veces máximo’ que es lo que significa el epíteto griego aplicado al dios: el adjetivo numeral multiplicativo tris (“tres veces”) y el grado superlativo irregular del positivo ‘grande’ (mégas), o sea, megistos (“máximo”, “muy grande” o grandísimo)”*²⁶⁰.

²⁶⁰ Véase F. García Bazán, *El hermetismo*, Madrid, Ediciones del Orto (en prensa).

En la mitología griega, Hermes es hijo de Zeus y Maia que más tarde fue identificado con el Mercurio de los romanos, cuyo signo especial era el caduceo. La primera referencia a Hermes como fundador de la escuela que lleva su nombre se encuentra en la carta de Maneto a Ptolomeo II escrita antes del año 250 a.C. en la que se refiere a él como el hijo de Agatodemón.

El dios egipcio Thot o Tahuti fue primero una divinidad solar identificada por su símbolo particular, el ibis cuyo templo principal se hallaba en el centro de Egipto, lugar que los griegos llamaron Hermópolis. Posteriormente se convirtió en el dios de la sabiduría, la medicina, la escritura y la arquitectura. Aparecía siempre con su pareja femenina Nehemahut, que es la naturaleza universal y también la *sofía*. Thot era asimismo la lengua y el corazón del dios Re, en el sentido de que era esencialmente la Palabra de Dios y el poseedor de la invocación que hacía posible la unión con Dios. Era igualmente el dios de la medida y el cálculo del movimiento de los planetas y aparece en la historia de Osiris como un mago.

En el proceso de unificación del dios egipcio con el Hermes griego y de la aparición de la figura de Hermes como fundador de la escuela hermética, Thot perdió el aspecto puramente celestial de su ser y se combinó con la divinidad griega principalmente como fuerza cósmica. El propio Hermes era el vínculo entre el mundo corporal y el espiritual y el intérprete del plano superior de la existencia.

A partir del año 250 a.C., en que su nombre apareció por primera vez como el iniciador de una escuela, vieron la luz muchos tratados y libros con su nombre. Pronto fue conocido como el maestro de Asclepio y de Isis y Osiris. Esta tradición se extendió rápidamente y, hacia el siglo I d.C., era una de las escuelas filosóficas más importantes de Alejandría.

Los griegos identificaron a su Hermes mensajero del Olimpo y dios del planeta Mercurio con el egipcio Thot, quien captó su atención tempranamente, incluso Platón lo menciona dos veces como el inventor de la escritura y otras artes útiles. Para los egipcios, Thot era el escriba divino, el guía de la muerte, y el inventor de toda clase de artes y ciencias. Hacia el primer siglo a.C., su nombre y su culto estaban tan expandidos que Cicerón identificó cinco Hermai, el tercero familiar de un dios griego, el cuarto hijo del Nilo cuyo nombre no era utilizado por los egipcios y el quinto, Thot²⁶¹.

En el Islam²⁶², Hermes es denominado *Hirmis* aunque existen otras formas como *Harmīs*, *Irmīs* y otras vocalizaciones posibles. El Hermes Trimegistos es traducido literalmente como *Hirmis al-muthallath bi'l-hikma*, es decir, “Hermes, tres veces sabio” pero es común utilizar *Hirmīs al-Harāmisa*, esto es, Hermes de Hermai. Esto último llevó a algunos estudiosos musulmanes, como Ibn Usaybi’a, uno de los biógrafos de Suhrawardī, a sostener que el nombre Hermes era un título tal como es el de “César”²⁶³, sospecha suficientemente plausible ya que fue identificado con Idris y mencionado en el Corán, junto con Henoc. La presunción de que el nombre Hermes era un

²⁶¹ Cf. G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, pp. 22-24.

²⁶² La bibliografía sobre este tema en el Islam es amplia. Véase por ejemplo: A. E. Afifi, “The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought” en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13 (1951) 840-55; M. Plessner “Hermes Trismegistus and Arab Science” en *Studia Islamica* 2 (1954): 45-59; reproducido en su “Hirmis” en la EI (2ed); S. H. Nasr, “Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World” en *Islamic Studies: Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism* reimpresso en su obra *Vida y Pensamiento en el Islam*, op. cit.144-167; F. E. Peters “Hermes and Harran: The roots of Arab-Islamic Occultism” en *Intellectual Studies on Islam: Essays written in honor of Martin B. Dickson, Michel Mazzaoui and Vera B Mooren* (1990) 185-215.

²⁶³ *Op. cit.* Vol. 1:16.

título, más la asociación del número tres con su figura, condujo a la conclusión que había tres importantes sabios llamados Hermes, que vivieron en diferentes épocas y lugares.

Sin embargo, la noción de tres Hermai no se originó necesariamente en el mundo islámico, ya que pseudo Maneto, como se indicara, se refirió a dos Hermai: el primero, Thot, vivió antes del diluvio e inscribió una estela con jeroglíficos y, el segundo, hijo de Agatodemón y padre de Tat, fue quien tradujo esos jeroglíficos al griego, los compiló en un libro y los depositó en los templos egipcios. Obviamente la versión árabe no deriva de aquí, ya que el primer Hermes es hijo de Agatodemón y padre de Tat.

Es en *El libro de los millones* del astrólogo musulmán Abū Ma'shar al-Baljī (787-886 d. C.) donde encontramos información más completa sobre los tres Hermes²⁶⁴. Si bien parte de este texto está perdido, la sección sobre el tema en cuestión aparece en la mayoría de las fuentes biográficas y específicas sobre Hermes que nos provee de unos cuantos elementos cercanos, en este caso, en relación con la obra de Suhrawardī.

Baljī afirmaba la existencia de varios Hermai, pero tres se destacan especialmente. El primer Hermes vivió antes del Diluvio, nieto de Gayomart según los persas y conocido como Enoch para los hebreos, e Idris para los árabes. Fue el primero en practicar astrología, en construir templos, practicar la medicina y escribir poesía. Vivió en el Alto Egipto y construyó las pirámides y los templos. Dado que toda la sabiduría podía perderse a causa del diluvio, construyó el templo de Ajmim, la

²⁶⁴ *The Book of Thousands*, edición y traducción de D. Pingree, Studies of the Warburg Institute 30, London, 1968.

Gran Panópolis e inscribió en sus paredes los secretos de todas las ciencias, el arte y sus herramientas.

El segundo Hermes, conocido como Hermes de Babilonia, erudito en medicina, filosofía y matemática, vivió cuando esta ciudad era el hogar de los sabios. Recuperó la sabiduría perdida durante el diluvio y fue, según Baljī, este Hermes el maestro de Pitágoras. De esta manera, esta figura representa y reúne en sí misma tanto la sabiduría babilónica como zoroastriana. La referencia a este segundo Hermes, denominado *Dawanay* en caldeo, la encontramos también en la introducción a un manuscrito astrológico atribuido al mismo Hermes llamado *Ensayo sobre el significado de las conjunciones*²⁶⁵.

El tercer Hermes también vivió después del Diluvio y se le atribuye una obra llamada *El libro de los animales venenosos*. Fue un filósofo y físico itinerante, maestro de Asclepio, de quien se afirma que escribió sobre alquimia y construyó pequeños templos al lado de las pirámides.

En el célebre texto de Al Nadīm (m. 987), el *Fihrist*²⁶⁶, se menciona a Hermes en diversas oportunidades dentro del marco del desarrollo del pensamiento islámico. Es una de las fuentes de información más importante sobre los escritos herméticos en árabe, en el cual se nombran veintidós tratados de Hermes que están perdidos, trece sobre alquimia, cuatro sobre teurgia (*talismāt*) y cinco sobre astrología. Según este texto Hermes es autor, entre otras obras, del libro *Doctrinas de Hermes sobre la Unidad*, conservado por los sabianos de Harrán según Al Kindī, personaje al que cuentan entre sus personalidades eminentes a Agatodemón junto con Arani, astrólogo, médico, mago y creador

²⁶⁵ Cf. David A. King, *A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library*, (American Research Center in Egypt; Winona Lake, Indiana), 1986 p. 934.

de talismanes, sabio encargado del templo de Mercurio y polígrafo fecundo. Al-Nadīm presenta a Hermes como un gran alquimista y sabio de origen babilónico que se trasladó a Egipto donde fue reconocido como rey, sabio y filósofo²⁶⁷. Afirma el autor que como uno de los encargados de los siete santuarios, le correspondió el de *‘Utarud* (Mercurio) y que tuvo varios hijos, entre ellos Tat (=Thot). Cuando falleció fue cremado y enterrado en el Abū Hermes o al-Haramain (las dos pirámides).

Entre los cultores completos de la alquimia y también filósofos, el *Fihrist* cita a Agatodemón, Hermes, Zósimo, Malinus, Demócrito, Pitágoras, Esteban, María la judía, Jabir ibn Hayyan, entre otros. De esta manera, *“lo que se está ratificando, aunque fuera de su contexto normal, es el sentido unitario y completo del hermetismo en sus grados tanto teóricos como prácticos, como se transmitió en la cultura islámica a través de las traducciones de los mismos escritos que utilizaban los neoplatónicos de la Escuela de Alejandría (Olimpiodoro y Esteban, entre otros testigos), pero recortado en su imagen total, porque por ejemplo el aspecto médico, inseparable tanto de lo cosmológico y metafísico, como asimismo del técnico operativo, astrológico, alquímico y mágico, no está igualmente atendido”*²⁶⁸.

El relato de Shahrazūrī²⁶⁹ presenta a Hermes relacionado con el *Hīrmīs al-Harāmisa*. Según este texto, nació en Menfis, Egipto donde se encontraba la Casa de la Sabiduría, antes de que se trasladara a Alejandría. Vivió antes del Diluvio y era conocido como Henoc para los hebreos e Idris para los árabes.

²⁶⁶ *Fihrist* 267ss.

²⁶⁷ *Fihrist* 844.

²⁶⁸ Véase más detalles en F. García Bazán, *El hermetismo*, cap. IV.

Su nombre en griego era, propiamente, *Irmis* el nombre para el planeta Mercurio y también conocido como *Tarasmin* o Trimegistos, alumno de Agatodemón, profeta para los griegos y fundador de la tradición *hanīf*. Era llamado “tres veces sabio” justamente porque reunía en sí mismo los atributos de rey, profeta y sabio. Su rol en establecer las ciencias y el arte es descrito más detalladamente que en el texto de Baljī. Según Shahrāzūrī, Agatodemón era el maestro de Hermes, identificado con Set, hijo de Adan. Su nombre, significa “afortunado en esfuerzo” (*sa’īd al-ġadd*), interpretación del nombre griego. Fue el primer o segundo *Uriya* y Hermes Trimegistos, el tercero. Este término que no es muy claro, probablemente se relacione con “el primero y segundo *Aranī*”, profetas de los Sabianos de Harrán, como se verá más adelante.

Siguiendo con este testimonio, cuatro reyes sirvieron a Hermes: Ilawus, su hijo Lawus, Asclepio y Amón o Abūsilujus. De todos ellos, se destaca Asclepio ya que es mencionado como alumno de Hermes, aunque en las fuentes islámicas, también es el fundador del arte de la medicina entre los griegos²⁷⁰. F. E. Peters²⁷¹ señala que esta reconstrucción sobre Hermes nació en la corte de Harūn al-Rashid y precede al comienzo del movimiento de traductores, señalando también que el origen del conocimiento científico se ubica en Egipto, Babilonia e Irán, según los testimonios y las fuentes islámicas.

Hermes y el hermetismo ocuparon un lugar importante en las reflexiones que ha hecho sobre este tema el pensador francoegipcio, René Guenón. Siguiendo con el trazado de sus

²⁶⁹ Cf. ShaNuzhat I: 55-59.

²⁷⁰ Véase WME pág. 22ss.

²⁷¹ F. E. Peters, *op.cit.* 190-2.

consideraciones analizadas por el Dr. García Bazán, “*el término hermetismo se refiere a una tradición de origen egipcio, posteriormente revestida de una forma helenizada en la época alejandrina. Se trata de una tradición esotérica egipcia, de una forma tradicional relacionada con Hermes, el nombre que los griegos asignaban al dios Thot egipcio. Lo señalado indica que esta doctrina es esencialmente sacerdotal, pues Thot es la representación del sacerdocio egipcio como conservador y transmisor de la tradición o su principio de inspiración “sobrehumano”, porque a partir de éste el sacerdocio poseía su autoridad y en nombre de él formulaba y comunicaba el conocimiento iniciático*”²⁷².

Lo que afirmó Guenón sobre los tres Hermes en sus dos niveles, el trascendente y el cosmológico y la tumba de Hermes, son datos de orientación que han servido para confirmar que los sabianos seguidores de Agatodemón-Hermes=Shit-Ahnuh, que combinaban las enseñanzas herméticas neoplatónicas tardías con doctrinas gnósticas en general y algunos rasgos astrológicos caldaicos, construyeron una nueva combinación, cuyo fondo es similar a las imágenes del hermetismo.

Como el mismo Suhrawardī afirmó, Hermes es “*el primero de los sabios*” y, si nos atenemos a esta figura y a la tradición que se impuso con el nombre de hermetismo, Hermes es el eslabón privilegiado de la cadena iniciática cuya estructura se nos presenta como una hermenéutica ya que es “*interpretación o apertura de una realidad simbólica que siempre es epifánica o logofánica. Por eso el hermetismo es hermenéutica desde el punto de vista fenomenológico, porque en su esencia está el interpretar y*

²⁷² Cf. F. García Bazán, “René Guenón y el hermetismo” en *‘Ilu, Revista de*

*revelar un sentido dado*²⁷³. Hermes es, fundamentalmente, el ejemplo de la naturaleza perfecta (*ṭibā' tāmma*) según el siguiente texto de Suhrawardī: “*Cierta noche en la que había sol, Hermes estaba orando en el templo de la luz. Cuando cayeron los pilares de la aurora, vió que se derrumbaban las ciudades de la tierra, sobre las que había caído la ira de Dios. Se arrodilló y gritó: ‘¡Tú, que eres mi padre, sálvame del recinto de los vecinos de la perdición!’.* Escuchó una voz que le respondía exclamando: ‘*¡sujétate a la cuerda del rayo y asciende hasta las almenas del trono!’.* Entonces él subió y vió que debajo de sus pies había tierra y cielos”²⁷⁴. En este párrafo extraído del *Libro de las elucidaciones* el autor alude a la experiencia del auténtico rapto o elevación hacia el mundo superior, en donde esa noche soleada no hace más que confirmar lo que el alma del sabio se propone, pero del sabio que en sí mismo armoniza el conocimiento especulativo y la revelación.

Convencido de esto y de la experiencia visionaria y personal de las luminarias, pero a su vez tradicional, Suhrawardī lo ejemplifica con el siguiente texto: “*No se imaginen que el señor de las especies tiene un cuerpo o una cabeza o dos pies. Ustedes saben que Hermes dijo: ‘un ser espiritual me transmitió el conocimiento, entonces le pregunté ¿quién eres tú? Este respondió: ‘soy tu naturaleza perfecta’ (ṭibā' uka al-tāmma)*”²⁷⁵. Este concepto hace referencia a un secreto oculto en el seno del conocimiento, revelado únicamente a aquellos que alcanzan las más elevadas estaciones de la sabiduría. Es la realidad espiritual del hombre y la que guía su vida interior, esa

Ciencias de las Religiones Vol. 7 (2002): 7-17.

²⁷³ Cf. Esta posición del hermetismo como hermenéutica en J. Antón Pacheco, “Hermética” en *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, p. 294ss.

²⁷⁴ En H. Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, pág. 144s.

mitad del alma humana que permanece en el cielo después de su caída en el cuerpo. Por ello, el alma siempre está en la búsqueda de su otra mitad con el fin de completar y unificar su propio ser. En este sentido, el complemento celestial en la comovisión zoroastriana llamado *Daena*, tiene un notable parecido con el concepto de “naturaleza perfecta” hermética y que Suhrawardī vinculó claramente. El Hermes que antes buscaba su mitad espiritual finalmente se convierte en el objeto de búsqueda, ya que él mismo es modelo de la naturaleza perfecta, apareciendo como maestro y guía de los que buscan unificar su alma.

²⁷⁵ En SOPM I, 466.

2. Los sabianos y la tradición hermética

En el tercer siglo del Islam y, con el fin de obtener un estado legal dentro de la sociedad musulmana como "pueblo del libro", este grupo afirmó que Hermes era su profeta y los escritos a él atribuidos eran su escritura sagrada. El Hermes asociado con la escuela de Alejandría y el *Corpus Hermeticum* simbolizaron la síntesis de las tradiciones científicas y cosmológicas de Grecia y Egipto, mediante las cuales, el Islam pudo legitimar la incorporación del legado intelectual de civilizaciones anteriores²⁷⁶. Combinaban la antigua religión astral, la matemática, la astronomía, especialmente el neoplatonismo y el neopitagorismo.

Los sabianos fueron traductores muy activos durante el s. VIII al X, y jugaron un rol importante en la transmisión de las doctrinas griegas en la Bagdad abasí, entre quienes se destacó Tabīṭ ibn Qurra al Harrāni (826-901), gran devoto de la religión astral, excelente autor y traductor de obras de matemática y astronomía.

En tres pasajes del Corán se mencionan a los *sabi'ūn* o *sabi'īn*, junto con judíos y cristianos (2:62, 5:69 y 22:17) en tanto creyentes de Allāh. Para los primeros comentaristas del Corán, estos *sabi'ūn* no dejaban de representar interrogantes sin respuestas. Varios grupos, especialmente paganos de la ciudad

²⁷⁶ Sobre los orígenes, evolución y concepciones de los Sabeos de Harran, los mandeos y su relación con el Islam, consúltese la obra de Tamara M. Green, *The City of the Moon God: Religious Tradition of Harran*, especialmente cap. 4-8. Véase también el trabajo de Sinasi Gündüz, "The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and their Relation to the Sabians of the Quran and to the Harranians" en *Journal of Semitic Studies Suppl.* 3, Oxford University, 1994 y G. Féhérvári, "Harran" en *Encyclopaedia of Islam* 2ed..

de Harrán y los mandeos, gnósticos de Iraq, clamaron ser “pueblo del libro”, con el objetivo de practicar su religión bajo dominio y protección musulmanes, quienes extendieron el nombre de sabeos y sabianos a una variedad de asociaciones de carácter politeísta.

Según el heresiógrafo Shahrastānī (1087-1153 d. C.), eran aquellos que aceptaban tanto el mundo sensible como inteligible, que obedecían leyes y ordenanzas religiosas (*hudud wa-ajam*) en sentido general pero, a diferencia de los zoroastrianos, judíos y cristianos, no en su sentido revelado (*shariah*). Eran también seguidores de los profetas Agatodemón (*‘Adimūn*), identificados con Set y, Hermes con Idris, tema que se reitera en diversas partes de la obra. Con más precisión bajo el título *Los adeptos a las doctrinas arbitrarias* Shahrastānī, en el marco de sus controversias, distingue tres grandes grupos: los sabianos espirituales, los adeptos al Demiurgo y los harranianos²⁷⁷, quienes sostenían, con pocas diferencias, una religión centrada en el fervor de los seres espirituales que admiten un demiurgo del mundo sabio, superior y atemporal y al que se llega solamente por sus intermediarios, que son los mismos *ruhāniyat*. Al concluir su polémica con los sabianos, Shahrastānī extrae treinta y una *Sentencias de Hermes el Grande*, personaje cuya enseñanza recupera, aunque considera que es diferente de los profetas aducidos por ellos como sus fundadores, pero cuyos dichos, poco dicen de específico sobre el hermetismo que se conoce históricamente.

²⁷⁷ ShaLRS, II: 91ss, 159 y 167ss.

Más adelante, menciona a los Sabeos de Harrán o harranianos²⁷⁸, comunidad tratada por Al-Nadīm bajo el nombre de *al-sabāh*, es decir, sabianos, caldeos sabianos o caldeos dualistas²⁷⁹, confirmando, en ambos casos, el conocimiento que ellos tenían de los escritos herméticos. Cuando Shahrastānī se refiere a los harranianos, de quienes describe sus doctrinas, leyes y templos, afirma también que tenían cuatro profetas: Adimūn (Agatodemón), Hermes, A'yana y Awadi y que algunos de ellos atribuían su religión a Solon, ancestro de Platón, asumiendo que él también era un profeta.

Según el historiador y polígrafo iraní Al-Mas'ūdi (m. 957 d. C.)²⁸⁰ sus profetas eran Agatodemón, Hermes, Homero, Aratus, Aribasis y “*el primero y segundo Arani*”. Aratus fue el autor de *Phaenomena*, el poema griego sobre las constelaciones. Según J. Walbridge²⁸¹, Aribasis podría asociarse con Asclepio y Arani al *Uriya* mencionado por Shahrastānī quien afirmó que Set/Agatodemón era el segundo *Uriya* y Hermes/Henoc/Idris, el tercero.

La presencia de estos profetas y su conocimiento de los escritos herméticos, en tanto texto que los confirmó como “pueblo del libro”, se encuentra atestiguada también en el *Fihrist* donde se relata que “*Al-Kindī escribió que ha examinado un libro en el cual creía la gente de Harrán. Consiste de excelentes ensayos (maqalat) de Hermes sobre la unidad divina escritos por él para su hijo*”²⁸².

²⁷⁸ ShaLRS II: 167s.

²⁷⁹ Fihrist. IX: 1.

²⁸⁰ Al-Mas'ūdi, *Kitab al-Tanbih wa'l-Ishraf*, ed. de M. De Goeje (Leiden, Brill, 1894, reimpr. Beirut, 1965, p. 161.

²⁸¹ Cf. WME. 38ss.

Por un lado, mucha de la evidencia respecto de la religión harraniana, incluye fuentes preislámicas ligadas al culto mesopotámico influido por el helenismo (Sin=Nergal), según T. Green²⁸³. Shahrastānī, tal vez basándose en el relato de Mas'ūdi, quien visitó la ciudad cuando los sabianos o (*harrāniyyūn*) estaban aún allí, afirmó que tenían templos dedicados a la Primera Causa, al Intelecto, a la forma, al alma y sus luces, a los planetas Saturno de forma hexagonal; Júpiter, triangular; Marte, rectangular; el sol, cuadrangular; Venus triangular y cuadrangular; Mercurio triangular y rectangular y, la Luna, octogonal²⁸⁴. Aunque no hay evidencias arqueológicas respecto de esto último, podría decirse que era una arquitectura simbólica, propia de la tradición hermética, que identifica a las grandes pirámides de Giza con la tumba de Hermes y Agatodemón.

Mas'ūdi afirmó también que había en Harrán una elite religiosa que practicaba la religión entendida como filosofía y gente común que practicaba los cultos y ritos paganos. Él mismo señaló también que vio inscrita en una puerta una frase atribuida a Platón en lengua siríaca: “*man 'arafa dhatahu ta'allaha*”, es decir “*aquel que se conoce a sí mismo, es deificado*”. Una forma islamizada de un principio hermético gnóstico que el *Poimandres* ha tomado de una interpretación gnostizante de Platón. Probablemente Mas'ūdi visitó Harrán como miembro de una delegación de eruditos invitados especialmente y no como un viajero itinerante, por lo cual su relato adquiere una cierta relevancia²⁸⁵.

²⁸² Fihrist p. 642.

²⁸³ T. Green, *op. cit.* 152ss.

²⁸⁴ ShaLRS II: 171; Véase también, T. Green, *op. cit.* 173s y H. Corbin, *Temple and Contemplation*, pp. 132-82.

²⁸⁵ Al-Mas'ūdi, Vol. 1: para. 210.

Al respecto, M. Tardieu²⁸⁶ argumentó que algunos neoplatónicos, entre los cuales cita a Simplicio, buscaron refugio en la ciudad de Harrán –la Carrhae romana- cuando Justiniano cerró la Escuela de Atenas en el año 529 d. C.. De la misma manera que, según Farabi, un remanente de la Escuela de Alejandría la encontramos también allí, antes de que Bagdad se convirtiera, con Al-Ma'mūn, en el centro del saber por excelencia con la fundación de la Casa de la Sabiduría en el año 832. Sin embargo, H. J. Blumenthal afirmó que lo aseverado por M. Tardieu, asumido como verdad histórica, es altamente cuestionable ya que la comunidad de Harrán como legado de Simplicio y sus colegas, no es más que una especulación fascinante²⁸⁷.

Debe agregarse que Ibn Usaybi'a reportó que, casi todos los miembros de la escuela médica (*al-tadris*) de Alejandría fueron trasladados a Harrán y a Antioquía en época del califa Umar 'Abd al-'Aziz, más conocido como Umar II (717-720 d. C.)²⁸⁸. Evidentemente, existía en Harrán una tradición y enseñanza definidas que promovió un traductor e intermediario como Tabīṭ ibn Qurra al Harrāni, que conocía la lengua griega, sus textos y sus doctrinas que seguramente transmitió durante los debates en Bagdad.

El templo dedicado a la luna fue destruido alrededor del año 1080 y seguramente, ya no había sabianos en Harrán. Ibn Ŷubayr, quien pasó algunos pocos días en esa ciudad en junio del año 1184, afirmó no haber escuchado nada acerca de

²⁸⁶ Cf. M. Tardieu, "Sabiens coraniques et Sabiens de Harran" en *Journal Asiatique* 274:1 (1986) 1-44.

²⁸⁷ Véase con más detalle H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations on the De Anima*, London, Duckworth, 1996, pp.44-46.

ellos²⁸⁹. Por la época de Suhrawardī ya no hay más referencias a ellos, pero es probable que nuestro autor pasara por allí, según lo mencionáramos en el capítulo primero ya que, después de todo, estaba dentro de su itinerario y, a pesar de la persecución llevada a cabo por Saladino, la tradición harraniana estaba viva hacia fines del siglo XII.

Podríamos afirmar que la fuente real para Suhrawardī respecto de las ideas precedentes, debe buscársela en las *Epístolas* o *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* y en las fuentes heresiográficas como las de Shahrastānī, entre otros testimonios, quien los vinculó con Hermes y Agatodemón asociados a Set y Enoch, como se ha mencionado anteriormente quien negó, además, la posibilidad de que fueran *hanīf*. El heresiógrafo hizo referencia también cómo el Gran Año de 36.425 años explica la posibilidad de la transmigración, la recompensa y castigo corporales y la incarnación (*hulul*) de Dios²⁹⁰. Doctrinas éstas que irritaban a los teólogos asharíes, pero que encontraron un espacio en Suhrawardī, como hemos visto, quien sostuvo el concepto del Gran Año y sus ciclos resultantes.

²⁸⁸ Ibn Usaybi'a, vol. 1, p. 116.

²⁸⁹ Cf. *The Travels of Ibn Jubayr*, trad. de R. J. C. Broadhurst, Londres, Jonathan Cape, 1952, Vol. 2: 254-57.

²⁹⁰ ShaLRS II:168s.

3. Los Hermanos de la Pureza

Esta sociedad de pensamiento tuvo su sede en Basora y se la conoce con el nombre de "Hermanos de la pureza y amigos de la fidelidad". Si bien se han formulado algunas objeciones respecto del término "pureza", no es inexacto ya que, como afirman M. Cruz Hernández y H. Corbin²⁹¹, se opone al término *madura*, impureza u opacidad.

El texto de los *Rasa'il Ijwan al-Safā'*, la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, tal como nos ha llegado, fue redactado en el siglo X d.C. por un grupo de libre pensadores y comprende cincuenta y dos tratados, de los cuales el último se añadió posteriormente llamado *Tratado de la recapitulación (Risālāt al-Yamīa)* con el cuál no habría dudas de la filiación ismailí de los autores. El análisis interno permite entrever que parte de algunos tratados son anteriores al año 909 d. C., fecha de proclamación del califa 'Ubayd Allāh, pero el grueso de ellos fue concluido entre los años 961 y 983 d. C..

La Hermandad era una sociedad secreta (las sociedades secretas *basrīes* están documentadas desde fines del s. VIII) cuyos miembros siguieron o presentaron el modelo de hermano al que se refiere la obra²⁹². Este es el hombre fiel a la verdadera sabiduría que solo se adquiere mediante una sinceridad absoluta con la luz del saber elaborada por la tradición shií.

La Enciclopedia de los Hermanos de Basora está dividida en cuatro partes: catorce sobre propedéutica, matemática y lógica; diecisiete sobre filosofía natural, incluida la psicología; diez están dedicadas a la metafísica y las once restantes,

²⁹¹ Cf. M. Cruz Hernández, *Historia...*I, pág. 61ss y H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, pág. 130s.

²⁹² Véase Hodgson Vol. I, p. 383ss.

dedicadas a cuestiones de mística y astrología. Las fuentes que manejaron los redactores son doctrinas coránicas reelaboradas y recogidas por los califas e imames; textos del Antiguo Testamento, doctrinas neotestamentarias con citas especialmente del Evangelio de Juan; citas de Buda, tal vez procedentes de Ibn Muqāffa; elementos de la cosmovisión irania, entre los cuales se menciona a Zarathushtra; pocas citas maniqueas; nociones procedentes de los sabianos y citas platónicas y neoplatónicas de cuño alejandrino, de las que hay que destacar los datos siguientes: ocho citas de Platón, dos del pseudo Platón, conocimiento del Fedón y de la República; diez citas de Aristóteles, casi todas lógicas y físicas, siete de Ptolomeo y diecisiete de Almagesto; veintidós de Euclides; algunas referencias a Galeno y a la *Teología de Aristóteles*. Debe mencionarse también que la aritmología pitagórica ocupa un lugar destacado.

La explicación del cosmos y del hombre se organiza según la doctrina generativa por la cual todo cuanto existe procede del Uno y allí retornará. Tal orden presenta nueve grados sucesivos: 1. el principio, 2. el intelecto, 3. el alma, 4. la materia prima, 5. la materia tridimensional, 6. las esferas celestes, 7. el mundo sublunar, 8. los elementos simples y 9. los seres concretos. El motor del proceso creador es el movimiento, tanto en el descenso creador como en el ascenso. La vida del ser humano debe ser regida por la potencia intelectual que controla las funciones de la representación, el conocimiento y el recuerdo, que es una sustancia divina, lumínica y celeste que se une al hombre para alcanzar la sabiduría, deshacerse de los lazos corporales y alcanzar la resurrección, que los Hermanos parecen identificar

con la separación definitiva del cuerpo y del alma²⁹³.

Por último, en la Enciclopedia se indica la constitución ideal de su Orden que comprende cuatro etapas de desarrollo de aptitudes intelectuales según la edad de cada aspirante. Sólo a partir de los cuarenta años el adepto está capacitado para iniciarse en la realidad espiritual oculta detrás de los elementos exotéricos de la *shariah* y, por encima de los cincuenta años, está en condiciones para percibir esa realidad espiritual esotérica en su totalidad.

Según los autores mencionados, está es una combinación tanto de concepciones iluministas como ismailíes, que comparten también el método de exposición y estilo. Un ejemplo de ello es el manuscrito *La escalera de ascenso a la casa de la eternidad* del famoso Imam ismailí Shihab al-Din Abū Firas, fechado alrededor del año 1350 y que forma parte de *Los cuatro manuscritos sirio-ismailíes*²⁹⁴. El autor divide la obra en tres libros bien definidos en varios capítulos a través de los cuales describe las diferentes etapas o estaciones por las cuales debe atravesar el peregrino hasta alcanzar “la luz eterna”. Así, el primer capítulo se denomina *El libro de las almas* donde analiza su naturaleza, la posibilidad de su libertad y sus funciones. El segundo capítulo, *El libro de la luz* presenta un universo jerárquico a partir de un principio luminoso, la Luz de las Luces, que se manifiesta en sí y que experimentamos presencialmente. El tercero, *El intelecto* está dedicado a la discusión de la relación que hay entre el principio cósmico y los diferentes principios que conducen a la observación religiosa con el objeto de

²⁹³ Cf. A. Bausani, *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Nápoles, 1978. Véase también C. Baffioni, *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Ithwan al-Safa*, Istituto Italiano per la Storia Antica, Roma, 1994.

fundamentar un único orden divino universal, como se encuentra en la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza. Por último, el tercer libro es llamado por el autor *El libro de la ciencia presencial* donde, siguiendo el modelo de la “sabiduría de los antiguos”, nos habla de la Fuente de la Luz (Dios) y del mundo concebido en términos de luz y oscuridad, donde para escapar de la materia y acceder al Mundo de la Luz, es necesaria la guía de un Imam, Polo o Qūtb, temas éstos, recuperados durante la gran elaboración de carácter iluminista que han hecho los protagonistas de la Escuela de Ispahan.

²⁹⁴ Al respecto puede consultarse esp. A N. A. Mirza, *Syrian Ismailism*, pp. 91s y 99 y a I. R. Al-Faruqi, “Ethics of the Brethern of Purity” en *The Muslim World*, Oct. (1960), pp. 54s.

4. La levadura de los pitagóricos

Según el testimonio de Suhrawardī, ya citado al comienzo de este capítulo: “*En tiempos recientes, la levadura de los Pitagóricos se transmitió al hermano de Ijmim (Dhū'l-Nun al-Misrī). De él descendió al peregrino de Tustār (Sahl al-Tustāri) y sus seguidores*”.

Efectivamente, los eslabones que nuestro autor explícitamente considera como transmisores de la sabiduría pitagórica son los sufíes Dhū'l-Nun al-Misrī (m.859 d. C.) y Sahl al-Tustāri (896), éste último, junto con Bastami, son los referentes sufíes señalados por Aristóteles a Suhrawardī en el relato ya aludido.

Al-Misrī fue un egipcio de Ajmim, la antigua Panópolis y, Tustāri su discípulo. La llave aquí es Panópolis ya que allí, en el tercer siglo del Islam un soldado dejó una inscripción votiva “*al gran dios Hermes Trimegistos*” y, según sostiene G. Fowden²⁹⁵ esta ciudad fue el centro de culto por excelencia en la cual se produjo el *Corpus Hermeticum*. Los seis siglos que pasaron entre la aparición de los escritos herméticos y al-Misrī (s. IX) no fueron suficientes para interrumpir la relación entre Panópolis y Hermes. La clara evidencia de la conexión entre Panópolis y el sufismo de la islámica Ajmim representa una tradición vigorosa de alquimia, ya que al-Misrī fue tanto sufi como alquimista y un asiduo servidor de las tumbas egipcias (llamadas *barba*), uno de los lugares más antiguos de la sabiduría²⁹⁶. Seguramente se refiere al famoso templo de Panópolis el cual, según fuentes árabes sobre Hermes, fue construido por el primer Hermes para prevenir del diluvio la pérdida de la sabiduría o conocimiento.

²⁹⁵ G. Fowden, *op. cit.*, 173s.

Ese templo era muy bien conocido en la Edad Media y fue descrito por varios geógrafos árabes, como Ibn Ŷubayr que lo visitó en mayo del 1183 y observó que todavía estaba bien preservado, hasta que en el s. XIV fue reconstruido y convertido en una madrasa.

En los comienzos de la era islámica, encontramos a Al-Ajmimi nombrado en el *Fihrist* como estudiante del alquimista Jabir ibn Hayyan, presumiblemente el Utman b. Suwayd al-Ajmimi que cita al-Nadīm en páginas posteriores como un eminente alquimista que mantenía grandes controversias con Ibn Wahshiya²⁹⁷. J. Walbridge argumenta, siguiendo a M. Plessner y P. Kingsley, que al-Ajmimi fue el autor de *Turba Philosophorum*, una obra de alquimia que se supone recoge la tradición alquimista griega. En el s. IX Būtrūs al-Hakīm al-Ajmimi dejó algunos trabajos en los que cita a Hermes y Zósimo y, el famoso alquimista egipcio Ibn Umayl del s. X, describió cómo obtuvo su conocimiento visitando los templos egipcios²⁹⁸.

La mención específica que hace Suhrawardī del egipcio al-Misrī y después de él, del iraní al-Tustāri es que ambos, como se dijo, fueron los transmisores de la tradición pitagórica, llevada a Egipto a través de Sicilia. Al-Misrī, de quien se dice que fue alquimista y mago, conocedor de las escrituras antiguas, fue perseguido por sus ideas plasmadas en algunos poemas que se le atribuyen de gran calidad literaria y una *Carta al amor divino*.

Tustāri, asceta enérgico, instruido y exiliado en Basora, a donde siguió su célebre discípulo y mártir Al Hallaj, impartió su enseñanza sobre el sentimiento de la presencia de Dios. Se

²⁹⁶ WME 44ss.

²⁹⁷ *Fihrist* 699, 710.

²⁹⁸ WME, 45s.

encontró con al-Misrī en una peregrinación a La Meca en el año 834. Existen anécdotas a través de las cuales se describe la relación entre ambos incluyendo una visita de Tustāri a Egipto acompañado por su maestro. De todos modos prácticamente no existen detalles de su enseñanza, salvo una y determinante: la doctrina de Dios como Luz²⁹⁹.

Ahora bien, en la tradición islámica, encontramos una sucesión de sabios, transmisores de la sabiduría que ubica al legendario Luqman como su origen, Empédocles (que fue alumno de Luqman y/o David), Pitágoras (alumno del anterior y Salomón o alumno de Salomón en Egipto), Sócrates, alumno de Pitágoras y Platón.

Aunque más amplia y similar a la de Suhrawardī, por primera vez y, hasta donde se sabe, es Abū 'l Hasan Al-Āmirī (m. 992 d. C.)³⁰⁰ en *El libro de la esperanza de la eternidad (Kitāb al-Amad 'alā'l Abad)* donde hallamos esta genealogía. Al- Āmirī era joven cuando Al Farabi era viejo, viejo cuando Avicena era joven, por lo cual quedó en las sombras. Fue alumno de Baljī que, a su vez, lo fue de Al Kindī. Nativo del Jorasán, visitó Rayy y Bagdad y uno de sus intereses más marcados fue la búsqueda de la armonía entre la religión revelada y la filosofía, contribución que encontramos en el texto mencionado. Como su título lo sugiere, esta obra describe el viaje del alma después de la muerte. Así afirma que: “*El primero a quien se le atribuye la sabiduría fue a Luqman, el sabio, como Dios dice ‘Dimos la sabiduría a Luqman’ (Corán 31:12). Él perteneció a la época de David y el hogar de*

²⁹⁹ Sobre Tustāri y su relación con Al-Misrī hay una breve referencia en G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d.283/896)*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, pp 50-58.

³⁰⁰ En E. K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and his Fate*, p. 357ss.

ambos era la tierra de Siria. De acuerdo con lo que nos fue relatado, Empédocles, el griego, estaba junto a él y aprendió de su sabiduría. Sin embargo, cuando volvió a Grecia, habló sobre la naturaleza del mundo según sus propios deseos de tal manera que sus puntos de vista sobre la vida después de la muerte, fueron inaceptables. Los Griegos le atribuyeron sabiduría debido a su relación con Luqman, el Sabio. El grupo de los Batiniya adhirió a su sabiduría y lo honraron. Sostuvieron que sus símbolos eran raramente descifrables. Otro a quien ellos (los Griegos) le atribuyeron sabiduría fue Pitágoras. Fue asociado en Egipto con los discípulos de Salomón, hijo de David, cuando ellos se fueron de allí a la tierra de Siria. Previamente había aprendido geometría de los egipcios y, por lo tanto, aprendió de ellos ciencias naturales y divinas de los discípulos de Salomón. Llevó esas tres ciencias –geometría, física y teología- de vuelta a Grecia. Por su propia inteligencia dedujo la ciencia de las melodías reduciéndolas a números. Él proclamó haber adquirido estas ciencias del nicho de la profecía”, aludiendo con estas últimas palabras al ya mencionado texto coránico sobre la luz (24:35).

En pasajes posteriores encontramos a Sócrates, Platón y Aristóteles como “*aquellos a quienes ellos le atribuyeron sabiduría*”³⁰¹. De Sócrates se afirmó que se entregó a sí mismo a los objetos divinos del conocimiento y fue asesinado por el carácter de su prédica que ofendió a los politeístas. Platón fue influenciado tanto por Sócrates como por Pitágoras que escribió utilizando símbolos y Aristóteles aparece como el brillante alumno de Platón, fundador de la lógica y maestro de Alejandro el Grande. Por lo cual concluye que: “*Estos son los cinco a quien*

³⁰¹ En E. K. Rowson, *op. cit.* 380.

se le atribuye sabiduría. Nadie más que ellos pudieron haber recibido el título de ‘sabio’; más bien cada uno fue asociado con un arte específico o modo de vida. Por ejemplo: está Hipócrates ‘el Médico’, Homero ‘el Poeta’, Arquímedes ‘el Geómetra’, Diógenes ‘el Cínico’ y Demócrito ‘el Físico’.

Algo similar sucede con la *Introducción a la Aritmética* de Nicómaco de Gerasa: “*Los primeros de los Antiguos, aquellos que siguieron el camino del conocimiento de cierta verdad, comienza en el tiempo con Pitágoras que definió la filosofía como la búsqueda de la sabiduría, tal como indica el significado de la palabra ‘filosofía’ en la lengua griega. Como los filósofos anteriores a Pitágoras, la gente podría utilizar el término ‘sabiduría’ para referirse indiscriminadamente a una variedad de cosas. Por ejemplo, carpinteros, zapateros y carniceros eran llamados ‘sabios’ en sus especialidades, aplicando la palabra a aquellos que son instruidos y experimentados en algún arte u oficio. Pitágoras restringió este nombre para designar únicamente el conocimiento certero de un ente existente de acuerdo con su verdadera existencia, destinando el término ‘sabiduría’ al conocimiento de la realidad de una cosa en todos los aspectos. Así, es necesario utilizar ‘filosofía’ para referirse solo al deseo de distinguir después de su conocimiento. Por lo tanto, la filosofía es el amor por la sabiduría*”³⁰².

Para Suhrawardī estos sabios citados previamente por Āmirī, texto que recogió también Shahrāzūrī, representan la tradición de los “divinos sabios” y la modificación que hizo nuestro autor a esta lista fue la significativa incorporación de

³⁰² En LA p. 34s y nota 15 p. 236.

Hermes, en lugar de Luqman, además de los sabios persas, modificación que confirma, en todo caso, la línea específica elegida por él. No podemos afirmar que esta haya sido la fuente de Suhrawardī, de hecho, él fue más detallado y sofisticado que Āmirī. Pero lo cierto es que este último es quien nos da cuenta del lugar o la relevancia atribuida a Pitágoras dentro del pensamiento del Islam, aunque con más énfasis en la cosmovisión de los Hermanos de la Pureza. Primero, el sistema pitagórico está identificado como profético y místico. Su predecesor, Empédocles, fue estudiante de Luqman, un profeta preislámico identificado como alumno de David. Pitágoras estudió con los alumnos de Salomón, emigrados a Egipto y, sus contactos con sacerdotes egipcios, lo llevaron a relacionarse con Hermes/Idris, “*el primero de los sabios*”. Shahrazūrī afirmó que Pitágoras, como Empédocles, creyó que había una región accesible para la purificación de los espíritus. Segundo, según su explicación identificó a los pitagóricos con una comunidad mística, cuyo propósito era la verdad y la purificación espiritual. Tercero, la enseñanza pitagórica está presentada en forma de símbolos, discurso y práctica.

Debemos agregar que en el contexto musulmán del medioevo, Pitágoras se asociaba, igual que sus predecesores, a una clase particular de sabiduría expresada a través de la piedad, proverbios y compromisos crípticos. Los aspectos religiosos y místicos de esta sabiduría resultaban sencillos de entender ya que los pitagóricos formaban una tariqa, un grupo de hermanos y hermanas unidos por la obediencia a un maestro. En árabe hay dos comentarios de *Los versos dorados*, un poema didáctico que contiene una colección de máximas atribuidas a Pitágoras adjudicados a Proclo y a Jámblico. Este texto también

circulaba independientemente y puede encontrarse en la literatura árabe gnómica. Su identidad, atribuida a Proclo, es como un rompecabezas, pero no hay dudas de que el comentario en su forma actual es de Ibn al-Tayyīb (m. 1043 d. C.), contemporáneo de Avicena. No parecería correcto tampoco referirse a él como “el comentario de Ibn al-Tayyīb” como lo hace el editor, ya que el título del manuscrito es “*Istithmar de Ibn al-Tayyīb a los Versos Dorados en el comentario de Proclo*” y el contenido es de carácter pagano en el que se hace referencia de manera permanente a los “dioses” (*al-alīha*)³⁰³. Teniendo en cuenta además que Ibn al-Tayyīb era, entre otras cosas, un teólogo cristiano, difícilmente este breve texto sea un libro suyo. Según J. Walbridge, el término *Istithmār* puede significar “notas” o “epítome”, siendo entonces este texto un compendio de algún original griego perdido³⁰⁴ y, dado que no existe registro de un comentario de estas características escrito por Proclo, se sugiere que es, en realidad, un comentario realizado por Hierocles. En la lengua árabe sin puntuación, tanto el nombre Proclo (*brql*) como el de Hierocles (*yrqls*) pueden ser sencillamente confundidos. Un estudio reciente ha mostrado que este trabajo nada tiene que ver con Hierocles ni con Proclo, sino con alguien cuyo nombre es similar, como Proclo Procleius de Laodicea, un neoplatónico que vivió alrededor del 400³⁰⁵. De todos modos, independientemente de quién haya sido su autor, éste escribió en griego, era un pagano y tal vez un neopitagorizante tardío.

Esta discusión, de la que solo esbozamos algunos problemas, contiene material de importancia ya que la biografía

³⁰³ En F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 118-20.

³⁰⁴ Cf. LA p. 60s.

con la cual comienza el último texto mencionado, se continúa con una breve descripción de Empédocles y sus doctrinas, ya que se entiende que *Los versos dorados* son un epítome de las enseñanzas éticas de Pitágoras compuestas o compiladas por Empédocles. El propósito de esta obra es, según se indica, estrictamente religioso: “*un grupo dice que los Versos Dorados son una guía para la vida divina, la imitación de Dios y la purificación de la materia*”. Se agrega que el bien y la piedad varían según las naciones, es decir que los atenienses y los egipcios, diferían en sus ritos, y que Hermes estableció el principio de que los hombres siguieran las costumbres de sus propios ancestros. Por otro lado se afirma que los espíritus intermediarios son tanto demonios como héroes y, éstos últimos, pueden llegar a ser deificados (*ta'alluh*) a través de una vida pía, como fue la de Pitágoras.

No podemos afirmar que Suhrawardī haya tenido contacto o conocimiento directo de este texto, pero lo cierto es que se encuentran puntos de interés común: la primacía de Hermes como el primer sabio y, por tanto, el fundador de la sabiduría; la aceptación de una diversidad religiosa que demanda la observación de sus ritos y prácticas según sus antepasados y, la mención de Egipto como llave de entrada al mundo griego.

³⁰⁵ Cf. L. G. Westernik, “Proclus commentateur des *Vers d’or*?” en G. Boss y G. Seel, ed., *Proclus et son influence*, Zurich, GMB (1989), 61-78.

5. La sabiduría del Irán antiguo

No hay dudas de que la afirmación de que Dios es Luz y el lugar que ocupa tal concepto y sus interrelaciones, es el tema central de la obra que presentamos. Es cierto que allí no reside su novedad ya que el comentario del verso coránico sobre la luz fue y es un prototipo que inspiró a un gran número de pensadores en el Islam. Debe agregarse también que tanto las tradiciones griega, judía y cristiana han cultivado una larga historia del pensamiento en lo que respecta a la luz y su relación con lo divino. Suhrawardī mismo y, más aún sus comentaristas medievales y contemporáneos, conectaron su incorporación decisiva del concepto en cuestión, con la doctrina del Irán antiguo.

Como se mencionó, el punto de partida para la discusión del concepto de luz en la tradición islámica es el famoso texto que citáramos en el capítulo uno (pág. 49) y que afirma que *“Dios es la luz de los cielos y de la tierra. El ejemplo de su luz es como el de un nicho en el que hay una lámpara; la lámpara está en un fanal; el fanal es como una estrella brillante. Esa lámpara está alimentada por el aceite de un árbol bendito, del olivo que no es oriental ni occidental, cuyo aceite alumbra aunque no lo toque el fuego. ¡Es luz sobre luz! Dios conduce hacia su luz a quien le place. Dios ejemplifica a los hombres; porque Dios es omnisciente”* (Corán 24:35).

Nūr (luz) término del cual deriva *munīr* (luminoso) y su sinónimo *diyā* aparece más de cincuenta veces en el texto sagrado usualmente para simbolizar la guía divina. Su antónimo *zulma* (oscuridad), aunque más citado en plural *zulumat*, contrasta siempre con *nūr* ya que se refiere a las falsas apariencias (descarrío) de los no creyentes. Así, el término *al-*

nūr, se convierte en el nombre de Dios número noventa y tres en la lista de Al-Gazzali en su obra *Los nombres más bellos* asociado en par con *hādī* o Guía.

Suhrawardī conocía la fascinación que los antiguos tenían sobre la luz pero él, no solo –como sus antepasados- le otorgó una importancia metafísica, sino que su aporte y originalidad fue incorporarla como principio sistemático e integrador de su cosmovisión. Ya mencionamos que H. Corbin puso énfasis en la influencia directa, casi excluyente, de la tradición irania en todas las obras del sabio persa, según se desprende de su proyecto. Pero tenemos que referirnos también al especialista norteamericano, J. Walbridge quien, en su última obra *The Wisdom of the Mystic East*, especialmente en el capítulo cuarto, por otro lado llamativamente el más breve, relativiza tal tradición, no sin abordarla, ya que sostiene –en todas sus obras- que Suhrawardī es un platónico neopitagorizante y que por lo tanto Zarathushtra y su tradición no es determinante en su cosmovisión, tal y como propuso el erudito francés.

La pregunta que surge es, entonces, cuál es el lugar real que ocupa la tradición irania en la obra de Suhrawardī, a partir de lo que él explícitamente afirma en el texto ya citado al comienzo de este capítulo y que reproducimos: "*Entre los Pahlavis estaba el Señor de la tierra, Gayomart y los de su dinastía, Faridun y Kai Cosroes. En tiempos recientes, la levadura de los Pitagóricos se transmitió al hermano de Ijmim (Dhu'l-Nūn al-Misrī). De él descendió al peregrino de Tustar (Sahl al-Tustāri) y sus seguidores. La levadura de los Cusrawanis en misticismo descendió a Bayazid, peregrino de Bastam, después a la juventud de Bayda' y, después al peregrino de Amul y Jarraqan (Abū'l*

Hasan al-Jarraqani); y que “Esta es también la base de la doctrina oriental de la luz y de la oscuridad, que fue la enseñanza de los sabios persas como *Yamasp*, *Frashostar*, *Bozorghmer* y otros antes que ellos. No es la doctrina de los magos infieles ni la herejía de *Mani*, ni aquella que lleve a asociar otros dioses con Dios –sea Él exaltado por sobre tales antropomorfismos!”.

Y también “...Verá las luminarias espirituales, los manantiales del esplendor real y la sabiduría de la que *Zoroastro* nos habló, y aquellas que el bendecido *Kai Cosroes* contempló inesperadamente en un resplandor. Todos los sabios de *Persia* estuvieron de acuerdo sobre esto. Para ellos, aún el agua posee un arquetipo en el reino celestial, cuyo nombre es *Jordad*. Para los árboles, *Murdad* y, para el fuego, *Urdibihisht*. Estas son las luces a las que *Empédocles* y otros aludieron”.

Es decir que, según estos textos, hay una transmisión de la sabiduría irania cuyos eslabones son: *Gayomart*, *Zarathushtra*, *Yamasp*, *Frashostar*, *Bozorghmer*, *Faridun*, *Kai Cosroes*, *Al-Bastami*, *Al-Hallaj* y *Al-Jarraqani*. ¿Quiénes eran?

De *Gayomart* (*Gayo marto*, *gaya-maretam*, cuyo significado es “vida mortal”, ha sido comparado con el dios solar védico *Martanda*), se dice que nació de *Spandamart*, la Tierra y la simiente fue plantada por *Ohrmazd*, su padre y, como su hija y esposa, es la reina del cielo y madre de la creación. Cuando muere, de su cuerpo nacen los metales y su semilla es purificada por la luz del sol por el dios *Nairyá Sanga*. Una tercera parte de ella cae en la tierra y, a su tiempo, nace la primera pareja humana, *Mashye* y *Mashyane*, en forma de una planta de ruibarbo. La parte inicial del *Bundahishn Mayor*,

“Sobre la naturaleza humana” lo describe así³⁰⁶: “cuando Gayomart pereció y dejó caer su simiente, ésta fue purificada por la luz del sol: dos partes de ella fueron preservadas por Nairyá Sanga y una parte fue recibida por Spandarmat (la tierra). Durante cuarenta años permaneció en tierra. Cuando los cuarenta años hubieron pasaron, surgieron de la tierra Mashye y Mashyane en la forma de una planta de ruibarbo: tenía un tallo y quince brotes. Era como si tuviesen las manos pegadas entre sí, unidos por miembros y formas y, sobre ambos planeaba su *xvarr*”.

Gayomart es el hombre primordial y es una figura significativa en orden a valorar el trabajo de los teólogos zoroastrianos de su reinterpretación de la mitología tradicional. En la historia sagrada del mazdeísmo aparece al lado de Zarathushtra y de Saosyant. Y puesto que sobrevivió treinta años a la agresión de Ahrimán, pudo transmitir la revelación a la primera pareja quien, a su vez, la transmitió al resto de la humanidad. Durante los tres mil años que median entre la muerte de Gayomart y la aparición de la primera pareja por un lado y el advenimiento de Zarathushtra, por otro, se desarrolló una serie de reinos legendarios entre los que se destacan los de Yima, Azdahak y Fretón. Es conveniente recordar dos genealogías de Zarathushtra que aparecen en el *Denkart* y en *La*

³⁰⁶ En R. C. Zaehner, *Las doctrinas de los magos*, pág. 70. El *Bundahishn* o Libro de la Creación, o Manual de Cosmología Religiosa, que se intitula *Zandakasih*, se compone de 36 capítulos y contiene la cosmogonía, cosmología y escatología mazdeístas, compilado durante los siglos IX o X d.C. Se conocen dos recensiones: el Gran *Bundahishn* o *Bundahishn* iranio y, el *Bundahishn* indio o llamado también *Bundahishn* de Copenhague. El *Denkârt* o "Hechos de la religión" es una obra de carácter enciclopédico acerca de las creencias y tradiciones religiosas de Persia. Constituye la principal fuente de noticias sobre la religión mazdea durante el periodo sasánida.

*vie de Zoroastre selon le Vicirkart-i-Denik*³⁰⁷, ya que ambas remontan al origen del profeta iranio a partir de su padre Purusashpa y de su madre Dughdhova, hasta Gayomart, el hombre primordial. Es decir que Zarathushtra aparece en el centro de la historia, a igual distancia del primer hombre mítico y del salvador futuro, como transmisor de la ley de Ahura Mazda que es pensamiento, palabra y acción.

Zarathushtra, que en avéstico probablemente signifique "aquel que conduce camellos" (*Zara.hushtra*, *zar*=mover, *hushtra*, camello) es un *zaotar* (sánsc. *haotar*)³⁰⁸ sacerdote, autor y cantor de himnos³⁰⁹ (Yasna 33:6), conocedor de las tradiciones de los poetas y cantos sagrados (Yasna 44:18), cuya poesía es un poema de estilo indoeuropeo como lo refleja el Yasna 30, y predicador itinerante que sobresale entre los *drigu*, los desposeídos y mendicantes. Se llamaba a sí mismo "el iniciado" (*vaedemna*) "el que conoce"³¹⁰ (Yasna 48:3) y en quien se depositó la revelación. Pertenecía al clan de criadores de caballos, como lo indica su nombre *Spitāma* (Yasna 29:8; 46:13; 51:12; 53:1), tenía dos hijos, *Isatvashtra* y *Purusishta* (Yt 13:98, Yasna 53:3) y dos colaboradores y discípulos, *Vistashpa* y *Frasaoshtra*. De su padre, *Purushaspa* (*aspa*= caballo) "el que tiene caballos", se habla en distintos pasajes del Avesta (Yt 5:18;

³⁰⁷ M. Boyce (ed. y trad.), *Textual Source for the Study of Zoroastrianism*, 1984.

³⁰⁸ Véase F. García Bazán, "El pensamiento iranio" en *Filosofías No Occidentales*, M. Cruz Hernández (ed.), pág. 179ss. Cf. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*. 80s y M. Boyce, *A History of Zoroastrianism I*, 183s.

³⁰⁹ Cada vez que citamos las Gâthâs, lo hacemos siguiendo el texto de S. Insler, *The Gâthâs of Zarathuštra* (1975).

³¹⁰ *Vaedemna* es una palabra emparentada en su raíz indoeuropea con *uei*, *veid*, con el sánsc. *veda*, "conocimiento", con el latín *videre*, "ver".

9:13; Vd 19:4,6 y 46) y de su madre *Dughdhôvâ* existe sólo una mención³¹¹.

Por las características de su predicación aparece como un adversario apasionado de la religión aria habitual (Yasna 46:1), razón por la cual encuentra refugio en el reino de *Vistashpa*, príncipe-sacerdote de la tribu turania, *Fryāna* (Yasna 46:12) y que, según la tradición, fue el primer converso³¹². Además de sus protectores, en las *Gāthās* aparece Zarathushtra relacionándose con un grupo de amigos e interlocutores (Yasna 31:18), a quienes transmitió la "enseñanza secreta" (Yasna 46:15; 48:3). La primitiva comunidad de iniciados va a formarse, entonces, por el príncipe *Vistashpa*, modelo de toda futura iniciación (Yasna 46:14; 28:7; 51:16), la hija del profeta, *Purusishta* (Yasna 53:3), su esposo *Ŷamashpa* (*Denkârt* IX: 45,4), el funcionario real, *Frasaoshtra*, también miembro de la corte (Yasna 51:16-17) y *Madyamaha Spitāma* (Yasna 51:19). Estos son los amigos, seguidores y colaboradores del profeta³¹³, todos ellos partícipes de la *maga*³¹⁴.

La cosmovisión de Zarathushtra³¹⁵, a quien se considera autor de las *Gāthās*, el núcleo central y original del *Yasna* y de todo el *Avesta*, está dominado por una concepción sustancialmente monoteísta: la figura de Ahura Mazda, el Señor

³¹¹ La primera referencia a su padre aparece en el Yt 5:18. El nombre de su madre, cuyo significado puede ser "la que tiene leche" y el nombre de su hijo *Istavaštra* están mencionados en la "Leyenda de Zarathuštra". Cf. M. Boyce, *op.cit.* pág. 182 ss y 188.

³¹² Cf. G. Widengren, *op.cit.* 80ss.

³¹³ Cf. G. Widengren, *op.cit.* 88ss.

³¹⁴ *Maga* generalmente se traduce como "el que posee el don", "el dotado" y es un término relevante en la obra zarathustriana; cf. G. Widengren, *op.cit.* 111ss.

³¹⁵ Véase mi artículo "*Zarathuštra: el tránsito de la concepción mítica a la historia*" en *Epiméleia* IV/8 (1995).

Sabio o el Señor que establece o funda el *manâh*, es decir, el pensamiento, fuerza mental e instrumento de la creación, representando la respuesta, única y posible, a los grandes interrogantes existenciales. Un Dios único que se expresa según su propia naturaleza y, por esta razón, no obra por sí mismo, sino que opera a través de sus emanaciones espirituales, llamados *Amesha Spenta*, los Benefactores Inmortales (sanscr. *amesha*=inmortal, *spenta*=benefactor), instrumentos de un poder infinito que por naturaleza es inmanifiesto y remoto. Pero antes de profundizar en ellas, es necesario referirse a la misma posibilidad de que sean benéficos, al surgimiento de su fundamento, es decir, el Espíritu o *Mainyu* que nuevamente remite al sánscrito *manas* y *manus*, esto es “hombre”, cuya raíz es *man*, “pensar”, la facultad humana específica. Concepto que traslada Suhrawardī al referirse a la Luz Próxima, la primera luz emitida y punto de partida del proceso multiplicador.

La promoción que hizo el profeta de Ahura Mazda, elevado por él por sobre el panteón iranio como Sabio y Único Señor, no fue sólo un cambio de posición, sino que consistió en una verdadera modificación en cuanto a la esencia de la misma divinidad. Zarathushtra no se presentó como el creyente de una doctrina ya constituida, sino como un iluminado que investiga y descubre la verdad y reconoce en el Señor Sabio, la única fuente de la que procede todo lo creado: "*Para el iniciado la mejor de las doctrinas es aquella que enseña, en tanto Justicia, el Señor Santo, benefactor; tú, oh Sabio, que conoces también las doctrinas secretas, por la fuerza del Buen Pensamiento*" (Yasna 48:3).

Zarathushtra le otorgó una trascendencia tal, que es únicamente expresable en lenguaje humano a través de los Benefactores Inmortales, que son el tema por excelencia de meditación y a lo que hace referencia Suhrawardī en numerosas

oportunidades: "En tanto que Espíritu Santo, por el Óptimo Pensamiento y por la acción y la palabra conformes a la Justicia, el Sabio Señor nos dará, mediante el Dominio y la Devoción, Integridad e Inmortalidad" (Yasna 47:1).

En este pasaje gáthico aparecen citadas las seis entidades, en lenguaje iluminista, las "entidades santas" o los *Amesha Spenta*³¹⁶ que son, como se mencionó, aspectos, emanaciones o manifestaciones del Señor Sabio y, al mismo tiempo, de Zarathushtra como modelo del hombre perfecto que ha elegido al Espíritu. La bipolaridad divina-humana de estas entidades se torna evidente aquí: el hombre desea obtener la Inmortalidad e Integridad, gracias al Buen Pensamiento y al Orden a los que avienen sus palabras y sus acciones rituales mediante el Poder y la Devoción. El conjunto de estos seis principios, tres masculinos y tres femeninos se distinguen y complementan formando una tríada doble integrada por *Vohu Manah/Ameretāt*, *Asha/Haurvatāt*, *Ksātra/Ārmaiti*: es decir, el pensamiento que no muere, la palabra íntegra y el dominio fecundo, paradigma de las tres funciones en el paraíso, al seguir la voluntad de Ahura Mazda³¹⁷. De este modo, los arcángeles o fuentes primeras o *yazatas*, retoman figuras y funciones del panteón indoiranio y es a quienes están dedicados los himnos de adoración.

Estas entidades, séquito de Ahura Mazda y, con quien forman la héptada divina, generan los siete tipos que constituyen el mundo del espíritu según la función de cada una, generando las realidades materiales (lo humano, lo animal, lo ígneo, lo metálico, lo terráqueo, lo acuoso y lo vegetal. Pero lo

³¹⁶ Sobre las entidades cf. R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 45ss; M. Boyce, *A History...* Vol. 1, 192s y 203; P. Du Breuil, *Zarathuštra et la transfiguration du monde*, caps. III y IV; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*. 93ss y 99. Sobre su relación con los dioses funcionales indoiranios cf. G. Dumézil, *Los dioses de los indoeuropeos*,. 20ss, 40ss y 74ss.

que debe advertirse en este esquema es una realidad espiritual o *mēnōg* (derivado de *mainyu/mainayava*, “espiritual”) y una realidad material o *gētīg* (*gaētya* o “viviente”), según la distinción zarathustriana entre un “ser óseo” y un “ser espiritual” (Y. 34:2; 28:2). Así la realidad espiritual contiene las siete formas principales de las existencias individuales y sus relaciones, produciendo a partir de sí al mundo en estado viviente o de sutil materialidad que conlleva la simiente de la realidad múltiple. Esta organización es la elegida por el Espíritu Hostil para atacar el mundo luminoso de Ahura Mazda y convertirlo en oscuridad permanente. El ataque genera un mundo de tinieblas, de mezcla (*gumesçin*), de sombras, un espacio interviniente o *barzaj* que oculta la luz. Esta luz, producto de la mezcla, esparcida se potenciará hasta un estado paradisiáco.

Toda la doctrina gáthica se basa en la concepción de la renovación de la vida y en una escatología que anticipa la venida del Salvador al final de los tiempos. La historia sagrada del mazdeísmo se articula, entonces, en tres grandes períodos³¹⁸: el primero está iniciado por *Gayomart*, la vida que se torna mortal por el encuentro de los dos Espíritus, el Benefactor y el Hostil, respectivamente; el segundo se inicia con *Zarathushtra* y coincide con el período central de la revelación, el Hombre Perfecto por excelencia, superior a cualquier otra criatura, factor esencial de la evolución del mundo y de la renovación y transformación de la vida; el tercero, se abre con *Saosyant*, el Salvador, que nacerá del semen de *Zarathushtra* depositado en las aguas de un mítico mar del que quedará grávida una virgen. Tres hombres perfectos están ligados entonces, a los tres

³¹⁷ Cf. F. García Bazán, "El pensamiento Iranio", págs. 185-187.

grandes períodos de la historia sagrada: la creación, la revelación de la Buena Religión y la renovación que dominará las potencias hostiles a la expansión y a la evolución de la vida (Yasna 46:3, 45:11; 53:2).

En cuanto a los sabios persas que Suhrawardī menciona en sus textos, están Yamasp, esposo de la hija de Zarathushtra y vizir de Vistašpa a quien se le atribuyeron varios oráculos y textos gnómicos durante el período inmediatamente posterior a la caída del imperio sasánida³¹⁹; Frashostar o Frashaostra, miembro de la corte y seguidor de la doctrina del profeta iranio.

Hasta aquí hemos considerado brevemente algunos textos religiosos de la tradición en cuestión. Sin embargo, debemos atender a la tradición literaria iraní, especialmente la epopeya nacional *El libro de los reyes* de Firdawsi que nos aportará algo más en relación con los “sabios persas” que Suhrawardī menciona y enlaza al mismo tiempo, como origen de la sabiduría.

Firdawsi, el poeta persa, el “paradisíaco” autor del *Shah-Namah* o *El libro de los reyes*³²⁰, obra nacional iraní por excelencia, nació entre los años 932 y 941 d. C., tal vez en Mashad. Al celebrar los mil años de su nacimiento, el gobierno iraní aceptó oficialmente la del año 934. Su muerte oscila entre los años 1019 y 1025 y se asume que fue en Tus, donde todavía su tumba es lugar de peregrinación. Procedía de una familia de terratenientes ricos; leyó las antiguas tradiciones sobre su país

³¹⁸ Cf. M. Boyce, *op.cit.* 235 ss; G. Widengren, *op.cit.* 126ss.

³¹⁹ J. Chosky, *op.cit.* 54s.

³²⁰ Contamos con la excelente traducción de R. Levy, *Ferdowsi, The Epic of the Kings – Shah Namah, the National Epic of Persia*, Costa Meza, California, Mazda Publishers, 1986.

como el *Libro de los reyes* sasánida del s. VI, actualmente perdido, que contenía las crónicas de los reyes iraníes, desde el legendario rey Gayomart hasta el emperador sasánida Cosroes II (590-628 d. C.), texto traducido al árabe por Ibn al-Muqaffa en el s. VIII. Su obra es un vasto poema de 50.000 versos en el que relata la historia persa, desde sus legendarios orígenes hasta la conquista árabe.

La primera parte, llena de relatos maravillosos, es verdaderamente épica; la segunda, sobre el Irán sasánida, es más anecdótica e histórica. Relata el libro las luchas del Irán contra Bizancio, el Asia central y Turán, narrándose una serie de batallas gigantescas y hazañas fabulosas con las que se mezclan historias de caza, descripciones de la naturaleza, historias de amor, como la de Zál y Rudaba, y consideraciones filosóficas y políticas, todo ello distribuido en 50 episodios. No hay un héroe central; toda la obra gira alrededor de la idea de la realeza o *xvarr* como institución social y religiosa, las luminarias (*minawi*) y la fuente o manantial, *jurra*. *Minawi* es el pahlavi *menog*, y *jurra* o *kayan jurra*, es el *xvarrah*, el avéstico *xvarenah* y en farsi, *farr* la luz divina que desciende sobre los reyes y que representa el favor divino que permite que retengan su trono, bellamente descrito por Firdawsi y que atraviesa toda la historia de Irán.

Los héroes combaten constantemente entre sí, tal como lo vemos en el duelo trágico de Rustam y su hijo Suhráb, y contra los demonios, los dragones y los brujos. Los acontecimientos tienen lugar en casi todas las partes del mundo conocido en ese entonces, desde el norte de África hasta la India. Las descripciones de los lugares dan una idea del ambiente social y político en que vivía el autor. El mundo del Irán antiguo, el mundo legendario de Isfandiyár, el de los primeros reyes fabulosos, se introdujo –así– en la cultura árabe.

Firdawsi se muestra desde el comienzo, partidario de Zarathushtra, a quien trata de la misma manera y con la misma veneración que a Muhammad y a `Alí, siendo también claramente hostil al cristianismo, que entonces representaba Bizancio. Entre los numerosos héroes y reyes épicos, aparecen precisamente tres nombres que menciona Suhrawardī: Faridun, Bozorghmer y el Kai Cosroes.

Comienza su prólogo recordando que *“el ceremonial del trono y de la corona fue introducido por el resplandeciente Gayomart, que fue rey, que gobernó sobre todo el mundo por 30 años, de quien nació la civilización, que tuvo un hijo que murió en una batalla contra el Demonio Negro, hijo de Ahrimán”*³²¹. Inmediatamente continúa con los reyes legendarios, entre los cuales está Faridun, el *“bendecido por la gloria real (farr) que irradia desde el día en que nació, refulgente como el sol, heredada de Jamshid”*, *“el más famoso rey del mundo por su sabiduría”*, *“vencedor de Zahhak”* y de quien el autor afirma que tuvo tres hijos: Salm, Tur e Iraj entre quienes repartió su reino, a pesar de la enemistad y rivalidad existente entre ellos³²².

Más adelante aparece el Shah Cosrow (Cosroes I), vencedor de Afrasiyab, cuyo nacimiento fue visto en un sueño por Siyavosh como una esperanza para su pueblo, *“reconocido por su farr”* y por *“su alta dignidad”*. Durante su reinado *“el mundo se asemejó a un paraíso lleno de los tesoros de la justicia y de la libertad. La tierra fue cubierta de grandeza y la mano de Ahrimán quedó atada a tal punto que no pudo generar más enfermedad sobre la tierra”*³²³.

³²¹ Firdawsi p. 5.

³²² Firdawsi, p. 17ss.

³²³ Firdawsi, p. 99ss.

Después de relatar las numerosas hazañas de Cosroes, Firdawsi finaliza este capítulo con una extensa oración de despedida antes de su desaparición, en la que el rey realiza un balance de su reinado y, entre otras cosas, se dirige a Ahura Mazda y le agradece el don de la bendición lumínica y distintiva (*farr*), que lo hizo su siervo, lo condujo y le garantizó tener a sus enemigos a sus pies, venciendo a Ahrimán. Ningún hombre en toda la tierra tuvo la fama y el honor de Cosroes, según Firdawsi: El “oyó y conoció el secreto del mundo, su maldad y su bondad, estén ellas reveladas o escondidas. Habiendo regado su jardín con sus lágrimas, lavó su cabeza y su cuerpo para el culto y con la lámpara de la sabiduría, buscó el camino a su Señor”³²⁴.

Bozorghmer es presentado como un joven y sabio príncipe, conecedor de las culturas de China y de India, quien –según el relato- es convocado por Cosroes Anushirvan (Cosroes II) como “el hombre del Avesta, cuya tarea principal es interpretar sueños, ya que para él, esto último es un juego”³²⁵. Bozorghmer, hombre destacado en la corte, introduce el ajedrez y el backgammon, el saber de Grecia e India, y hace traer del Hindustán la obra *Kalila y Dinma*, que hace traducir por el escriba Borzuy, según Firdawsi: “el libro fue transcripto de una copia real al pahlavi –en aquellos días no había nada escrito, salvo en pahlavi. Cuando Ma’mun –el califa- de espíritu iluminado reanimó el mundo, el *Kalila* fue traducido del pahlavi al árabe, como lo conocen ustedes hoy”³²⁶.

Cosroes II sucedió a su padre en el trono con el título de *Nushin Ravan* o Anushirvan, esto es “alma feliz”, según nos lo

³²⁴ Firdawsi, p. 174s.

³²⁵ Firdawsi, p. 324s.

³²⁶ Firdawsi, p. 331ss.

aclara Firdawsi, cuya residencia fue Gundi Shapur. Poseedor del *farr*, hacedor de la justicia en la tierra, cuya esposa cristiana le dio un hijo, Nushzad (el bien nacido), educado en el esplendor de la corte real. “*Cosroes II aprendió sobre el infierno y el paraíso, sobre el Mesías y sobre la religión de Zoroastro aunque consideraba dudosas las enseñanzas del Zand y del Avesta, influenciado por su esposa cristiana*”³²⁷.

El nombre de Cosroes está asociado con un período cultural de interés y de intercambio sobresaliente ya que Gundi Shapur fue el lugar por excelencia en el que se combinaron las tradiciones científicas de indios, persas y griegos, una escuela cuyos maestros eran en su mayoría sirios. A este respecto, debe considerarse también que en el año 529 Justiniano cerró la Escuela de Atenas y que siete de los últimos filósofos neoplatónicos se refugiaron en Irán, según el testimonio del historiador Agathias³²⁸, lo cual nos da una perspectiva del intenso trabajo de traducciones que se llevó a cabo en ese momento. Una figura de importancia en este período fue Sergio de Rash’aina (m. 536 en Constantinopla y discípulo de Juan Filopono), sacerdote nestoriano que tradujo al siríaco una buena parte de las obras de Galeno y de las obras de lógica de Aristóteles. Entre los escritores monofisitas sobresalieron Bud, traductor al siríaco de Kalila y Dimna, Severo Sibujt (m. 667), Jacobo de Edesa y Jorge, obispo de los árabes (m. 724). Lo que despertaba el interés entre los traductores y escritores sirios era, además de la lógica (Pablo, el persa, consagró un tratado de lógica al soberano sasánida Cosroes), las compilaciones de

³²⁷ Firdawsi i, p. 322s.

³²⁸ Véase H. J. Blumenthal, op. cit. pág. 42s. y R. Frye, *The Heritage of Persia*, 261s.

aforismos y doxologías a la manera de una historia de la filosofía. Estas traducciones greco-sirias del principio del s. VIII fueron la continuación más amplia y metódica de la labor anterior.

Ahora bien, cuando los árabes conquistaron la Persia sasánida, se interesaron por la religión que habían desplazado por el Islam. Los historiadores musulmanes se sirvieron de las fuentes pehlevi, especialmente del libro *Xaday-namag* y de la *Carta de Tansar*, ambos traducidos por Ibn Muqāffa. Pero, sobre la religión mazdea, la información más importante es, una vez más, la obra de Shahrastānī³²⁹. Allí, en un capítulo titulado *Los poseedores del pseudo libro*, distingue entre varios grupos mazdeos que pretendieron diferenciarse de la ortodoxia, es decir, la *Zardustiya* o los zarathustrianos. Estos grupos son: los *zurvaniyas*, los *gayomarthayas* y los *saisanayas*. El grupo de los *zurvaniyas* es el más importante ya que coloca a *Zurvān*, el Tiempo, como el origen de todo, padre de los gemelos, hombre perfecto, espiritual, divino y luminoso. Los *gayomarthayas*, son lo que colocan a *Gayomart*, el hombre mítico y perfecto del zarathustrismo en el lugar principal y a *Ahrimán* como criatura de Dios. Lo que Shahrastānī reconoció como religiones extranjeras al mazdeísmo, ya que los grupos mencionados, eran disidentes, fueron el maniqueísmo y el mazdaqismo, que aborda en páginas siguientes. Debe agregarse también que el heresiógrafo se refiere a los dos dioses iraníes Ahura Mazda y Ahriman como “luz” y “oscuridad” respectivamente, que el dualismo es la característica principal de los magos, referencia que toma posteriormente Suhrawardī, asociados también con los

³²⁹ ShaLRS I: 629 y 635ss.

sabianos y que los zoroastrianos sostuvieron que el sabianismo se originó en el reino de Tahmurath, hijo de Gayomart, asociado con Hermes³³⁰.

Suhrawardī, quien consideraba “*la doctrina de los magos infieles*” como herejía según su propio testimonio, identifica su sabiduría con el monoteísmo contrastante del dualismo de los zoroastrianos contemporáneos de su tiempo. En dos pasajes de una de sus obras más populares *El verbo místico* confirma que: “*Los Magos se equivocan cuando afirman que Dios tiene un igual, ya que no hay dos Seres Necesarios. Mientras algunos de ellos argumentan que hay algo en el Creador que produce maldad, ustedes saben que el argumento vuelve a aquello que explicáramos anteriormente*”. Inmediatamente aclara que “*Había en Persia una comunidad religiosa guiada por la verdad haciendo justicia de acuerdo con ella. Eran los sabios, no los Magos. Nosotros hemos reanimado su noble sabiduría de la luz en el libro titulado La sabiduría de la iluminación. Nadie antes de mí, hizo tal cosa*”³³¹.

Efectivamente, las dos importantes menciones a la tradición irania las incorpora en la introducción para afirmar que Zarathushtra y su legado religioso y los sabios persas, según el modelo de la realeza, construyeron su sabiduría en un lenguaje simbólico, como él, sobre la base de la luz y de la oscuridad. Sabios que no deben ser confundidos con los magos infieles, ni con la herejía de Mani, esto es, la sabiduría comparable con Platón y los presocráticos y no el dualismo de los zoroastrianos y maniqueos de su época que Shahrastānī describió muy bien.

³³⁰ ShaLRS I: 635ss.

Recordemos que, para confirmar esta tradición: “*La levadura de los Cusrawanis en misticismo descendió a Bayazid, peregrino de Bastam, después a la juventud de Bayda’ y, después al peregrino de Amul y Jarraqan (Abū’l Hasan al-Jarraqani)*”.

Bastami, nacido en el noroeste de Irán en fecha desconocida y muerto cerca del año 874, fue uno de los primeros sufíes orientales de labor personal diferenciada, cuyo abuelo habría sido un mazdeo converso al Islam. Aunque no se han conservado ninguna de las obras que se le atribuyen, por algunos de sus discípulos se sabe que exponía su pensamiento en formas de relatos y de alegorías, con énfasis en la manifestación del ser en forma tripartita: la yoidad, la tuidad y la ipseidad.

De Al-Hallaj, culminación del movimiento sufi oriental, y eslabón de la cadena espiritual de Suhrawardī, nacido en Fars en el año 858, se dice que era también nieto de un mazdeo e iniciado en la doctrina sufi por al-Tustāri. Predicó la unión extática con Dios por el puro amor de fusión que produce la identificación con Dios. Esta vivencia hizo que su martirio fuera una aceptación gozosa, convirtiéndose en un mártir del verdadero Islam y del auténtico sentido de la religión, según su propia visión.

Abū-l-Hasan Jarraqani (m. 1034), de origen iraní, formó parte de aquellos grupos de sufíes que no tenían un guía (*murshid*) o maestro visible, y que se llamaron a sí mismos Uwaisys, evocando a Uwais al-Qarani. Éste fue contemporáneo del Profeta y, sin conocerlo, se convirtió al Islam. Por eso mismo,

³³¹ En SAE párr. 55, p. 117.

ya que en su conversión no hubo un guía presente físicamente, se desarrolló la idea y la vivencia del “maestro escondido”.

En tal sentido, el término *Jidr* alude a la iluminación directa de Dios sin mediación humana alguna. Es importante señalar también que *Jidr* o *Jadir*, cuya historia se encuentra en el Corán 18:60-82, es uno de los profetas reconocidos como vivientes, inmortales y arrebatados, junto con Idris/Enoch, Elías y Jesús, depositario de la ciencia divina superior a la *shariah* y es el misterioso personaje legendario del encuentro con Moisés en el texto coránico y a quien menciona Suhrawardī en *El intelecto rojo*³³². Este nombre aparece usualmente acompañado de *rahma*, el misericordiosísimo, cualidad atribuida solamente a Dios, por la cual Él envía a sus mensajeros y profetas como señal de su misericordia, estableciéndose así canales o vehículos a través de los cuales Dios se comunica con la humanidad. Jadir aparece de este modo, como modelo de iniciación, oculto u escondido, aunque viviente, tradición que se ha conservado a través de la *tarīqa* a la que perteneció Jarraqani³³³. Dado que se asume que *Jadir* no conoció ni la vejez ni la muerte, que ha bebido del agua de la inmortalidad, sería preferible pronunciar *Jadir*, en vez de *Jejr* en persa, *Jidr* en árabe y explicar, según la cita de H. Corbin que atribuye a L. Massignon, el significado de su nombre como “el que verdece”³³⁴

Efectivamente, la transmisión de la sabiduría del Irán antiguo fue preservada, dentro del Islam, por estos maestros sufíes los cuales, en su conjunto y genealogía, son los Cusrawanis, un proyecto que tiene su origen en el modelo

³³² En SPAMT párr. 14, p. 31.

³³³ Véase con más detalles en I. Omar, "Khidr in the Islamical Tradition" *The Muslim World* Vol. 83, N° 374, pp. 83-113, 1993.

iniciático de las Gâthâs y del mismo Zarathushtra, conservado y transmitido por una comunidad que existió entre los antiguos persas, iluminada por la gloria real, dirigida por Dios, bien diferente de los magos cortesanos.

³³⁴ H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, p. 72.

6. Buda “y los sabios anteriores a él”

Cuando intentamos acercarnos a las religiones indias, esencialmente el hinduismo y el budismo es cuando, desde el punto de vista islámico, la cuestión de entender y penetrar las formas religiosas se hace más difícil. Esta dificultad se produce no sólo debido al lenguaje mitológico de estas tradiciones, distinto del lenguaje abstracto del Islam, sino también porque al ir de unas a las otras nos desplazamos desde el marco de las tradiciones abrahámicas a un clima espiritual diferente. Sin embargo, el Islam ha tenido un profundo contacto con las religiones de la India tanto en el plano formal como en el metafísico. A través de las ciencias indias, que habían llegado por medio del pehlevi y directamente del sánscrito, se obtuvieron algunos conocimientos de esta cultura ya durante el primer período islámico. Pero fue gracias a la incomparable obra de Biruni, *India*, única por la exactitud de su compilación, cómo los musulmanes medievales tuvieron conocimiento del hinduismo, especialmente de la escuela vishnuita, que Biruni parece haber conocido mejor³³⁵. Fue también responsable de la traducción del *Patanjali Yoga* al árabe, y de hecho inauguró una tradición de contactos con el hinduismo que, aunque interrumpida por diversos intervalos, continuó a través de Amir Khusraw Dihlawi, hasta Abū'l-Fadl, Dara Shukh y el vasto movimiento de traducción de obras hindúes al persa que se produjo durante el período mogol.

³³⁵ Un resumen de sus ideas sobre el hinduismo aparece en A. Jeffrey, «Al-Bīrūnī's Contribution to Comparative Religion», en *Al-Bīrūnī Commemoration Volume*, Calcuta 1951, p. 125-60; también véase S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, cap V.

Es sorprendente que aunque el Islam tuviera tanto contacto con el budismo, las fuentes musulmanas hablen mucho menos de esta tradición que del hinduismo. Por supuesto, a través de la traducción del *Pancha Tantra* del pehlevi al árabe así como a través de otras fuentes literarias y tradiciones orales, se conocía algo de la personalidad de Buda como hombre sabio, a menudo identificado con la figura de Hermes en tanto origen de la sabiduría. Muchas de las fuentes comunes de las escuelas y grupos religiosos consideraron el budismo como una rama del hinduismo, e incluso Biruni le prestó poca atención.

El más serio y notable estudio sobre el budismo en los anales islámicos, sin contar las obras más recientes escritas por musulmanes indios, aparece recién en el siglo XIV, en la historia universal de Rashid al-Din. El capítulo dedicado al budismo, una religión que debió atraer mucho la atención con el advenimiento de los mongoles, está basado en gran parte sobre colecciones de tradiciones y en la ayuda directa de un lama de Chachemira llamado Kamalashri-Bajshi. El aspecto más sobresaliente de la obra es el relato de la vida de Buda, único en los escritos islámicos, considerado profeta y autor de un libro llamado *Abi dharma* que, como podría esperarse, los musulmanes vieron allí que los “descensos divinos” o Avataras, eran manifestaciones proféticas en el sentido islámico, de modo que este tratamiento de Buda no debe sorprender en modo alguno. Este valioso relato de la vida de Shakyamuni llegó a ser bien conocido y fue incorporado en diversas obras persas posteriores sobre historia universal.

Es Shahrastānī³³⁶, una vez más, quien nos provee de unas cuantas indicaciones respecto del conocimiento que tenían los musulmanes de la tradición india en general y, para nuestro propósito, de Buda y el budismo en particular.

El heresiógrafo distingue claramente entre los *brahmanes*, descendientes y seguidores del primer rey de la India, Barhaman, entre quienes se encuentran los *budistas*, seguidores de Buda (*al-Būdd*, pl. *bidada*), quien se manifestó al mundo con el nombre de Sabio (sánscr. *s'jmn*) o Noble Señor, situado por la tradición en el siglo VI. a. C., según afirma el autor; los *adeptos a la meditación* (*al-fikra wa-l-wahm*), sabios en astronomía, astrología y especialmente, en la predicción que puede establecerse a través de los astros; los *adeptos a la transmigración* (*ashab al-tanasuj*), creencia particularmente viva en la India, según su información; los *basudiwiyya* o adeptos de Vasudeva, otro nombre de Krishna; los *bahudiyya*, en realidad – según la aclaración de los traductores de Shahrastānī estos deben denominarse convenientemente *mahadiwiyya* (a partir de *mahadiw* correspondiente al sánscr. *Mahadeva*, el Gran Dios); los *kabaliyya*, seguidores de Siva (ár. *Siba*) y, por último, los *bahaduniyya* partidarios de *Bahadun*, un “ángel inmenso”, atestiguado también por Al-Nadīm³³⁷, asociado con el Hombre Primordial que relata el himno del Rig Veda X:90.

Según puede observarse también en su texto, Shahrastānī asoció a Buda con el legendario Jidr (al-Hadir o Hidr)³³⁸, el profeta misterioso que trascendió sin morir y que se aparece a Moisés según el relato de la asora 18, al que ya hicimos mención

³³⁶ ShaLRS II: 525ss.

³³⁷ Fihrist II:23-27.

³³⁸ ShaLRS II:533.

y que en el Islam se lo asoció con Henoc/Idris. Nos encontramos entonces con dos vinculaciones específicas respecto del tema que nos ocupa en este apartado. Primero, el eslabón de los brahmanes con Pitágoras que establece Shahrastānī y, segundo su identificación con Jidr/Hermes/Henoc/Idris, aunque más difusa.

En cuanto a la primera, el heresiógrafo nos da cuenta que Pitágoras tenía un alumno llamado Falanus o también Calanus, sabio seguidor de la doctrina pitagórica, quien retornó desde la India junto a Alejandro Magno³³⁹. El texto de Shahrastānī afirma que: *“Pitágoras tenía un estudiante llamado Calanus, quien viajó a una ciudad de la India y predicó la escuela de Pitágoras. Barahmash era un estudiante inteligente, dispuesto a aprender acerca de los cuerpos celestes, quien estudió con Falanus. Después de la muerte de Calanus, Barahmash se convirtió en el líder de todos los indios y urgió a los hombres a purificar sus cuerpos y rectificar sus almas. Tenía el hábito de decir: ‘quien rectifique su alma, quien se apresura a dejar este mundo de corrupción y quien purifica su alma de las manchas, todas las cosas le serán manifestadas y estará capacitado para tareas cada vez más arduas. Estará feliz y gozoso, completo de placer y amor’. Una vez que preparó el camino y los convenció con pruebas, ellos se esforzaron. También tenía la costumbre de decir: ‘abandonando los placeres de este mundo, tendrán contacto con aquel mundo y, por lo tanto, vivirán eternamente en los placeres eternos. La gente de India estudió estos argumentos y se convencieron firmemente en sus mentes”*³⁴⁰.

³³⁹ Para más detalles cf. J. P. Oliver Segura, “Diálogo del rey Alejandro con el brahmán Dándanis” en *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Universidad de Sevilla-Universidad Hispanoamericana La Rábida, p. 107-125 (1991).

³⁴⁰ ShaLRS II: 553ss.

Si efectivamente –siguiendo solo la fuente de Shahrastānī y sin atender las griegas– Falanus fue discípulo de Pitágoras y vehículo de la tradición griega que nutrió a la hindú, bien podría pensarse que también formó parte de la genealogía espiritual de Suhrawardī, quien afirmó que los símbolos no pueden ser refutados. El siguiente texto del heresiógrafo es particularmente significativo: “*Después de ellos, Barahmash habló y dijo: el Creador es pura luz, pero no una luz que pueda ser vista por nuestros ojos*”³⁴¹.

Respecto de la segunda asociación, además de la identificación de Shahrastānī de Buda con Jidr, Baljī relacionó a Budhasaf como uno de los eslabones en la transmisión de la ciencia. Según su relato “*vivió en la época del rey Tahmurath y huyó a la India en el primer año de su reinado, donde encontró allí la tradición astronómica y astrológica*”³⁴². Biruni comentó también que “*en la Torah, Idris es llamado Enoch, mientras que otros dicen que Hermes es como Budhasaf*”³⁴³. Dado que la historia de la transmisión del conocimiento y de las ciencias es similar en algunos aspectos a la de Suhrawardī, ésta probablemente fue la fuente directa o indirecta de nuestro autor, en su interés por Buda.

Suhrawardī ubica a Buda después de todos los sabios: “*Buda y los sabios anteriores a él*”. Esto significa que, si bien es parte de la cadena de transmisión de la sabiduría, lo cita expresamente en relación con el tema de la reencarnación, que nuestro autor conoció a través de los textos mencionados y para confirmar que –si bien no comparte tal concepto– los símbolos de

³⁴¹ ShaLRS II:555.

³⁴² Pingree, *Thousands*, pp. 4-5 y 16, 19.

³⁴³ En *India*, traducción de C. Sachau, p. 188.

los antiguos son irrefutables, ya que todos ellos sin excepción, son los preservadores y transmisores de la sabiduría. Efectivamente, el concepto de reencarnación es rechazado en el pensamiento islámico. Pero Suhrawardī se animó a considerarla en tres aspectos: metafísico, en tanto existe la continuidad y sucesión de las almas, epistemológico, porque conduce a cierto modo de conocimiento espiritual y, fundamentalmente, ético atendiendo al sistema de recompensas y castigos según la conducta humana.

La reencarnación o metempsicosis, derivado del griego cuyo significado es “paso del alma de un cuerpo a otro” es un camino natural en el cual el destino del alma está sujeto a un proceso causal cósmico. En árabe se utiliza habitualmente, como se mencionara, el término *tanasuj* que literalmente significa “seguir sucesivamente”, en términos de ciclos o revoluciones, tal como la definió Shahrastānī, es decir, una infinita repetición de edades y ciclos donde las recompensas y castigos se producen en este mundo, no en el otro. Tema destacado en la cosmología suhrawardiana ya que el movimiento cíclico de los planetas es el recurso por el cual las interrelaciones de las luces inateriales, a partir de su debilidad descendente, producen los eventos temporales, por lo tanto, generación y corrupción. Esta noción está acompañada de la concepción del Gran Año, la extensión de tiempo que le toma a los planetas volver a su punto de partida y comenzar un nuevo ciclo, noción asociada –dentro del Islam- con el mundo indio. Lo cierto es que la concepción de la vida como un proceso cíclico en que las almas pasan de un cuerpo a otro es una deducción natural de los pueblos primitivos ante los fenómenos del nacimiento y la muerte. Como doctrina filosófico-religiosa apareció en la India y fue adoptada por el budismo que aseguró

su difusión en toda Asia. Pero también fue profesada en Grecia por los pitagóricos y el orfismo e introducida en el neoplatonismo y en el gnosticismo aunque rechazada por aquellas visiones del mundo que adoptaron una idea lineal del tiempo.

La razón por la cual estos ciclos se asocian con la reencarnación o mejor, con sucesivas repeticiones, es que los fenómenos temporales en cada Gran Año deben ser idénticos a los humanos, que deben volver exactamente a su origen. Aún Suhrawardī considera también la doctrina de la transferencia o *naql* del alma del hombre solo hacia los animales, de éstos a las plantas y, después a los minerales, forma de transmigración que excluye la posibilidad de la reencarnación, aunque Suhrawardī, como se ha visto, no define claramente su posición.

7. Suhrawardī y la sabiduría de los antiguos

Suhrawardī, claro está, no cita explícitamente toda la discusión descrita en este capítulo, pero estaba en su contexto y según su obra, también la conocía y la diferenciaba. De los sabios orientales que aparecen en la obra de nuestro autor, en un plano más destacado, aparece Hermes como el primero de los sabios, primero en antigüedad y antecedente común de las tradiciones filosóficas griega, persa y egipcia que convergen en su sistema y, junto con Platón, el más citado. Zarathushtra y la tradición de los reyes y sabios persas, confirman igualmente la doctrina de las Formas Platónicas y la relación complementaria entre la luz y la oscuridad, notablemente más destacado que Buda, que solo es citado en el contexto del concepto de reencarnación.

Ibn Taimiya afirmó de modo convincente que *“Suhrawardī de Alepo, aquel que fue asesinado, combinó la especulación con la intuición mística (ta'alluh). En realidad él era un simple sabeo, un filósofo que aceptó solo de la profecía aquello con lo cual concordaba con su filosofía”*.

Sin embargo, en una de sus obras menores, aunque no menos importante, escrita en árabe, la *Epístola sobre la fe de los sabios*³⁴⁴, señaló que escribió este pequeño libro para responder a la versión popularizada de que los “divinos sabios” eran ateos (*dhariya*), es decir que no creían en el Creador ni en sus doctrinas religiosas básicas, pero señala enfáticamente que ellos creen en las doctrinas fundamentales, esto es, la ciencia de las luces.

³⁴⁴ En SAE 14s.

Suhrawardī se propuso dos objetivos fundamentales: reformular la tradición peripatética que prevalecía en su época recuperando la sabiduría de los antiguos anterior a Aristóteles, a través de tradiciones parciales complementarias que confirman su entera cosmovisión del mundo.

Precisamente, el título de su obra *La sabiduría de la iluminación* es clave para lo que hemos mencionado ya que en él se combinan justamente la tradición de los antiguos o sabiduría primordial y el método iluminativo o *ishrāqī* sobre el cual fundamentó su ciencia de las luces.

Conclusiones

El trabajo realizado hasta aquí nos abre el siguiente panorama. En primer lugar, debemos destacar la amplitud de la concepción de Suhrawardī tanto lógica como metafísica, expuesta claramente en el estudio que hemos presentado.

Ateniéndonos, pues, a sus textos, la primera parte de la *Sabiduría de la iluminación* es decir, la lógica, es la sección más breve de este libro central ya que reduce “*la famosa herramienta (Organon) que resguarda al pensamiento del error a un pequeño número de reglas útiles. Éstas son suficientes para la inteligencia y para aquellos que buscan iluminación. Cualquiera que desee aprender más sobre esta ciencia –la cual es un mero instrumento- debería consultar los otros libros que más la detallan*”.

Efectivamente esta parte si bien es concisa y está codificada en una serie de reglas analítico-descriptivas extraídas de sus principales críticas a la doctrina peripatética, cumple una función que será determinante para llevar adelante su proyecto: la redefinición del método de conocimiento sobre el cual sustentará su ciencia de las luces. Cuando Suhrawardī se refiere a “*los otros libros que más la detallan*” es porque ha tratado el tema suficientemente en sus tres escritos circunscriptos al carácter peripatético sobre lógica, física y matemática -aspectos poco analizados hasta hoy- contenidos en *El libro de los encuentros y las conversaciones*, *El libro de las oposiciones* y *El libro de las elucidaciones inspiradas del trono y la tabla divinos*. Es un camino que el autor recorrió a conciencia y que culmina – formando un compendio- con la *Sabiduría de la iluminación* donde desarrolla su sistema iluminativo utilizando un lenguaje preciso y específico.

En realidad, debemos hablar de “ciclo” ya que en las tres primeras obras mencionadas el autor utiliza como punto de partida el concepto de *hikma bahthīyya* o sabiduría discursiva y concluye, en la obra que completa este recorrido, con el desarrollo del sistema que le dio su característica fundamental, *hikma dhawqīyya*, es decir la sabiduría que se saborea a través de la experiencia y la contemplación. Para él la sabiduría discursiva o aquella basada únicamente en la razón, es un método de conocimiento legítimo pero no suficiente y que representa una actitud filosófica con método propio asociada con la tradición peripatética que critica. Sin embargo, debemos destacar también aquello que el mismo Suhrawardī afirma a lo largo de la primera parte dedicada a la lógica y que no es tanto un rechazo categórico y definitivo del método peripatético sino su reelaboración y, en consecuencia la incorporación a su sistema iluminativo, cuyo momento culminante y decisivo fue su célebre diálogo con Aristóteles. La sabiduría intuitiva es, claramente, un nuevo método de conocimiento aunque no excluyente de otros, punto de partida para sustentar la ciencia de las luces y objetivo fundamental de todo aquel que la practica. Por ello, en su trabajo de culminación, nos encontramos con una reconstrucción sistemática e integradora de esa sabiduría.

Para tal elaboración Suhrawardī enfocó su crítica al concepto aristotélico de definición esencial, mostrando su insuficiencia como modo de conocimiento dado que clasifica y limita la realidad, sin fundamentación ontológica, la que incluye grados o niveles de ser. Su objetivo fue construir una teoría epistemológica de manera científica que no se sustente únicamente en la deducción. Justamente por esto el sabio persa utilizó la lógica de la jerarquía de grados lumínicos para explicar

la misma realidad, frente a la limitación de aquella. Puso en juego entonces, tres criterios bien definidos: el Ser necesario o, en su terminología, la Luz de las Luces, el ser posible o las luces debilitadas –ejemplares o miméticas- y lo imposible, esto es, la oscuridad última, conceptos determinantes para su elaboración metafísica.

La noción de contingencia en Suhrawardī es causal y ontológicamente dependiente y no puede ser expresada en términos de lógica de configuración aristotélica. Porque toda la lógica demostrativa de Aristóteles basada en la definición se fundamenta, para Suhrawardī, en una racionalidad que prefiere los aspectos formales a los ontológicos, que impide captar el sentido lógico profundo de la realidad. Dado que lo que no puede ser o puede ser de lo contingente, la imposibilidad de lo imposible y la necesidad de lo necesario, participan de una relación complementaria gradual, el autor los hace términos componentes de una totalidad complementaria y dinámica, que debe expresarse tanto horizontal como verticalmente.

Su visión fenoménica y gradual del universo lo llevó a rechazar la concreta naturaleza de la existencia y esta misma visión lo condujo a una metafísica fundada en lo que se manifiesta y que, además, se conoce siempre por la experiencia. Pero si la realidad es una jerarquía lumínica y, a la vez creadora y no limitada, la metafísica de la contingencia suhrawardiana es precisamente la que permite explicarnos que cada ser, para ser luz, dependa de un orden mayor: la Luz de las Luces, apelando para ello al concepto de “la más noble contingencia”. El eje que atraviesa su obra de culminación *La sabiduría de la iluminación* es, entonces, su nuevo método científico: la ciencia de las luces que se sustenta en el conocimiento presencial, considerando ambiguo el término “intuición” utilizado por el Estagirita.

Para sustentar su ciencia de las luces y la luz como realidad fundamental, Suhrawardī utiliza claramente tres argumentos: que el Creador es Luz, que la existencia es una ilusión o espejismo luminoso y que lo manifiesto se conoce por sí mismo a través de la experiencia fenoménica, directa e iluminativa. Y para explicar la aparición del universo parte, una vez más, del principio de la más noble contingencia a partir del cual se genera todo aquello que depende de la Luz de las Luces; a partir de su primer efecto, la Luz Próxima asociada con la entidad mazdea *Bahman*, por cuya presencia otro ser u otras luces participan de la Luz. Suhrawardī fundamenta así su concepción jerárquica de la realidad universal “de arriba hacia abajo”, esto es, que lo superior siempre es más pleno y funda todo lo que de él depende. De esta manera llega al concepto de generación de lo Uno a lo múltiple, sobre la base de una estructura lumínica, integradora de lo idéntico y lo diverso en el cosmos, como un modo de participación de los seres múltiples en el Creador Uno. Pero el autor es aun más preciso a la hora de aplicar sus principales observaciones a la cosmogonía ya que no solo el Creador es Luz, sino que los intelectos inmateriales son Luces y que son más de diez y, que cada especie tiene arquetipo o su forma ejemplar, es decir, una luz inmaterial del orden horizontal. Esta es una realidad más fuerte que toda realidad porque el mundo material, tarde o temprano, perece y estos elementos estructurales del mundo permanecen. El mundo material es pesado y oscuro, el mundo de los arquetipos es el mundo auténtico de la Luz, aprehendida por la experiencia del espíritu.

La ciencia de las luces es, precisamente, la actividad misma de las luces a través de su combinación, correspondencia y proporcionalidad respecto del descenso y del ascenso de sus

diferentes aspectos. Esta interconexión entre los aspectos de independencia, dominación y amor da lugar a los arquetipos celestes de las especies, los elementos compuestos y todo lo que hay debajo de las estrellas fijas. Es que hay entonces un movimiento necesario descendente desde la entidad más alta hacia el nivel más bajo y, el movimiento ascendente de retorno a través de una noble contingencia o razón suficiente. El primero es la aparición del Primer Efecto de la Luz de las Luces y la diferencia establecida entre ambas es el grado de intensidad, lo cual indica una medida de perfección y un movimiento doble: ama y contempla a la Luz de las Luces, ilumina y controla a lo que hay debajo de ella. Tiene un resto pasivo, y este resto implica y denuncia debilidad, límite, señalamiento de alteridad originaria y de gratitud -expresión de gratitud hacia el origen- que sirve de receptáculo a las luces que se generan en ella y de ella, y esta riqueza y pobreza de la luz corresponden a los grados de intensidad que se repiten en las luces inmateriales y en el hombre. Cuando la Primera Luz experimenta su pobreza o debilidad, entonces comienza un proceso doble de permanencia y de descenso y generación de otras luces hasta el nivel más bajo. El segundo proceso no está separado del anterior y es el resultado de la actividad e interconexión de las luces, doble en iluminación y contemplación que cierra el ciclo. Este es el camino de retorno, es decir, el intento de abandonar la más absoluta menesterosidad. Por ese motivo el crecimiento de la luz diseminada en los cuerpos particulares tiende a la unión con la Luz de las Luces, ya sin sombras, para permanecer allí eternamente. En una visión optimista de la realidad y del futuro, donde el hombre -el más perfecto de los seres- ocupa un lugar central, Suhrawardī prepara el ascenso a través de un camino cuya meta final es descender definitivamente el velo entre él y su

Señor. Pero el autor advierte muy bien que esta esperanza de un futuro posible, debe ser construida a partir de las diferentes estaciones del peregrinaje, a través de la contemplación y de la ascesis, como describe con especial detalle al final de esta obra y en sus relatos alegóricos. Esta búsqueda está basada en el conocimiento directo y presencial, una sabiduría que degusta aquello que desea y donde los espacios para ella se presentan a través del mundo de las formas veladas.

***** ***** ***** *****

En segundo lugar, la ciencia de las luces, a la vez reflexiva y contemplativa, y la vivencia que de ella ha tenido el autor, está confirmada por la sabiduría de los antiguos según sus propias palabras: *“En todo lo que he dicho acerca de la ciencia de las luces, fui asistido por aquellos que han recorrido el camino de Dios. Esta ciencia es la misma intuición del inspirado e iluminado Platón, guía y maestro de sabiduría, y de aquellos que estuvieron antes que él desde la época de Hermes –el primero de los sabios– hasta la época de Platón, incluyendo vigorosos pilares de la sabiduría como Empédocles, Pitágoras y otros. Las palabras de los antiguos son simbólicas y no están abiertas a refutación. Las críticas hechas al sentido literal de sus palabras fracasaron en aplicarse a sus reales intenciones, porque un símbolo no puede ser refutado. Esta es también la base de la doctrina oriental de la luz y de la oscuridad, que fue la enseñanza de los sabios persas como Yámasp, Frashostar, Bozorghmer y otros antes que ellos. No es la doctrina de los magos infieles ni la herejía de Mani, ni aquella que lleve a asociar otros dioses con Dios –¡sea Él exaltado por sobre tales antropomorfismos!-.*

Es importante en este texto subrayar la expresión *“Las palabras de los antiguos son simbólicas y no están abiertas a*

refutación”. En efecto, el símbolo es, según Suhrawardī por su riqueza significativa, intrínsecamente polisémico. Puede ser reducido en su entendimiento o comprendido pero no refutado, lo que equivaldría a confundirlo con un mero ente de razón.

Después de realizar en el capítulo cuarto una descripción de las tradiciones parciales que el autor menciona y que incluyen, con sus matices propios, geografías culturales y autores diversos como las de Egipto, Grecia, Irán y del Islam que han cultivado esas tradiciones, advertimos que el conocimiento revelado por partes viene desde los orígenes de la humanidad y se funde de manera armónica y complementaria –nunca excluyente- en la obra y en la persona de Suhrawardī. Porque la enseñanza recibida plenamente se debe hacer efectiva en sus discípulos, convertidos en los eslabones de una cadena de transmisión de la sabiduría que se revitaliza y que la convierten en sabiduría universal, dado que *“el mundo nunca ha estado sin sabiduría o sin una persona que posea las pruebas claras para defenderla”*, según afirma el sabio persa. La genealogía espiritual que Suhrawardī se atribuye, que conocía y diferenciaba, confirma una verdad incondicionada o en sí, un fondo tradicional común, que la enseña sin contradicciones, una revelación que ha descendido, se ha manifestado y cuya forma plena se da en el Profeta Muhammad quien por ello cierra, en tanto sello o marca distintiva, la profecía, esto es, revelación-conocimiento, afirmándola como escritura y que los enviados de Dios no cesarán de aportar a la humanidad.

Pero lo que se sugiere también y que surge de la propia obra de Suhrawardī y de las noticias que facilitan algunas fuentes anteriores a él, es que de entre los sabios orientales que aparecen en la obra de nuestro autor, en un plano más

destacado por su primordialidad aparece Hermes como “*el primero de los sabios*” y como el “*padre de los padres*”, antecedente común de fuentes y autores de las cosmovisiones griega, persa y egipcia que convergen en su sistema. Es posible demostrar, con los materiales que se poseen ahora, la impronta hermética en el sabio persa, inseparable de la herencia cultural alejandrina, neoplatónica y gnóstica, que se plasmó de manera unitaria en la cultura islámica a través de las traducciones, primero al siríaco y posteriormente al árabe de la filosofía neoplatónica hierática según se enseñaba desde comienzos del siglo VI en la Escuela Neoplatónica de Alejandría, dirigida por Amonio de Hermias. Damascio y Simplicio, sus discípulos y docentes en Atenas, y otros cinco, tuvieron que abandonar esta ciudad ante el Edicto de Justiniano (529) y emigraron a Persia a la corte de Cosroes II, lugar que más tarde también dejaron. Esta estadía es un hecho que desde la perspectiva oriental que nos ocupa adquiere una dimensión de paradigma histórico. Uno de los discípulos de Amonio de Hermias, había sido también Juan Filopono, converso al cristianismo y que había participado en las disputas doctrinales entre nestorianos y monofisitas, en concreto, en relación con las naturalezas de Cristo. Su actividad fue llevada a Siria y puso su saber filosófico al servicio de esta causa. De la misma manera, el hermetismo gnóstico propugnado por Jámblico de Calcis (*De Mysteriis*), convergió sobre Siria e Irán, cuna de los Oráculos Caldeos, lugar de origen ideológico del mismo gnosticismo.

El término “hermetismo” se refiere a una tradición de origen egipcio, revestida posteriormente de helenismo en la época alejandrina. Se trata de una tradición esotérica relacionada con Hermes, de carácter sacerdotal –por ello

asociado con Thot- cuya misión es conservar y transmitir un tipo de conocimiento iniciático, que asegure, confirme y legitime la transmisión de un conocimiento esencialmente interior. Hermes, sin embargo, en tanto “*padre de los padres*” y “*el primero de los sabios*”, representa también al mensajero, el intérprete y enviado de los dioses. Pero estas características de Hermes adquieren más interés debido a la relación que establecieron los estudiosos musulmanes con Idris/Henoc, ambos elevados al cielo sin muerte corporal. Como se indicó en la sección correspondiente, Baljī afirmó la existencia de varios Hermai, pero tres se destacan especialmente. El primero vivió antes del Diluvio, nieto de Gayomart según los persas y conocido como Henoc para los hebreos e Idris para los árabes. Fue el primero que practicó la astrología, construyó templos, practicó la medicina y escribió poesía. Vivió en el Alto Egipto y construyó el templo de Ajmim para preservar la sabiduría que inscribió en sus paredes. El segundo, conocido como Hermes de Babilonia, erudito en medicina, filosofía y matemática, recuperó la sabiduría perdida durante el diluvio y fue, según Baljī, maestro de Pitágoras. De esta manera, esta figura representa y reúne en sí misma tanto la sabiduría babilónica como zoroastriana. La referencia a este segundo Hermes la encontramos también, como mencionáramos oportunamente, en la introducción a un manuscrito astrológico atribuido al mismo Hermes llamado *Ensayo sobre el significado de las conjunciones*. El tercer Hermes, maestro de Asclepio, vivió después del Diluvio y se le atribuye una obra llamada *El libro de los animales venenosos*. Filósofo y físico itinerante, de quien se afirma que escribió sobre alquimia y construyó pequeños templos al lado de las pirámides.

Al Nadīm (s. X) menciona a Hermes en diversas oportunidades y, entre la información que brinda a través de su

texto, menciona veintidós tratados de Hermes que están perdidos, trece sobre alquimia, cuatro sobre teurgia y cinco sobre astrología. Según él, Hermes es autor, entre otras obras, del libro *Doctrinas de Hermes sobre la Unidad*, conservado por los sabianos de Harrán, personaje al que cuentan entre sus personalidades eminentes junto con Agatodemón y con Arani, astrólogo, médico, mago y creador de talismanes, sabio encargado del templo de Mercurio y polígrafo fecundo. Como uno de los encargados de los siete santuarios, le correspondió el de 'Utarud (Mercurio) y que tuvo varios hijos, entre ellos Tat (=Thot). Cuando falleció fue cremado y enterrado en el Abu Hermes o al-Haramain (las dos pirámides).

Como se ha visto, Shahrastānī presenta a Hermes relacionado con el *Hirmīs al-Harāmisa*, nacido en Menfis, donde se encontraba la Casa de la Sabiduría, antes de que se trasladara a Alejandría. También profeta antediluviano, relacionado con Idris/Henoc, alumno de Agatodemón, profeta para los griegos y fundador de la tradición *hanīf*. Era llamado “tres veces sabio” justamente porque reunía en sí mismo los atributos de rey, profeta y sabio. Estos son datos de orientación que sirven para confirmar que los sabianos, seguidores de Agatodemón-Hermes=Shit-Ahnuh, que combinaban las enseñanzas herméticas neoplatónicas tardías con doctrinas gnósticas en general y algunos rasgos astrológicos caldaicos, construyeron una nueva combinación, cuyo fondo es similar a las imágenes del hermetismo que se han podido comprobar en Jámblico de Calcis y Zosímo de Panópolis y, a su vez, fuentes de nuestro autor.

No debemos olvidar también los testimonios que sobre Hermes recogieron al-Mas'ūdi y Al-Āmīrī y la modificación que hizo Suhrawardī de la lista de los sabios que detalla este último

autor, cambio significativo ya que incorpora a Hermes en lugar de Luqman, además de los sabios persas, cambio que confirma la línea específica elegida por él. Para nuestro autor Hermes es, fundamentalmente, el ejemplo de la naturaleza perfecta, según sugiere el siguiente texto: “*Cierta noche en la que había Sol, Hermes estaba orando en el templo de la luz. Cuando cayeron los pilares de la aurora, vio que se derrumbaban las ciudades de la tierra, sobre las que había caído la ira de Dios. Se arrodilló y gritó: ‘¡Tú, que eres mi padre, sálvame del recinto de los vecinos de la perdición!’. Escuchó una voz que le respondía exclamando: ‘¡sujétate a la cuerda del rayo y asciende hasta las almenas del trono!’. Entonces él subió y vio que debajo de sus pies había tierra y cielos*”.

En este párrafo extraído del *Libro de las elucidaciones* el autor alude a la experiencia del auténtico rapto o elevación hacia el mundo superior, que no hace más que confirmar lo que el alma del sabio se propone, pero del sabio que en sí mismo armoniza el conocimiento especulativo y la revelación. Convencido de esto, Suhrawardī añade en otro texto: “*No se imaginen que el señor de las especies tiene un cuerpo o una cabeza o dos pies. Ustedes saben que Hermes dijo: ‘un ser espiritual me transmitió el conocimiento, entonces le pregunté ¿quién eres tú? Este respondió: ‘soy tu naturaleza perfecta’ (ṭibā’ uka al-tāmma)*. En este sentido, el complemento celestial en la cosmovisión zoroastriana llamado *daēna*, tiene un notable parecido con el concepto de “naturaleza perfecta” hermético y gnóstico que Suhrawardī vinculó claramente, como previamente los *maghtazilah* de los que Mani se separó conservando la idea de la naturaleza gemela. El Hermes que antes buscaba su mitad espiritual finalmente se convierte en el objeto de búsqueda, ya

que él mismo es modelo de la naturaleza perfecta, apareciendo como maestro y guía de los que buscan unificar su alma.

Debe recordarse también que los eslabones de la tradición irania, es decir, los Cusrawanis, en el orden dado por Suhrawardī son Gayomart, Zarathushtra, Ýamasp, Frashostar, Bozorghmer, Faridun, Kai Cosroes (quien funciona ahora como paradigma histórico-mítico), Al-Bastami, Al-Hallaj y Al-Jarraqani y que, según el testimonio del heresiógrafo Shahrastānī, éste se refirió a los dos dioses iranos Ahura Mazda y Ahriman como “luz” y “oscuridad” respectivamente, que el dualismo es la característica principal de los magos, referencia que tomó posteriormente Suhrawardī, asociados también con los sabianos y que los zoroastrianos sostuvieron que el sabianismo se originó en el reino de Tahmurath, hijo de Gayomart, éste último asociado con Hermes.

Entre los sabios antiguos que Suhrawardī menciona, aparece también Buda quien, por el relato de Shahrastānī, es asociado con Jidr, el profeta misterioso y legendario, elevado a los cielos y que en el Islam se lo asoció con Henoc/Idris/Hermes. De la misma manera, Baljī también relacionó a Buda como uno de los eslabones en la transmisión de la ciencia quien vivió en el reino de Tahmurath, hijo de Gayomart, según su propio relato: *“vivió en la época del rey Tahmurath y huyó a la India en el primer año de su reinado, donde encontró allí la tradición astronómica y astrológica”*. Por último, Bīrūnī comentó también que *“en la Torah, Idris es llamado Enoch, mientras que otros dicen que Hermes es como Budhasaf”*.

Esta información ratifica un sentido unitario del hermetismo transmitido a través de las traducciones de escritos utilizados por los neoplatónicos de la escuela de Alejandría, que combinaron la contemplación filosófica con la actividad teúrgica.

Así, los elementos metafísicos extraídos de la antigua cultura persa, en la que las especulaciones de la luz por oposición a las tinieblas o dualidad, la angelología y la transformación final del mundo son temas centrales, como así también la sabiduría de las técnicas herméticas aportadas por los magos verdaderos, la experiencia de la Luz pura en la que se funda la filosofía de Platón, como la de pensadores anteriores que la transmitieron como Empédocles, Pitágoras se encadenan armoniosamente en el *Libro de la sabiduría de la iluminación* de Suhrawardī, distinguiéndose del peripatetismo de Avicena.

Podríamos remarcar que los rasgos característicos de la cosmovisión de Suhrawardī son:

1. que La Luz de las Luces es la realidad absoluta que trasciende completamente el mundo y está más allá de toda determinación posible. De Ella sólo podemos afirmar que *no puede no ser*, ya que es el Ser por excelencia suma, puesto más allá de toda oposición entre unidad y multiplicidad. Lo Infinito interior y externamente Creador único y, por consiguiente, Indefinible, Inefable, Inaccesible. Es decir que todas las cosas son, viven y conocen en la Luz de las Luces, de Ella surgen y a Ella vuelven y, en esta derivación y aspiración del solo Dios, reside la unidad que constituye un solo universo. No está dotado de libre albedrío porque lo supera ya que fuera de Él no hay nada y no necesita nada, pero en su unicidad, ser, querer y conocer son lo mismo, por eso crea inmutablemente. Solo así es lo Supremo, lo Infinito, lo Perfecto. Y al afirmar que la Luz de las Luces es la causa originaria del mundo, significamos la relación de dependencia del mundo respecto de Ella. El mundo deriva de Dios, no por creación artesanal, sino creativamente porque en la simplicidad divina existir, conocer y amar son lo mismo. Y si

ama Dios, el reflejo de su actividad de amor sobreabunda y da origen al universo, a través de su Primer Efecto, al que tampoco puede faltar el existir y conocer. Es como la irradiación de la luz desde un punto central, como la expansión de los rayos del Sol sobre la tierra y en el cielo, la luz se expande y se distingue según los objetos que alumbra, pero la fuente luminosa permanece una en sí misma. La luminosidad de los rayos crece o decrece según se alejen de la fuente hasta apagarse en las sombras o perderse en las tinieblas. En cambio el centro luminoso brilla inmutable y jamás se perfila ni se debilita. Por eso el universo es producto de un proceso generativo y expansivo.

2. Se acentúa en el hombre la escisión y el contraste del cuerpo con el alma y más especialmente con esa parte más elevada del alma que hace de él una imagen de la Luz de las Luces. Es misión humana entonces, desligarse de las ataduras que lo atan al cuerpo y a los sentidos para poder aspirar a la unión con Dios. La caída del alma fuera de sí en el éxtasis, por encima de toda aprehensión sensorial como de toda intelección de ideas, en su arcano contacto con lo absoluto inaccesible, es al mismo tiempo estado de contemplación suprema y visión iluminadora. Cada alma está contenida en el Alma universal y en ésta es un reflejo de las ideas de espíritus individuales pensadas por el Intelecto divino. En esos reflejos está la verdadera realidad de los individuos y, por lo tanto, cada hombre, en su realidad originaria, es el reflejo de esa idea en el Alma universal y, como principio vivificador de un cuerpo sensible, es el reflejo del reflejo en la materia que el Alma universal compenetra e informa. Por eso la misión del alma es efectuar el camino de retorno a Dios, elevarse de lo sensible a lo inteligible como un proceso de ascenso hacia la unidad que

invierte el proceso de descenso desde el Dios Uno a lo múltiple. Es decir, que existe en él una actitud sumamente favorable ante las posibilidades naturales de alcanzar la unión extática ya que el alma es esencialmente imagen de lo divino. Nos parece importante señalar cuidadosamente que, una vez producida esa unión, no hay enajenamiento ni pérdida de lucidez de parte del que vivencia esta experiencia deseada de lo sublime. La libertad y la serenidad interiores son las características básicas del ser que alcanza el estado visionario.

3. Y que toda la sabiduría iluminativa fue confirmada por los sabios antiguos prearistotélicos, siendo él mismo parte de esa cadena, y cuyo origen es Hermes.

En cuanto a su ubicación dentro de la historia del pensamiento islámico puede afirmarse que Suhrawardī:

1. logró hacer una ruptura epistemológica respecto del pensamiento filosófico islámico según se desarrollaba históricamente, especialmente con la tradición aviceniana ligada al peripatetismo. En el marco del final del siglo XII, donde los sistemas que marcaron el pensamiento oriental en Occidente fueron los de Averroes, Ibn Arabi y Maimónides, el filósofo persa impuso una cosmovisión en la que recuperó conscientemente la sabiduría antigua según los diferentes registros que hemos descrito y que distinguió muy bien. Por primera vez y especialmente después de su martirio, se le reconoció un esquema intelectual en el que la lógica aristotélica se vio formalmente cuestionada a partir del cual construyó y apoyó su ciencia de las luces, y que por eso mismo se lo debe considerar una bisagra de ese cambio radical que determinó el discurrir de la sabiduría en Irán hasta nuestros días. Debe añadirse también que Suhrawardī discutió problemas propios y comunes a su

época y a las corrientes políticas, filosóficas y teológicas que conocía, siendo el más destacado el problema del método de conocimiento. Sus elaboraciones en este punto provienen específicamente del fondo filosófico de un neoplatonismo complejo que el autor se propuso impulsar.

2. Respecto de este último punto, no consideramos que la tradición irania sea la influencia determinante en él, como se han orientado prácticamente la mayoría de los estudios que se hicieron sobre este autor durante el siglo XX. Las tradiciones que él convoca para sustentar su ciencia de las luces, se complementan armónicamente teniendo ellas dos rasgos comunes: que son tradiciones prearistotélicas y que todos los autores representativos de ellas “creen en las doctrinas fundamentales”, “cuyos símbolos son irrefutables”, es decir, cuya piedra de toque final no es la lógica demostrativa que es reductora de los hechos a simple racionalidad.

Por último, aunque de manera reiterativa, quisiéramos destacar la importancia de contar con el texto completo de *La sabiduría de la iluminación* en el que –obviamente está incluida la lógica- porque sin ella la obra de Suhrawardī se convierte en una obra mutilada que no nos hubiera permitido avanzar y comprender la reformulación, sentido y propósito del autor. Hemos querido así, desde este trabajo, contribuir en algo más a la tarea de redefinición de la obra de Suhrawardī, tarea sujeta a cuantas posibles consideraciones indiquen futuras investigaciones.

Suhrawardī fue un filósofo o mejor dicho, un maestro *ishraqī*, entendiendo este último término según él mismo lo

explícita. Un sabio en quien confluyó armónicamente el ejercicio discursivo y reflexivo de la sabiduría junto con la experiencia contemplativa vivida hasta el final. En su caso y, en la tradición que él representa la filosofía es amor a la sabiduría y su conclusión como conocimiento epifánico.

Glosario

Términos técnicos propios y específicos en grafía latina, árabe y, en los casos que corresponda en su transcripción persa, utilizados frecuentemente por Suhrawardī en su libro *Sabiduría de la Iluminación* y por la posterior Escuela de la Iluminación.

A

Accidente, accidental

عارض / عوارض *a'rād, 'awārid*

Afirmación necesaria permanente o proposición definitiva

الموجبة / الضرورية / البثاتة *al-mu'yiba al-darūriyya al-battāta*

Alma

النفس *nafs*

Alma racional

النفس التقيية *nafs al-natīqa*

Amor

المحب *mahabba*

Aprehensión

إدراك *idrāk*

Arquetipos creadores

أرباب الأصنام ، أصحاب الأصنام ، الطلسم / صاحب الطلسم
arbāb al-asnām, ashāb al-asnām, al-talism/ sahib al-talism

Arquetipos platónicos de luz

مثل أفلاطونية نورية *muthul aflātūnīya nūrīyya*

Atributos

صفات *sifāt*

B

Barrera

برزخ *barzaj*

Brillar

شروق *shurūq*

C

Califa

خليفة *jalīfa*

Ciencia de las luces

علم الأنوار *‘ilm al-anwār*

Ciencia presencial

علم حضوري *‘ilm hudūrī*

Concepto

التصور *tasawwūr*

Conciencia de sí

علم بذاته / إدراك لذاته / لنفس *‘ilm bi-dhātihī, idrāk li-dhātihī, li-nafsihī*

Conocimiento

المعرفة *ma’arifa*

Conocimiento de una cosa

المعرفة المتيقن *al-ma’arifa al mutayaqīna*

Constituyentes (de la esencia)

مقومات *muqawwimāt*

Contemplación

مشاهدة *mushāhada*

Contingencia, principio de la más noble

قاعدة الإمكان الأشرف *qā’idat al-īmkān al-āshraf*

Contingente

ممکن *mumkin*

Cuerpos

أجسام *aḡsam*

Cuerpos sutiles

جسم لطيف *ḡism latīf*

D

Definición

تعريف *ta'rīf*

Definición esencial

حد *hadd*

Deificación

تأله *ta'ālluh*

Demostración

برهان *burhān*

Dependencia, dependiente, pobre

فقر، توقف، تعلق *fakr, tawwaqquf, ta'alluq*

Descripción

رسم *rasm*

Diferencia

فصل *fasl*

Dominación, dominio

قهر *qahr*

E

Emanación

فيض *fiyḍ*

Esfera

فلك *falak*

Esencia, quiddidad

ذات *dhāt*

Esencial

ذاتي *dhātī*

Espíritu

روح *rūh*

Estación

مقام *makām*

Estados oscuros

حاجة زلمانية *hāy'a zulmānīya*

Evidente, manifiesto

ظاهر *zāhir*

Existencia

وجود *wuḡūd*

Existente

موجود *mawḡūd*

F

Facultad

قوة *qūwa*

Facultad estimativa

قوة وهمية ، وهم *wahm, quwa wahmiya*

Facultad imaginativa

قوة متخيلة *quwa mutajayyila*

Ficciones intelectuales

اعتبارات عقلية *'itibārāt 'aqlīya*

Figura (imagen)

شبه *shib*

Figura (del silogismo)

شكل *shakl*

Forma

صورة *sūra*

Formas platónicas

مثل أفلاطونية *muthul aflātūnīya*

Formas colgadas/suspendidas

صور معلقة *sūwar mu'allaqa*

Fórmula

قول *qawl*

Fortaleza (cuerpo humano)

الصياصى *sīsiya*

G

Gabriel, núcleo de la humanidad

ربنا نون ال بر *rabb al-naw'al īnsani*

Gabriel, dador de la ciencia

واهب العلم *wahib al'-ilm*

Gabriel, Capitán de la humanidad

توس ان ل د ب ه ف س أ *persa, isfahbad al-nawasūt o Ravanbaj*

Generación

صدر *sudūr*

Género

جنس *ġins*

Gloria kayánida

persa *xvarnah/xvarr/farr/kiyan farred, farreh-ye Izadi*

Gran luz interior

سكينة الكبرى *sakīna al-qubra*

I

Identidad

هوية *huwīya*

Ídolo

صنم *sanam*

Iluminación

إشراق *ishrāq*

Iluminacionista/iluminista

إشراقي *ishrāqī*

Imaginación

خيال *jayāl*

Imposible

ممتنع *mumtani'*

Independiente

غني *ganī*

Inmaterial

مجرد *muġarrada*

Intelección

تعقل *ta'qqul*

Intelecto

عقل *'aql*

Inteligibles

معقولات *ma'qūlāt*

Intensidad

شدة / اشتداد *shidda, ishtidād*

Intuición

ذوق *dhawq*

Invocación

ذكر *dikr*

J

Juicios

حكومة *hukūma*

L

Luces accidentales

أنوار العارض *anwār al-'ārid*

Luces dominantes

أنوار القاهرة ، قواهر *anwār al-qāhira, qawāhir*

Luces excelsas

نولعأ راونأ *anwār al- a'lūn*

Luces inmateriales o puras
أنوار مجردة ، أنوار المهد *anwār muḡarrada, anwār al-mahd*

Luces madres
أنوار الأمهات *al-ummahāt*

Luces regentes
أنوار المدبرة *anwār al-mudabbira*

Luces señoriales, comandantes
دب هفسال راونا *anwār al-isfahbadiya*

Luces victoriales
أنوار القاهرة *anwār al-qāhira*

Luminosidad, luminoso
نوري ، منير *nūrī, munīr*

Luz
نور *nūr*

Luz de las Luces
نور الأنوار *nūr al-anwār*

Luz propicia
نور السانح *nur al-sānih*

Luz próxima
نور أقرب , Bahman, nūr aqrab

Luz pura
نور مهد *nūr mahd*

M

Manifiesto
ظاهر *zāhir*

Materia
برزخ *barzaj*

Memoria
حافضة *hāfīzah*

Mundo de la Luz
عالم النور *'ālam al-nūr*

Mundo de las formas
عالم المثل *'ālam al-mithāl*

Mundo de las madres
علم الأمهات *'ālam al-ummahāt*

N

Necesario
واجب *wāyib*

Necesario Existente
واجب الوجود *wāyib al-wūyūd*

O

Octavo clima
نماثل الميلق *'aqlīm al-zāmin*

Oración (invocación)
ذكر *dakar*

Orden horizontal de luces
الأنوار العرضية *al-anwār al-'ardīya*

Orden vertical de luces
الأنوار الطولي *al-anwār al-tūlī*

Oscuridad
ظلم، ظلمانية *zulm, zulmāniya*

P

Percepción
إدراك *idrāk*

Peripatéticos
نوواشمل *al-mashsha'un*

Pilares de la sabiduría
عمكحلا نيطاسأ *asātīn al-hikma*

Polo
قطب *qutb*

Posible
ممکن *mumkin*

Presencia
حضور *hudūr*

Principio (regla) oriental
قيقارشإ ىرخأ ؤدعاق *qā'idat al-īmkan al-īshrāqī*

Proposición
قضية *qadīya*

Prueba
حجة *huġa*

Puerta de las Puertas
باب الأبواب *bāb-al-ābwāb*

Q

Quiddidad
مهية *mahīya*

R

Rayo
شعاع *shu'ā'*

Razón suficiente
ترجیح ، مرجح *tarġīh, muraġih*

Realidad (Verdad)
حقیقة *haqīqa*

Reencarnación
تنسخ *tanasuj*

Relación iluminativa
إضافة إشرافية *idāffa ishrāqīyya*

Revelación
منزلات *munazālat*

S

Sabiduría
حكمة *hikma*

Sabiduría discursiva
حكمة بحثية *hikma bahthīyya*

Sabiduría intuitiva
حكمة ذوقية *hikma dhawqīyya*

Sabio
حكيم *hakīm*

Sabio de Dios
حكيم متعله *hakīm muta'allih*

Sentido común
حس مشترك *hiss mushtarak*

Significado general (universal)
معنى عام *ma'ana 'āmm*

Silogismo
قياس *qiyās*

Sombra
ظل *zil*

Sustancia
جوهر *ḡawhar*

Sustancia sutil
لطيفة *latīfa*

Sustancias corporales
الجواهر الغسقية ، غواسق *al-ḡawāhir al-gasīqa; ḡawāsiq*

Sustrato
محال *mahall*

Sutil
لطيف *latīf*

T
Temporal
حادث *hādith*

Totalidad de los esenciales
الجامع الذاتية *al-ġāmi' al-dhātīyya*
Translúcido
مقتصد *muqtasid*

Transferencia
نقل *naql*

Transmutación
انقلاب *inqilāb*

U
Unidad
وحدة *wahda*

Universal
كلية ، كلي *kullīya, kullī*

V
Velo
حجاب *hiyāb*

Verdad universal
حقيقة الكلية *haqīqa al-kullīyya*

Visión
بصار *basār*

Y
Yo
أنانية *anān'īya*

Bibliografía

Suhrawardī, Shihab al-Din, *Majmu'a-yi musannafat-i Shaij-ishraq, Oeuvres Philosophiques et Mystiques*, 3 vol. Edición de H. Corbin (vol. 1 y 2) y Seyyed H. Nasr (vol. 3), Académie Imperiale Iranienne de Philosophie, Tehran, 1976-1977; París Adrien Maisonneuve 1977. Originalmente publicado como *Opera Metaphysica et Mystica*, vol 1, Istanbul, Maarif Matbaasi, 1945; Vol. 2, Tehran, Institut Franco-Iranien, 1954; Vol. 3, Tehran, Institut Franco-Iranien, 1970.

L'Archange Empourpré: Quinze Traités et Récits Mystiques, trad. por H. Corbin, Paris, Fayard, 1976.

Hikmah al-Ishraq: Le Livre de la Sagesse Orientale. Traducción y notas de H. Corbin, Lagrasse, Ed. Verdier, 1986.

Hikmah al-Ishraq: The Philosophy of Illumination. Traducción, introducción y notas de John Walbridge y Hossein Ziai, Brigham Young University Press, Utah, 1999.

The Book of Radiance – Partaw 'namah. Texto paralelo bilingüe persa-inglés, traducción, introducción y edición de H. Ziai, Costa Mesa, Mazda Publishers, 1998.

The Shapes of Lights: Hayaqal-al-Nūr, traducción y prólogo de Shaij Tosun Bayrak al Jerrahi al-Halveti, Louisville, Fons Vitae, 1998.

Three Treatises on Mysticism. Editado y traducido por O. Spies, Stuttgart, Kohlhammer, 1935.

The Mystical & Visionary Treatises of Shihabūddin Yahya Suhrawardī, introducción, traducción y notas de W. M Thackston Jr., Londres, The Octagon Press, 1982.

The Philosophical Allegories and Mystical Treatises. A Parallel Persian-English Text. Edición y traducción de W. M Thackston Jr., Costa Mesa, Mazda Publishers, 1999.

El encuentro con el ángel. Tres relatos comentados y anotados por Henry Corbin, ed. Trotta, Madrid, 2002.

General y de consulta, fuentes y testimonios

Afifi, A. E. "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought" en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13 (1951) 840-55.

Afnan, S., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, E. J. Brill, 1964.

Al Baljī, *The Book of Thousands* (trad. D. Pingree), Studies of the Warburg Institute 30, London, 1968.

Al Biruni, *India*. Traducido por E. C. Sachau, London,: Trübner, 1888.

The Cronology of the Ancients Nations. Traducción de E. Sachau, Oriental Translation Fund for Great Britain and Ireland, London, Allen, 1879.

Al Farabi, *La ciudad ideal*. Traducción de Alonso-Alonso; prólogo de M. Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1985.

El catálogo de las ciencias. Edición trilingüe (árabe, latín, español), edición y traducción castellana de A. González Palencia, publicación de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, Madrid, 1932.

Al-Faruqi, “Ethics of the Brethern of Purity” en *The Muslim World*, octubre 1960, pp. 54ss.

Al-Gazzali, *The Incoherence of the Philosophers*, trad. Por M. Marmura, Brighman University Press, 1997.

The Niche of Lights, traducido por D. Buchman, Brigham University Press, 1997. Véase también las otras ediciones: *Mishkat al-Anwār (The Niche of the Lights)*, ed. A. Afifi, Cairo, 1964; trans. W. H. T. Gairdner, *Al-Ghazzali's Mishkat al-Anwār*, London: The Royal Asiatic Society, 1924; repr. Lahore: Shaykh Muhammad Ashraf, 1952; R. Deladriere, *Le Tabernacle des Lumieres*, Paris: Editions du Seuil, 1981; A. E. Elschazli, *Die Nische der Lichter*, Hamburg: Felix Meiner, 1987.

Al-Mas'ūdi, *Kitab al-Tanbih wa'l-Ishraf*, edición de M. De Goeje, Leiden, E. J. Brill, 1894, reimpr. Beirut, 1965

Al-Qifti, *Tarij al-hukama'*, ed. Bahman Dara'i, Tehran, University Press, 1347H/1967).

Amin Razavi, M, *Suhrawardī and the School of Illumination*, Surrey, Curzon Sufi Series, Curzon Press, 1997.

“The Significance of Suhrawardī’s Persian Sufi Writings in the Philosophy of Illumination” in *Classical Persian Sufism: From its Origin to Rumi*, ed. Por Leonard Lewishon, 259-83, London, Khanikahi Nimatulahi Publications, 1993.

Anawati G.C. y Gardet, L., *Les Grands Problemes de la Theologie Musulmane*, París, PUF, 1967.

Antón Pacheco, J. A., “El Símbolo del Castillo Interior en Sohrawardi y en Santa Teresa” en *Isidorianum*, Centro de Estudios Teológicos de Sevilla 9 (2000) 149-166.

“Hermética” en *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

Arkoun, M., *El Pensamiento Arabe*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1992.

Le Humanisme Arabe au IVe/Xe Siecle, Paris, París, 1982.

Asín Palacios, M., *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*. 4 vol., Madrid, 1934-41.

Bacharach J., *A Middle East Studies Handbook*, Cambridge, 1984.

Badawi, A., *La Transmission de la Philosophie Greeque au Monde Arabe*, Librairie Philosophie Journal, Vrin, París, 1987.

Baffioni, C., *I Grande Pensatori dell'Islam*, Roma, Edizione Lavoro, 1996.

L'Epistola degli Ihwan al-Safa «Sulle opinioni e le religioni», Istituto Universitario Orientale, Nápoles, 1989.

Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Ihwan al-Safa, Istituto Italiano per la Storia Antica, 1994.

Baubérot, J., "Le Fondamentalisme. Quelques Hypothèses Introductives", en *Les Retours aux Écritures. Fondamentalismes Présents et Passés*. Ed. por E. Patlagean y A. Le Boulluec, Peeters, Louvain-Paris, 1993, págs.13-30.

Bausani, A., *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Istituto Universitario Orientale, Nápoles, 1978.

Bidez J, Cumont, F., *Les Mages Helenises I-II*. Les Belles Lettres, París, 1939 (reimpr. 1973).

Blumenthal, H. J., *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De Anima*, London, Duckworth, 1996.

Broadhurst, R. J. C. (trad.), *The travels of Ibn Jubayr*, London, J. Cape, 2 Vol., 1952.

Bouwering, G., *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Qu'ranic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustāri (d. 283/896)*. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Oriens N.S. 9. Berlin, Walter de Gruyter, 1980.

Boyce M., *A History of Zoroastrianism* Vol. I-III, Leiden, E. J. Brill, 1975-1991.

"Zoroaster's Theology: Translation as an Obstacle to Understanding", en Christoph Elsas *et al*, *Tradition und Translation. Zum Problem der Interkulturellen Übersetzbarkeit Religiöser Phänomene*. Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag, Berlin-Nueva York, Walter De Gruyter, 1994, 279-284.

Zoroastrianism. Its Antiquity and Constant Vigour, Costa Meza, California, Mazda Publishers, 1992.

(Ed. y trad.), *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Textual Sources for the Study of Religion, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Brandenstein W., Antigüo persa. Gramática, inscripciones. Cuaderno III. Manual de lingüística indoeuropea, A. Tovar (dir.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958.

Brisson, L., *Mythes et Représentations du Temps. Phénoménologie et Herméneutique*, París, Editions du CNRS, 1985.

Brockelman, G., *Histoire des Peuples et des États Islamiques*, Payot, París, 1949.

Butterworth, Ch. (ed), *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Calnard, J., "Le Chiisme Imamite en Iran a l'Époque Seldjoukide d'après le *Kitab al Naqd*" en *Le Monde Iranien et l'Islam. Sociétés et cultures* I. Centre d'Études Islamiques et Orientales d'Histoire Comparée IV, Ginebra-París, págs. 43-67 (1971).

Campanini, M., "Al-Ghazzali" en S.H. Nasr and O. Leaman (ed.) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996.

Carra de Vaux, B., "La Philosophie Illuminative", en *Journal Asiatique* 19:1 (1902): 63-94.

Corbin, H., *Les Motifs Zoroastriens dans la Philosophie de Sohrawardi*, Tehran: Du Courier, 1946.

Sohravardi d'Alep, Fondateur de la Doctrine Illuminative, París, G.P. Maisonneuve, 1939.

“Mundus imaginalis: lo Imaginario y lo Imaginal” (I-II) en *Axis Mundi* n° 4, Arenas de San Pedro, Ávila, España, 1995.

En Islam Iranien. Aspects Spirituels et Philosophiques 4 Vol., París, Gallimard, 1971-1973.

Avicena y el Relato Visionario. Estudio sobre el Ciclo de los Relatos Avicenianos, Paidós Orientalia, Barcelona, 1995.

Histoire de la Philosophie Islamiques I/III, Enciclopedia de la Pléiade, París, 1974 (Hay traducción castellana de Ed. Trotta, Madrid, 1994).

Terre Celeste et Corps de Résurrection: de l'Iran Mazdéen a l'Iran Shiite, Buchet Chastel, 2a. ed., 1979.

Temple and Contemplation, London, KPI, 1996. Hay traducción al castellano, *Templo y Contemplación*, Madrid, Trotta, 2003.

Trilogie Ismaélienne, París, Teherán, 1961.

“Le Temps Cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme” en *Eranos Jahrbuch* 20 (1951), Rhein Verlag Zürich, pp. 149-217.

“Imagination Créatrice et Prière dans le Soufisme d' Ibn Arabi” en *Eranos Jahrbuch* 25 (1956), Rhein Verlag Zürich, pp. 121-140.

“Le Récit du Nuage Blanc” en *Eranos Jahrbuch* 38 (1969), Rhein Verlag Zürich, pp. 195-260.

“L'Initiation Ismaélienne ou l'Ésoterisme et le Verbe” en *Eranos Jahrbuch* 39 (1970), Rhein Verlag Zürich, pp. 41-142.

“Juvénilité et Chevalerie en Islam Iranien” en *Eranos Jahrbuch* 40 (1973), Rhein Verlag Zürich, pp. 311-356.

«Le récit d'Initiation et l'hermétisme en Iran» en *Eranos-Jahrbuch*, 1949, pp. 87-121.

“Le Paradoxe du Monothéisme” en *Eranos Jarbuch* 45 (1976), Rhein Verlag Zürich, pp. 69-133.

La Topographie Spirituelle de l' Islam Iranien, París, Editions de la Différence, 1990.

La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi, Ediciones Destino, Barcelona, 1993.

Coulson, N., *Historia del Derecho Islámico*, Ediciones Bellaterra, 1998.

Cruz Hernández, M., *La Filosofía Árabe*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1963.

Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico, 3 vol. Madrid, Alianza Editorial, 1996.

“La Recepción de los *Falasifa* Orientales en Al-Andalus: Problemas Críticos” en *Anaquele de Estudios Árabes*, IV (1993), 37-51.

(ed.), *Filosofías no occidentales. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* 19, Madrid, Ed. Trotta, 1999.

“La estructura místico-metafísica del saber de la Alborada (Hikmat al-Ishraq) de Sihab al Din Yahya Suhrawardí, al saij al-Ishraq, al maqtul wa-l-Sahid (549/1154-558/1191)” en *Homenaje a P. Sainz Rodríguez*, Madrid, 1986, Vol. V, pp. 167-171.

Choksy, J. K., *Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslims Elites in Medieval Iranian Society*, New York, Columbia University Press, 1997.

Darmesteter J., *Le Zend Avesta* I-II, París, Maisonneuve, 1892-1893.

Decret, F., *Manu et la Tradition Manichéenne*. Col. Maitres Spirituels, París, Editions Du Seuil, 1974.

De Vita, A., “Zarathushtra: el tránsito de la concepción mítica a la historia”, en *Epiméleia* IV/8 (1995).

“El concepto de *hvarenah* en el Irán Antiguo” en *Epiméleia*, VI/11-12 (1997).

Du Breuil P., *Le Zoroastrisme*, París, P.U.F., 1982.

Zarathushtra et la Transfiguration du Monde, París, Payot, 1978.

Duchesne Guillemin J., *Zoroastre: etude critique avec une traduction commentée des Gatha*, París, Maisonneuve, 1948.

La religion de l'Iran ancien, París, PUF, 1962.

Ormazd et Ahriman, París, PUF, 1953.

Dumézil G., *Los Dioses de los Indoeuropeos*, Barcelona, Seix Barral, 1970.

El Corán. Traducción castellana y prólogo de J. Vernet, Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1980

Eliade M., *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas* I-II, Madrid, Ed. Cristiandad, 1978/1979.

Fakhry, M., *History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1983, 2ed.

Fehérvári, G., “Harran” en *Encyclopaedia of Islamic* 2ed.

Ferdowsi, *Shah namah – The Epic of the Kings*, traducción de R. Levy, Mazda Publishers, California, 1996.

Festugière, A. J. y Nock, A., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol. París, 1949-54.

Fowden, G., *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Frank, R., *Creation and the Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992.

Al-Ghazali and the Ash'arite School, Durham, NC: Duke University Press, 1994.

Frye, R., *The Heritage of Persia*, Costa Meza, Mazda Publishers, 1993.

García Bazán, F., "Memoria, conocimiento y olvido en Plotino y los Gnósticos" en *Diadojé. Revista de estudios de Filosofía platónica y cristiana*, Vol. 2, Nº 1-2 (1999), 37-55.

"El neoplatonismo pitagorizante y su desarrollo helenístico, gnóstico-cristiano, islámico y judío", Conferencia pronunciada en la Academia de Ciencias de San Isidro, Buenos Aires, abril de 1999.

Aspectos inusuales de lo sagrado, Madrid, Trotta, 1999.

Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza, Argentina, 1992.

"Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo" en *Anuario Filosófico XXXIII/1* (2000), págs. 111-149.

El problema del dualismo en la religión del Irán. Algunas influencias. Depto. de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 1967.

"El pensamiento iranio" en M. Cruz Hernández (ed), *Filosofías no occidentales*, Madrid, Ed. Trotta, 1999.

"Plotino y el lenguaje de la metafísica", en *Cuadernos de Filosofía*, (19), Buenos Aires, 1973.

"Il sacro e le religioni dell'Oriente" en *Fondamenti*, Roma, (4) 1986, 141-172.

Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico, San Antonio de Padua, Ediciones Castañeda, 1978.

"El simbolismo maniqueo" en *Estudios de Filosofía y religiones del oriente*, 1 (1971), pp.91-104.

"El concepto árabe en el neoplatonismo" en *NAO VII/47-49* (1987) 55-63 (con bibliografía específica en pp. 62s).

El Hermetismo, Madrid, Ediciones del Orto (en prensa).

“René Guenón y el hermetismo” en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Vol. 7 (2002): 7-17.

Gershevitch I., "Zoroaster's Own Contribution", en *The Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, (23) 1964, 12-38.

The Avestan Hymn to Mithra. An Introduction, Translation and Commentary, Cambridge, 1958.

Ghirshman R., *Iran, From the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Chicago Press, s/f.

Gibb, H.A.R. *Life of Saladin*, Chicago, 1947.

“The Social Significance of the Shu’ubiyya” en *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, Copenhagen, 105-144, 1953.

Gignoux P., "Une ordalie par les lances en Iran" en *Revue des l' Histoire des religions*, Paris, P.U.F., (2)155-161, 1983.

"Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen", en C. Kappler, *Apocalypses et voyages dans l'au-dela*, Paris, Cerf, 351-374, 1987.

Gimaret, D., *Cinq Epitres*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1976.

Gnoli G., "L' evolution du dualisme iranien et le probleme zurvanite", en *Revue des Histoires de Religions*, Paris, P.U.F. 1984, (2), 115-138.

Goichon, A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence dapres Ibn Sina*, Paris, 1937.

Gómez Nogales, S., "La ascética musulmana. Preludio de la mística islámica" en *Manresa* 41 (1969), Madrid, 141-162.

La política como única ciencia religiosa en Al Farabi. Cuadernos del Seminario de Estudios de Filosofía y Pensamiento Islámicos, Instituto Hispanoárabe de Cultura, Madrid, 1980.

Green, Tamara M., *The City of the Moon God: Religious Tradition of Harran*, Leiden, E. J. Brill, 1992.

Green, T.y Jolivet, J., *L'intellect selon Al Kindī*, Leiden, Brill, 1971.

Guenón, R., *Sobre el esoterismo islámico y el taoísmo*, Ediciones Obelisco, Barcelona, 1983.

Guénon, R., *Aperçus sur l'initiation*, París, 1953.

Günduz, S., *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and their Relations to the Sabians of the Qur`ān and to the Harranians*, *Journal of Semitics Studies* Suppl. 3, Oxford, Oxford University Press, 1944.

Ha'iri Yazdi, M., *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy. Knowledge by Presence*, New York, SUNY, 1992.

Hermansen, M., "Shah Wali Allah's theory of the subtle spiritual centers (*lata'if*). A Sufi Model of Personhood and Selftransformation" en *Journal of Near Eastern Studies* 47 (1988) 1-26.

Hodgson, M.G.S., *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, 3 vol., Univ. Chicago Press, 1974.

Horten, M., *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191 †)*, *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* 38, Halle: Strauss and Cramer, 1912. Reimpr. Hildesheim, G. Olms 1981.

Hourani, A., *La historia de los árabes*, Vergara Editores, Buenos Aires, 1992.

Ibn Abi Usaybi'a, *'Uyun al-anba' Fi tabaqat al-atibba*, ed. A. Müller (Köningsberg, Ger.: al-Matba'a al-Wahbiya, 1884) I. Existe otra edición de N. Rida (Beirut, Dar Maktabat al-Hayat, 1968, 641-46 que difilere poco de la de Müller.

Ibn Yaqut, *Irshad al-arib*, ed. Por G. S. Margoliouth, VI: 269-72, Leiden, Brill, 1924.

Ibn Jallijan, *Wafayat al-a'yan*, ed. I. 'Abbas, Beirut: Dar al-Thakafa, 1965, VI: 268-74.

Ibn Fadl Allah al-'Umari, *Masalik al-absar Fi mamalik al-amsar*, ed. F. Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Serie C, 46 n° 9 (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1988), 86-93.

Ibn Al Nadīm, *Kitab al-Fihrist*, trad. Por B. Dodge, *Records of Civilizations; Sources and Studies* 83, 2 vol., New York, Columbia University Press, 1970.

Ibn Kammunah, *Refinement and commentary on Suhrawardī's Intimations. A Thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology*. Traducción y aparato por H. Ziai y A. Alwishah, Mazda Publishers, Costa Mesa, 2001.

Insler S., *The Gathas of Zarathushtra*, Leiden, Brill, 1975.

Izutsu, T., *The Concept and Reality of Existence. Studies in the Humanities and Social Relations*, Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

Jambet, C., *La logique des orientaux. H. Corbin et la science des formes*. Ed. Du Seuil, Paris, 1983.

(ed.), *Cahier Henri Corbin. Textes de H. Corbin et al.* Éditions de l'Herne 39, Paris, 1981.

Klein-Franke, F., "Al Kindī", en S. H. Nasr y O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge, 165-177 (1996).

Kellens, J., *Zoroastre et l'Avesta ancien*. Leuven, Peeters, 1991.

King, D., *A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library*, American Research Center in Egypt, Winona Lake, Indiana, 1986.

Kinoshita, N., *El pensamiento de Domingo Gundisalvo*, Salamanca, 1988.

Kirk G.S., *Myth. Its meaning & functions in ancient & other cultures*, Londres, Cambridge University Press, 1978.

Landolt, H., "Kh^waja Nasir al-Din Tusi (597/1201-672/1274), Isma'īlism, and *Ishraqi* Philosophy" en N. Pourjavady y Z. Vesel (ed.), *Nasir al-Din Tusi. Philosophe et savant du XIIIe siècle*, Actes du colloque à l'Université de Teherán (6-9 marzo 1977), Bibliothèque Iranienne 54, Tèhèran, Institut Francais de Recherche en Iran/Presses Universitaires d'Iran, 2000.

"Suhrawardī's Tales of Initiation" en *Journal of the American Oriental Society* 107: 3. 475-485 (1987).

Mc.Coull, "A new look at the carrer of John Philoponus" en *Journal of Early Christian Studies*, III/1 (1995), 47-60.

Marcotte, R., "Philosophical Reason vs Mystical Intuition: Shihab al din Suhrawardī (d. 1191)" en *Anaqueel de Estudios*

Arabes 7 (1996), 109-125.

Marmura, M. E., (ed.), *Islamic Theology and Philosophy*, New York, SUNY, 1984.

Massignon, L., *Recueil de textes inédites concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris (1929)

May, G., "The Doctrine of "Creation Out of Nothing" in *Early Christian Thought*, Londres, T&T Clark LTD, 1994.

Mayer, T., «Ibn Sīnā's 'Burhān al-Sīddiqīn'» en *Journal of Islamic Studies* 12:1 (2001), pp. 18-39.

Melikian Chirvani, A.S., "Le royaume de Salomon. Les inscriptions persanes de sites achéménides" en *Le monde iranien et l'Islam. Sociétés et cultures* I. Centre d'études islamiques et orientales d'histoire comparée IV, Ginebra-Paris, págs. 1-41 (1971).

Messina G., *Der Ursprung der Magier un die zarathustrische Religion*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1930.

Michot, J., *La destinée de l'homme selon Avicenna. Le retour á Dieu -ma'asad- et l'imagination*. Peeters, Lovaina, 1986.

Miquel, A., *L'Islam et sa civilization*, 4 vol., A. Colin, Paris, 1982.

Mirza, N. A., *Syrian ismailism. The Ever Living Line of Imamate, ad. 1100-1260*, Surrey, Curzon Press, 1997.

Moezzi, M. A., "Reflexions sur une evolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation" en *Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*. Ed. por E. Patlagean y A. Le Boulluec, Peeters-Louvain-Paris, 63-82, 1997.

Le guide divine dans le shiisme originel. Aux sources de l'esoterisme en Islam. Verdier, Paris-Lagrasse, 1992.

"L'Islam iranien" en *Encyclopedie des religions* I-II. F. Lenoir y Y.T. Masquelier (dir.), Bayard Éditions, Paris : Vol. I: 801-806 (1997).

Molé, M., *Les mystiques musulmans*, PUF, Paris, 1965.

Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, Paris, P.U.F., 1963.

La légende de Zoroastre selon les textes pehlevies. Leuven, Peeters, 1967.

"La naissance du monde dans l'Iran preislamique", en *La Naissance du Monde* (Sources Orientales I) Paris, Ed. Du Seuil, 1959.

Monnot, G., *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, VRIN, Paris, 1974.

"La Transmigration et l'Immortalité, en *MIDEO- Mélanges de l'Institut d'Études Orientales du Caire* 14 (1980):149-166.

Morewedge, P. (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, New York, SUNY, 1992.

(ed.), *Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, New York, Institute of Global Cultural Studies (IGCS), the Department of Philosophy, the State University of New York at Oneonta, 1995.

Moosa, M., "Al Kindī's Role in the Transmission of Greek Knowledge to the Arabs" en *Journal of the Pakistan Historical Society* 15 (1) 3-18, 1967.

Moreau, J., *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, Eudeba, 1993.

Moulton J.H., *Early Zoroastrianism*, Londres, s/e. 1913.

Muñoz, R., *La existencia de Dios en Avicena* (con textos traducidos), Apunte.

Nagel, T., *The History of Islamic Theology. From Muhammad to the present*, Princeton, Markus Wiener Publishers, s/fecha.

Nakamura, K., "An Approach to Ghazali's Conversion", *Orient* 21: 46-59 (1985).

Nasr, S. H. "Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World" en *Islamic Studies: Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism*, Libraire du Liban, Beirut, 1967.

Vida y pensamiento en el Islam, Herder, Barcelona, 1985.

Sufismo vivo, Herder, Barcelona, 1982.

(ed), *Isma'ili Contribution to Islamic Culture*, Teherán, 1977.

Three Muslim Sages, Cambridge, Harvard University Press, 1964.

"Suhrawardī: the Master of Illumination, Gnostic and Martyr" en *Journal of Regional Cultural Institute* 2 n°4 (1969).

"The Relationship between Suhrawardī and Philosophy in Persian Culture" en *Hamdard Islamicus* 6 n° 4 (1983).

“The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardī” en *Islamic Quarterly* 14 (1970).

«From the School of Ispahan to the School of Tehran» en *Transcendent Philosophy. An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* Vol. 2 : 4 (2001) pp. 1-71.

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine, Cambridge, Mass., 1963.

Nasr, S.H. y Amin Razavi, M. (ed.), *Anthology of Philosophy in Persia*, 2 vol., New York/Oxford, Oxford University Press, 1999-2000.

Nasr, S. H. y Leaman O. (ed.), en *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge, 1996.

Oliver Segura, J. P., «Diálogo del Rey Alejandro con el Brahmán Dándanis» en *Heterodoxos, Reformadores y Marginados en la Antigüedad Clásica*, Universidad de Sevilla-Universidad Hispanoamericana La Rábida, 1991. pp. 107-125.

Omar, I., «Khidr in the Islamical Tradition» en *The Muslim World*, vol. 83 : 374 (1993), pp. 83-113.

O'Meara, D., «Conceptions Néoplatoniciennes du Philosophe-Roi» en *Images de Platon et Lectures de ses Œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, ed. por Neschke-Hentschke, Ed. Peeters, Louvain-Paris, 35-50, 1997.

Panoussi, E., "La theosophie iranienne source d'Avicenne", en *Revue philosophique de Louvain* 66 (1968) 239-266.

Peters, F.E., *Aristotle and the Arabs*, University of London Press, 1968.

“Hermes and Harran: The roots of Arab-Islamic Occultism” en *Intellectual Studies on Islam: Essays written in honor of Martin B. Dickson, Michel Mazzaoui and Vera B Mooren*, Salt lake City, University of Utah Press, 1990, pp. 185-215.

Platón, *Las Cartas*. Edición bilingüe y prólogo de Margarita Toranzo, Instituto de Estudios Políticos de Madrid, 1970.

Plessner M., “Hermes Trismegistos and Arab Science” en *Studia Islamica* 2 (1954): 45-59; reproducido en su “Hirmis” en la EI (2ed);

Porfirio, *Isagoge*. Edición bilingüe traducido por A. Libera y A. Ph. Segonds, Paris, Vrin, 1998.

Pourjavady, N., *The Light of Sakina in Suhrawardī's Philosophy of illumination*, Binghamton, New York, Global Publications, Binghamton University, State University of New York, 1999.

Puig Montada, J., "La Armonía entre la Filosofía y el Sufismo: Sohrawardi" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (2001) 18, 15-30.

Quadri, G., *La Filosofia degli arabi nel suo Fiore I. Delle origini Fino a Averroè. II, Il pensiero Filosofico di Averroè*, Firenze, 1939. Cuestiones Actuales, 1957.

R. Guerrero, R., *Traducción española de algunos opúsculos de Al Kindī*, Madrid, 1986.

Rahman, F., *Avicena's Psychology. An English Translation of Kitab al-Najat*, London, Oxford, 1952.

Richards Donald S., (trad.), *The Rare and Excellent History of Saladin being the al-nawadir al-sultaniyya as'l mahasin al-yusufiyya of Baha' al-Din and Ibn Shaddad*, Ashgate Publishing, 2001.

Ries Julien (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado I/II*, Madrid, Trotta, 1995.

Ritter, H., "Philologika IX: Die vier Suhrawardī", en *Der Islam* 24 (1937), 270-286; 25 (1938), 35-86.

Rizvi, S. H., "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction?. Suhrawardī's Visionary Hierarchy of Lights" en *Asian Philosophy* 9:3, 219-227 (1999).

Rosenthal, F. "Uno scritto morale" en *Orientalia* IX: 182-91, 1940.

The Classical Heritage in Islam, Berkeley, University of California Press, 1975.

Rowson, E. K., *A Muslim Philosopher on the Soul and his Fate: Al-'Amīrī's Kitab al-Amad 'ala l-abad*, New Haven, American Oriental Series 70, 1988.

Russel, J. R., "The name of Zoroaster in Armenia" en *The Journal Society for Armenian Studies*, USA, Univ. de California, 1985-1986 (2) 3-10.

Shahrastānī, M., *Livre des religions et des sectes* I-II. Traducción, introducción y notas de D. Gimaraet y G. Monot, Peeters, UNESCO, Lovaina, 1986.

Shahrazūri, M., *Nuzhat al-arwah wa rawdat al-afrah fi tarij al-hukama' wa al-falasifa*, ed. S. Khurshid Ahmed (Hyderabad, India: Da'irat al-Ma'arif al-Uthmaniya, 1976) I-II. Existen dos ediciones más: *Nuzhat al-arwah wa rawdat al-afrah: Tarij al-hukama'*, ed. 'Abd al-Karim Abū Shuwayrib (Tripoli: Jam'iyat al-Da'wa al-Islamiya al-'Alamiya, 1988) y, el *Kitab nuzhat al-arwah wa rawdat al-afrah: Tarij al-hukama*, ed. Muhammad-'Ali Abū Rayyan (Alexandria, Dar al-Ma'arifa al-Jami'a, 1414H/1993). La traducción hecha de esta obra en el s. XVII por Maqsud- 'Ali Tabrizi fue editada y publicada con el mismo título por M. T. Danish Pazhuh y M. S. Mawla'i, (Tehran: Shirkat-i Intisharat-i Ilmi va Farhangi, 1986).

Shari'ati, A., *What is done. The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, The Institute for Research and Islamic Studies (IRIS), EE.UU., 1986.

Shatzmiller, M. (ed.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria. The Medieval Mediterranean* vol. 1, Leiden, Brill, 1993.

Shedhadi, F., *Metaphysics in Islam Philosophy*, Caravan, Rutgers Univ., Delmar, 1983.

Ghazali's Unique Unknowable God: A Philosophical Critical Analysis of Some of the Problems Raised by Ghazali's View of God as Utterly Unique and Unknowable, Leiden: Brill, 1964.

Stern, S.M., *Studies in Early Isma'ilism*, E.J. Brill, Leiden, 1983.

"Notes on Al-Kindī's Treatise on Definitions" en *Journal of the Royal Asiatic Society* partes 1 y 2: 32-43, 1959.

Schmidtke, S., "The Doctrine of the Transmigration of Soul According to Shihab al-Din al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his Followers" en *Studia Iranica* 28: 237-254 (1999).

Smith, M., en "Transmigration and the Sufis" en *Moslem World* 30 (1940)

Stroumsa, S., «Al farabi and Maimónides in the Christian Philosophical Tradition : A Reevaluation» en *Der Islam* 68 (1991) pp. 263-287.

Thactkston, M., *Recueil de textes inédites concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, París, P.U.F., 1929.

Tardieu, M., *Le manichéisme*, París, P.U.F., 1981.

La formation des canons scripturaires, París, Centre d'Etudes des Religions du Livre, Les Editions du Cerf, 1993.

"Sabiens coraniques et Sabiens de Harran" en *Journal Asiatique* 274/1 (1986) 1-44.

Tate, G., *Las cruzadas*, Trieste, Ediciones B, 1999.

Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Varenne J., *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, París, Ed. Du Seuil, 1966 (hay traducción castellana).

Varios Autores, *Encyclopaedia of Islam* 2da. ed., Leiden, E. J. Brill, 1954-

Varios autores, *L'eredita classica nelle origini orientale. A cura de M.Pavan y V. Cazzoli*, Institute della Enciclopedia Italiana, Roma, 1986.

Varios autores, *Le shi'isme imamite*, P.U.F., París, 1970.

Walbridge, J., *The Leaven of the Ancients. Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*, Albany, SUNY, 1999.

The Wisdom of the Mystic East. Suhrawardī and Platonic Orientalism, New York, SUNY, 2001.

The Science of Mystic Lights. Qutb al-din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

M. Amin Razavi, *Suhrawardī and the School of Illumination*, comentario bibliográfico publicado en *International Journal of Middle East Studies* 30, nº 4 (1998).

Walker, P. E., "The Doctrine of Metempsychosis in Islam" en *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. por W. B. Hallaq y D. P. Little, Leiden, E. J. Brill, 1991, 219-238.

Walker, R., *Philosophical Shiism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Walzer, R., *Greek into Arabic*, Oxford, 1962.

"New lights on the Arabic translations of Aristotle" en *Oriens* 6, 91ss (1953).

«Islamic Philosophy», en *The History of Philosophy East and West*, Londres 1953.

Westernik, L. G., "Proclus commentateur des *Vers d'or*?" en G. Boss G. Seel (ed.), *Proclus et son influence*, Zurich, GMB (1989), pp. 61-78.

Wickens, G. M., "Nasir ad-Din Tusi on the fall of Bagdad: a further study" en *Journal of Semitics Studies* VII/I (1962), págs. 23-35.

Widengren G., *Les religions de l'Iran*, París, Payot, 1968.

Fenomenología de la Religión, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976.

"The Death of Gayomart" en *Myths and symbols. Studies in honour of Mircea Eliade*. Ed. por J. Kitagawa y Ch. Long, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1969, págs. 179-193.

Yarshater, E., (Ed.), *Encyclopaedia Iranica*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982-

Zaehner R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1961.

Las doctrinas de los magos, 1a. 1953, Buenos Aires, Lidiun, 1983.

Ziai, H., "The Source and Nature of Authority: a Study of Suhrawardī Illuminationist Political Doctrine" en *Aspects of Islamic Political Philosophy*, ed. por Charles Butherworth, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishraq, Brown University Judaic Studies Series, Atlanta, Scholar Press, 1990.

"Definition and the Foundations of Knowledge in Illuminationist Philosophy" en *Papers in honor of 'Ostad' Javad*

Mosleh, ed. Borhan Ibneh Yousef (Los Ángeles: Research and Education Center), 1993,

“Shihab al-Din Suhrawardī: Founder of the Illuminationist School” y “The Illuminationist Tradition” en *History of Islamic Philosophy*, ed. Nasr, H. S. y O. Leaman I: 434-496, London, Routledge, 1996.

“Beyond Illumination: Suhrawardī’s Illuminationist Path to Wisdom» en *Myth and Philosophy*, ed. por F. Reynolds y D. Tracy, Albany, SUNY, 1990.

The Manuscript of Al-Shajara al-ilahiyya. A 13th philosophical encyclopedia by Shams al-Din Muhammad Shahrāzūrī en *Iranshenasi* II/1 (1990).