

*La armonía entre la filosofía y el sufismo: Sohravardi*¹

Josep PUIG MONTADA

(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen

Sohravardi, Shihâb ad-Dîn Yahyà Suhrawardî (1155-1191) desarrolló una filosofía basada en el principio simbólico de la luz, y expuesta en su obra *Sabiduría de la iluminación*, en particular, pero exigió estudiar la filosofía de raíz aviceniana para entenderla. En este trabajo se utilizan en particular dos obras de Sohravardi posteriores a la misma, *Las estaciones de los sufíes*, que como el título indica es intuitiva, y el *Libro de los destellos*, que es argumentativa y aviceniana, y que él a menudo acusa de “peripatética” para poner de manifiesto cómo para él toda forma de filosofía es inseparable de la aplicación gnóstica.

Abstract

Sohravardi, Shihâb ad-Dîn Yahyà Suhrawardî (1155-1191) developed a philosophical doctrine based on the symbology of light, that he at best expounded in his *Wisdom of Enlightenment*, although he required the student to start first with philosophy of Avicennian imprompt in order to understand it. In this paper two works of Sohravardi, both posterior to the *Wisdom of Enlightenment: The Sufi Stations* – an intuitive book, as the title shows it – and *The Book of Light Flashes* – an argumentative, and Avicennian one – are

¹ Este artículo es la ponencia presentada en el *Seminario Muhyiddîn Ibn al-Arabî – Mawlâna Jalâtuddîn Balkhî Moûlavî (Rûmî). Dos fuentes clásicas para el estudio de la mística especulativa en el Islam*, que se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, en colaboración con la Consejería Cultural de la República Islámica de Irán en Madrid, durante los días 19, 20 y 21 de enero de 1999.

investigated in addition it and it results that for Sohrawardi any kind of philosophy can be separated from its Gnostic application.

En su *Tratado definitivo fijando la armonía entre la religión y la filosofía*, Averroes ironiza sobre las buenas intenciones de las que estaba lleno Algacel. Éste quería acercar la religión a los creyentes y para ello no tendría inconveniente en hacerse ash'arí entre los ash'aríes, sufi entre los sufíes y filósofo entre los filósofos, sin que realmente perteneciera a ningún grupo².

El comentario de Averroes se basa en un hecho: en su época la actividad intelectual se desarrollaba en estos tres círculos. De la rivalidad ideológica entre filósofos y teólogos asharíes tenemos unos valiosos testimonios escritos: *La destrucción*, o más correcto, *El desplome de los filósofos*, por Algacel, y su réplica, *El desplome del "Desplome"*, por Averroes. La reconciliación no fue posible entre estos dos sistemas. En cambio, el sufismo no fue objeto de un ataque, al menos sistemático, ni por parte de los filósofos ni de los teólogos, y sobre los segundos la acción de Algacel resultó beneficiosa en la medida en que hizo el sufismo aceptable por la ortodoxia³.

Tenemos datos de que Averroes se interesó por las doctrinas sufíes, en pleno desarrollo en Al-Andalus y el Maghreb de su tiempo. La anécdota más difundida es su encuentro con Ibn 'Arabí⁴ cuando este era todavía un muchacho imberbe, anécdota que hay que tomar con las debidas reservas pues el propio Ibn 'Arabí es el que la cuenta en sus *Revelaciones mekíes*⁵. Averroes le habría preguntado si el resultado que alcanzaban los místicos por vía iluminativa era el mismo que el que se alcanza mediante la especulación racional, y la respuesta de Ibn 'Arabí fue sí y no, y que "entre el sí y el no los espíritus huyen de los cuerpos". Parece que la pregunta de Averroes surgía de su preocupación por el problema de la vida futura y de la inmortalidad o no de la persona; la respuesta de Ibn 'Arabí no debió de aclararle nada.

En otra ocasión, Averroes pidió a su discípulo Abû I-Qâsim Ibn al-Faras

² Traducción española de M. Alonso, *Teología de Averroes* (1947. Sevilla, 1998), p. 186.

³ Buena parte de la principal obra de Algacel, *Ihyâ' ulûm ad-Dîn*, 4 vols. Beirut, s.f. tiene una dimensión mística, pero también otras obras, como la *Mukâshafat al-qulûb*, muestran esta dimensión.

⁴ Místico nacido en Murcia, y muerto en 1240 en Damasco, que M. Asín Palacios acercó al lector español con su *El islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de Abenarabi de Murcia*, 1931, repr. Madrid, 1981. Para su biografía, véase Claude Addas, *Ibn Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Paris: Gallimard, 1989 (trad. española, 1996), y para un estudio más reciente, William Chittick, *The Self Disclosure of God*, Albany: SUNY, 1998.

⁵ *Al-futûhât al-makkîya*, ed. U. Yahyâ, vol. 2, (Cairo, 1392/1972) pp. 372-373.

cuando iba a Marrakesh que hablase con el famoso místico Abû l-'Abbâs as-Sabtî⁶ y le informase luego sobre las opiniones de este sufi. Averroes no encontró en ellas nada nuevo y las vio parecidas a las de los filósofos griegos⁷.

Averroes, a pesar de todo, nunca pensó que la vía sufi fuera comparable a la filosófica, pues sus recursos son los símbolos y las alegorías, no las pruebas y demostraciones lógicas. Su filosofía se hizo más aristotélica con el transcurso de los años y era difícil que el sufismo pudiera utilizarla e integrarla en su mundo, porque no me cabe duda de que el sufismo tiene una parte que si no es filosófica, está muy próxima a la filosofía. La filosofía de Avicena (m. 1037) tuvo mejor suerte, y el propio Avicena se expresó a veces en forma próxima al sufismo, utilizando alegorías e imágenes poéticas.

En este movimiento, que combina filosofía y sufismo, Irán ha jugado un papel primordial. Una de las primeras figuras de este movimiento es Shihâb ad-Dîn Yaḥyâ Suhrawardî, que nació en el pueblo de Sohravard, N.W. de Irán, en 549/1155, y murió probablemente ajusticiado en Alepo en 587/1191. Después de seguir enseñanzas en Maragheh (Azerbaiján), Ispahán (Irán), y Diyar Bakr (Turquía), llegó a Alepo en 579/1183, y estuvo al servicio del príncipe al-Malik az-Zahir, hijo de Salâh ad-Dîn, el sultán ayubí. Los alfaquíes le acusaron de infiel, *kâfir*, porque decían que “afirmaba que Dios podía crear un profeta siempre que quisiera”, y quizá él se refería a que el verdadero sabio conseguía deificarse, ser *muta'allih*. Saladino ordenó a su hijo que lo ejecutara, y aunque al-Malik az-Zahir se resistía, finalmente tuvo que ajusticiar a Sohravardi, pero no se puede excluir que él mismo se dejara morir de hambre⁸.

Sohravardi puso todo su empeño en desarrollar una auténtica filosofía oriental. La obra que él mismo más aprecia, *Ḥikmat al-ishrâq*⁹, “La sabiduría

⁶ Nacido en Ceuta, 524/1130 y muerto en Marrakesh, 601/1205. *Encyclopaedia of Islam*, vol. 8 (Leiden, 1995) s.v.

⁷ Abû Ya'qûb Yûsuf at-Tadilî (m.1229), *At-tashawwuf ilâ rijâl at-taşawwuf wa-Akhhâr Abî l-'Abbâs as-Sabtî*, (Rabat, 1984), pp. 453-454.

⁸ Conocemos la vida de Sohravardi sobre todo a través de su discípulo Shams ad-Dîn Shahrazûrî y de su obra *Nuzhat al-arwâh wa-rawdat al-afrah*. El pasaje correspondiente fue editado y traducido por Otto Spies y S. Khatak en *Three Treatises on Mysticism. Bonner Orientalistische Studien*. Stuttgart, 1935. A Henry Corbin debemos numerosos estudios sobre Sohravardi, incluyendo biográficos: *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Tome II: Sohrawardî et les Platoniciens de Perse (París: Gallimard, 1971), pp. 9-19.

⁹ *Le livre de la Théosophie orientale*, ed. H. Corbin, en *Opera metaphysica et mystica*, vol. 2, 1ª ed. Estambul, 1945; 2ª ed. Teherán: Institut Franco-Iranien, 1952, reprint Teherán 1993. Traducción francesa del mismo Corbin, reeditada en París: Verdier, 1986. Citas siguen como *Ḥikmat al-ishrâq*.

de la iluminación”, terminada en 582/1186¹⁰, se estructura en torno a la luz, procurando alejarse no sólo del lenguaje peripatético sino también de sus tesis. La doctrina oriental es la de la Luz frente a las Tinieblas, y se fundamenta en los símbolos. Los comentadores interpretarán la Luz como el Ser necesario y las Tinieblas, el contingente. Así se considera el verdadero filósofo oriental, y critica a Avicena porque a pesar de todos sus intentos seguiría siendo un peripatético, *mashshâ’î*, más¹¹.

Corbin va más lejos en la interpretación de la originalidad de Sohrevardi¹²: Este es un “résurrecteur”, cuyo deseo máximo era restablecer la antigua gloria de Persia. Sohrevardi confiesa, en medio de dicha obra, *La sabiduría de la iluminación*, que tuvo una visión que le descifró el sentido de esta antigua sabiduría. Sohrevardi era hasta entonces un peripatético, que rechazaba toda doctrina de la luz y las tinieblas hasta que “vio la prueba de su Señor”.¹³ Quien tenga esta visión, se unirá a una larga tradición de sabios:

Verá las luces que vieron Hermes y Platón y las rayos celestes fuentes del *Khorrah*, de cuya visión informó Zaratrusta. Cosroes, el rey fiel y bendecido, consiguió alcanzarla y contemplarla. Todos los sabios de Persia están de acuerdo en esto [con algunos matices]. Son las luces a las que se refirieron Empédocles y otros¹⁴.

Justo es decir que Sohrevardi nunca pensó que este proyecto fuera contra el islam, aún más, vio en Salmân Pâk el intermediario de la Persia de Zoroastro con la familia de Mahoma (*ahl al-bait*). Salmân Pâk fue el primer persa convertido al islam, y compañero del profeta¹⁵. Sohrevardi habla del camino de Dios, y en recorrer este camino van a destacar los persas: Un hadiz atribuye al Profeta “la ciencia está suspendida en las Pléyades, y hombres de Persia la alcanzarán”.¹⁶

Sohrevardi aspiraba pues a desarrollar una filosofía oriental, no sólo independiente de la peripatética sino de Avicena, y su proyecto se realiza en

¹⁰ *Hikmat al-ishrâq*, § 279, p. 258.

¹¹ En este aspecto, Sohrevardi daría la razón a D. Gutas, para el que Avicena no desarrolla un pensamiento místico, cf. su *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, 1988.

¹² *En Islam iranien*, Tome II, pp. 10-11.

¹³ *Hikmat al-ishrâq*, § 166, p. 156.

¹⁴ *Hikmat al-ishrâq*, § 166, pp. 156-157. *Khorrah* corresponde a la “Luz de gloria”, *Xvarnah* del Avesta.

¹⁵ L. Massignon le dedicó un estudio: *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l’Islam iranien*, Tours, 1934.

¹⁶ *Hikmat al-ishrâq*, apéndice, p. 301, notas 12 y 13.

la mencionada obra, la *Sabiduría de la iluminación*. Sin embargo, la obra coexiste, si no es anterior en el tiempo, con una trilogía de corte “peripatético”, compuesta por las *Inspiraciones*, las *Contraposiciones*, y los *Paseos y encuentros*¹⁷. Como él mismo indica, el estudio de esta filosofía argumentativa es condición previa para gozar de la iluminativa¹⁸, pero esta continuidad, o solución, entre sabiduría oriental y filosofía peripatética, escapa a las dimensiones de este trabajo¹⁹. Me limitaré a examinar un aspecto, la relación entre filosofía y ‘*irfân*, sufismo o gnosticismo, en Sohrawardí, y vamos a comprobar si tal como dice Maalouf, el editor de *Las estaciones de los sufíes*, “en todas sus obras, la dirección filosófica y la sufi discurren paralelas una de la otra”²⁰.

Dos obras de Sohrawardí nos van a servir de guía: Estas *Estaciones de los sufíes*, y cuyo título nos adelanta la orientación gnóstica y práctica, y por otra parte, el *Libro de los destellos*²¹, resumen del antes mencionado *Libro de las inspiraciones*, es decir, un texto argumentativo. Las dos obras son posteriores a la *Sabiduría de la iluminación*, *Ḥikmat al-ishrâq*, su obra capital, y a la que tendremos que hacer referencia en más una ocasión. Su importancia y originalidad exigen estas referencias adicionales.

El tratado de *Las estaciones de los sufíes* tiene un clara disposición didáctica que hace más fácil su análisis. En su preámbulo, Sohrawardí reza a Dios y se dirige luego a su lector desconocido que bien puede ser al-Malik az-Zâhir:

La amistad que se ha reafirmado entre nosotros me ha movido a venir en tu ayuda para redactar unas palabras que encaminen a las verdaderas realidades, comentando las estaciones de los sufíes y los significados de sus términos técnicos, todos aquellos conocimientos que les deleitan, la ciencia del corazón, las espiritualidades, lo que esta por encima de ellas y más allá de ellas. Establecí las demostraciones apodícticas que son necesarias, de manera coherente y precisa, en un orden natural, sin seguir demasiado los términos de los amigos de la verdad en las ciencias demostrativas. Me apresuré en darte contestación [22] y en

¹⁷ *Talwihât, Muqâwamât, Mashâri’ wa-muârahât*, publicadas por H. Corbin en *Oeuvres philosophiques et mystiques*, vol. 1, 1ª ed. Estambul: Maarif, 1945. 2ª ed. Teherán: Académie Impériale, 1976; reprint 1993.

¹⁸ *Muârahât*, en *Oeuvres*, vol. 1, p. 194. Sohrawardí se refiere en particular a *Muârahât* y a *Talwihât*, y considera que la segunda es solamente “un resumen”.

¹⁹ Para una aproximación al tema, cf. Roxanne Marcotte: “Philosophical Reason versus Mystical Intuition: Shihâb ad-Dîn Suhrawardî (d. 1191)” en *Anaquel de estudios árabes* 7 (1996) 109-125.

²⁰ *Maqâmât as-Şûfiya*, ed. Émile Maalouf (Beirut, 1993), p. 10.

²¹ *Kitâb al-lamahât*, ed. Émile Maalouf, Beirut: Dâr an-nahâr, 1969.

facilitar tu comprensión de aquello que el término técnico expresa, adaptándome a la medida de tus fuerzas. Que los hijos de la verdad me perdonen por emplear unas expresiones opuestas a unos significados que nosotros hemos seleccionado aquí, pues la intención es la misma²².

Sohravardi anuncia por tanto su propósito de dar a conocer a su amigo los secretos del sufismo, sin excluir la filosofía, a la que sin embargo no sigue rigurosamente. Después, lo primero que desea a su lector es “la fuerza de Dios”, *taqawwà Allâh* (M 22: 5)²³. Este debe seguir la ley religiosa que es “la voz de Dios” (M 23: 1). Pronto empiezan los símbolos: no te dejes confundir por los nombres, la verdad es única, es “un sol único”.

Reza a tu Señor, la noche es tenebrosa, te aterroriza confundiendo tus sentidos y te espanta con el susurro de tus almas y te empuja hacia allí, a buscar refugio en la luz de las luces. (M 23: 14-15).

El estilo del primer *faṣl* o apartado es poético, retórico, cargado de alegorías y contrasta con los siguientes, mucho más técnicos. El segundo define lo que es el conocimiento (*idrâk*): la producción de la forma del objeto en el sujeto (M 25: 17). En el *Kitâb al-lamahât*, “El libro de los destellos”, esta producción es la “formación del concepto o idea”, *taṣawwur* (L 58: 3), y se opone al juicio o proposición, y ambos fenómenos constituyen ‘ilm, “ciencia”.

“Si esta forma se aplica a muchos objetos se llama universal y el término que la designa se llama, universal” (M 26: 3-4). ¿Cómo describe Sohrawardi el universal? “El universal no existe en los individuos, pues lo que existe en el individuo ha recibido una existencia concreta (*huwîya*), que no se puede compartir, y en cambio el universal es aquello cuya esencia se puede compartir” (M 27: 14-15). *Huwîya* en las primeras traducciones al árabe significa simplemente “ente”, pero en Avicena tiene este carácter de ente individual.

En el libro de *Los destellos*, explica de manera parecida el término ‘universal’: “Universal es aquello que al hacernos la misma idea de lo que significa, no excluye el ser compartido” (L 60: 5-6), pero deja para la tercera parte la cuestión relacionada con el ser. La influencia de Avicena se muestra por doquier en ambos escritos. Sohrawardi analiza *ḥaqîqa*, “realidad esencial” (M 26: 7 - 27: 3), o *lâzim* “propiedad esencial” (M 27: 4). Cuando preguntamos

²² *Maqâmât aṣ-ṣūfiya*, pp. 21-22.

²³ Las citas de las *Maqâmât* se harán en el texto principal abreviando el título en M, y las de *Lamahât*, en L.

“¿Qué es esto?, contestamos señalando una realidad esencial. El género, por ejemplo, es un universal que designa diversas realidades esenciales (L 63: 7-8) mientras que la especie es un universal que se predica de cosas distintas sólo numéricamente (L 63: 8). La propiedad esencial, *lâzim haqîqî*, es aquella que no se puede eliminar, ni siquiera en la imaginación, de la esencia de una cosa. No acepta, ahora bien, la doctrina aristotélica del conocimiento a través de las diferencias específicas, pues implica para él un conocimiento “mediante algo negativo” de la substancialidad²⁴.

En general, Sohrevardi se adhiere a la doctrina aviceniana del conocimiento y a su lógica, aunque en *Las estaciones de los sufíes* no se detenga en exponerla, cosa que sí, en cambio, hace en *Los destellos*, pues la llamada “primera ciencia” (L 60-98), primera en cuanto a aprendizaje, es una repetición de la lógica aviceniana, una parte muy característica de la cual es la lógica modal, también representada en Sohrevardi.

La segunda ciencia en el libro de *Los destellos* corresponde a la filosofía de la naturaleza, que se inicia con el análisis de la corporeidad. Anterior a la noción de cuerpo es la noción de extensión de modo que la extensión es algo que no se puede excluir de la realidad esencial de todo cuerpo (L 99: 12-13). El cuerpo tiene una propiedad esencial, la limitación o finitud “en forma y en dimensión” (M 29: 3; L 101: 11). Sohrevardi, por una parte, rechaza el átomo como sustancia elemental y sostiene que aunque no podamos seguir dividiendo un cuerpo físicamente, podemos hacerlo mentalmente²⁵. Sin embargo no sigue a Aristóteles en cuanto a la composición en materia y forma, del cuerpo como tal²⁶, pues para él “el cuerpo absoluto es la dimensión absoluta y los cuerpos particulares, son las dimensiones particulares”.²⁷ Frente a la corporeidad está la luz: Sohrevardi niega que la naturaleza de la luz, de los rayos de luz, sea corpórea²⁸. Así pues, la corporeidad está unida a la obscuridad y está encarnada por el “istmo” o *barzakh*; figuras y dimensiones son particularidades de algo intermedio, del *barzakh*²⁹.

La realidad del movimiento presupone la existencia de las direcciones, que como en Avicena existen en concreto: “Las direcciones no son cosas

²⁴ *Hikmat al-ishrâq*, § 70, pp. 73-74.

²⁵ *The Book of Radiance. Partaw Nâmeḥ*. Ed. y trad. ing. Hossein Ziai (Costa Mesa, Ca. 1998), pp. 8-9.

²⁶ *Hikmat al-ishrâq*, § 72-93, pp. 74-92.

²⁷ *Hikmat al-ishrâq*, § 74, p. 77: 3-4.

²⁸ *Hikmat al-ishrâq*, § 99, pp. 97-98.

²⁹ *Hikmat al-ishrâq*, § 111, pp. 109-110. *Barzakh* es un término de origen coránico (23: 100, 55: 20) y aquí es un istmo pero de luz y tinieblas.

puramente mentales, sino que existen en la extensión de la individualidad (*ishâra*) y en el movimiento” (L 102: 9-11). Gracias a la realidad de estas direcciones los movimientos son distintos. Hay movimientos circulares — en torno al centro — o en línea recta, y estos, cuando son hacia el centro, su propiedad esencial es el frío, y si son lejos del centro, su propiedad esencial es el calor.

Lo húmedo y lo seco se definen de otra manera, según el grado de facilidad, o dificultad, para recibir o perder “la división y la figura” (M 30: 4-5). De esta manera, Sohrawardi tiene ya las cuatro cualidades primarias de los cuerpos: calor, frío, humedad y sequedad. Sus combinaciones dan lugar a los cuatro elementos: fuego, aire, agua, tierra. Todos ellos necesitan de un *maḥall* o “substrato”, que es la materia (M 30: 13). Todo cuerpo posee un lugar “al que tiende por su particularidad” (M 31: 6) y es su superficie interna.

A partir de los cuatro elementos se generan los minerales, las plantas y los animales, en distintos grados de perfección, la cual la reciben del “donador de la perfección” (L 113: 19). El alma que tienen es su perfección pues el alma, siguiendo a Aristóteles y a Avicena, es definida como “una perfección primera de un cuerpo natural orgánico” (L 114: 1). A continuación Sohrawardi, en *Los destellos*, menciona los cinco sentidos, el sentido común o la imaginación, y explica las facultades. Sin embargo, en *Las estaciones*, el examen se hace más adelante (M 40-42). Los animales, además, poseen un espíritu. Este espíritu es “un cuerpo sutil, que se produce como resultado de la sutilidad de los humores” (L 116: 2; cf. M 42: 1) y es de dos clases: el espíritu natural o vegetativo, vinculado al hígado, y el espíritu anímico, vinculado al cerebro (L 116: 4-6).

También el hombre está compuesto de los elementos, está hecho de *ṣalsâl*, “arcilla” (M 31: 15-16; Corán 55: 14³⁰) o sea de tierra y agua, de ahí que Sohrawardi hable de *ṣaiṣîya* para el cuerpo humano, pero su esencia es muy distinta. Ambas obras, *Maqamât* “Estaciones” y *Lamaḥât* “Destellos”, utilizan el argumento aviceniano del “hombre volante”, para demostrar que el hombre conoce de manera inmediata su existencia sin el cuerpo:

Debes saber que no te escondes de tí mismo, aunque no seas consciente en tu percepción, como ocurre en la embriaguez, y en el caso de que alcanzases la perfección de un intelecto, de repente flotarías en un aire equilibrado, relajado, sin sentir tus miembros, no sentirías nada ni conocerías ni cuerpo, ni impresión en el mismo, ni otra cosa más que a tí mismo, sin intermediario (L 116: 12-15)³¹.

³⁰ Traducción de Julio Cortés, Barcelona: Herder, 1986.

³¹ Se repite también en *Partaw Nameh*, p. 24. En *Ḥikmat al-ishrâq*, § 114, pp. 110-111, precisa que aquel que se comprende a sí mismo tiene que ser “luz separada”.

Las estaciones de los sufíes nos dicen también que el hombre se conoce a sí mismo, “conoce su esencia” sin necesidad de conocer sus órganos, pues su substrato es “una esencia que no está en un cuerpo y no tiene figura” (M 32: 12). El discurso de *Los destellos* se orienta en cambio hacia las propiedades del alma humana, su tratamiento es más extenso que en *Las estaciones*, y además el lenguaje de esta obra es distinto. En *Las estaciones*, los argumentos en favor del conocimiento directo de uno mismo, como alma, tienen un reflejo en lo que sigue:

Te decimos otra vez: Has percibido el uno absoluto, que es algo totalmente indivisible. Si su forma estuviera en un cuerpo o fuera una figura, tendría que dividirse por la divisibilidad de su substrato, y no habrías entendido el uno que es totalmente indivisible. Si lo has entendido es porque el que entiende dentro de ti está libre de las dimensiones y de los atributos. El sabio Aristóteles lo denominó alma racional, y los sufíes lo llaman “secreto”, “espíritu”, “palabra” y “corazón”. La interpretación es que “palabra” es una esencia que no está en un cuerpo, que no es una corporeidad subsistente sin un substrato, que percibe, que organiza (*taşarruf*) un cuerpo” (M 32: 13 - 33: 2).

Sohravardi se distancia de la filosofía aviceniana y se adentra en el *irfân* pero las coincidencias saltan a la vista. Es cierto, el mismo lenguaje ha cambiado y los símbolos son la clave para entender a Sohrevardi. “Palabra” designa las substancias nobles, las almas, pero “la palabra no existe antes del cuerpo” (M 34: 1), a pesar de no ser cuerpo. La misma afirmación la hallamos en *Los destellos*: “El alma no existió antes del cuerpo” (L 120: 8). Sohrevardi, en *Las estaciones de los sufíes*, insiste en que la palabra no es cuerpo, invocando desde azoras coránicas hasta la autoridad de al-allâj, siempre con el objeto de dejar fuera de duda la inmortalidad del alma. Los místicos son sus fuentes preferidas: Abû Yazîd al-Bisţâmî (m. 261/875)³², Abû l-Qâsim Junaid (m. 297/910)³³, Abû l-Ĥusain Ibn Manşûr al-Ĥallâj (m. 309/921)³⁴, Abû Tâlib al-Makkî (m. 386/996)³⁵, Abû l-Qâsim al-Qushairî

³² Obras en ‘A. Badawî, *Şatahât aş-şûfiya*, vol. I, Cairo, 1949.

³³ A.H. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Londres, 1962. De sus *Rasâil* hay una traducción francesa de R. Deladrière, *L’enseignement spirituel*, París 1983.

³⁴ Editado y estudiado por L. Massignon, *La passion de Ĥusain Ibn Manşûr Ĥallâj*. 7ª ed. París, 1975.

Kitâb akhbâr al-Ĥallâj, París, 1936.

Dîwân al-Ĥallâj, París, 1955.

Kitâb aş-şawâsîn, París, 1913.

³⁵ *Qût al-qulûb*, 2 vols. Cairo, 1306/1889, reprint Beirut, s.f.

(m. 465/1072)³⁶. Al-Hallâj es su gran maestro y no duda en citar las palabras de al-Hallâj, al salir de la cárcel para ser crucificado: “Lo que satisface al que está en extasis (*wâjid*) es la soledad del Uno” (M 30: 1), palabras que aduce apoyando la inmortalidad de la palabra-alma.

La tercera ciencia de *Los destellos* es la metafísica, donde Sohrawardi empieza analizando la existencia, que no se puede definir aunque sí dividir entre existencia eterna y existencia producida de nuevo (L 122: 11-12). La categoría principal de la existencia es la substancia “que no existe en un substrato”, y en este contexto Sohrawardi vuelve al tema del universal y añade que no puede existir porque entonces tendría una *huwîya* o existencia concreta que no sería de nadie más, y ya no sería universal (L 125: 8, cf. *supra*). A pesar de ello, no duda en defender las ideas platónicas, porque según él, Platón y “los partidarios de las visiones” afirman que “las esencias existentes por sí mismas se encuentran en el mundo intelectual y tienen unas copias (*anâm*) en el mundo de acá”, las cuales no subsisten por sí mismas³⁷.

Bajo otro aspecto, en *Las estaciones de los sufíes*, Sohrawardi habla de las categorías de ser entre necesario, imposible y posible (tres categorías de origen aviceniano) y las llama “direcciones intelectuales” (M. 42: 7). Interviene también la causa, “aquello por lo que resulta necesaria la existencia de otra cosa” (M 42: 9-10). En *Los destellos*, Sohrawardi es más detallado, da diferentes argumentos, empezando así:

Cada uno de los seres posibles está necesitado de la causa, y la totalidad es efecto de las unidades que son sus partes, y el conjunto necesita de la causa. Si la causa de todos los seres posibles fuera posible pertenecería al conjunto de los efectos, por tanto termina en aquello cuya existencia es necesaria (L 129: 9-11).

Nos encontramos, pues, ante la organización aviceniana de los seres, sostenida por el Ser cuya existencia es necesaria por sí misma. Sohrawardi resalta el carácter único de este Ser (M 42: 15 - 43: 7; L 129-132) y describe sus características. En su *Sabiduría de la iluminación*, Dios es “la luz de las luces” de la que se alimentan las demás luces, detrás de ella no hay otra luz. Esta “luz eternamente subsistente”³⁸ es el mismo Ser necesariamente existente. Ahora bien, en *Las estaciones*, Sohrawardi se apoya más bien en las palabras de los sufíes, y cita a Abû Ṭâlib al-Makkî³⁹ diciendo que “su volun-

³⁶ *Ar-risâla al-qushairîya*, ed. M.M. Zuraiq y ‘Alî ‘A. Abû l-Khair, 3ª ed. Beirut, 1418/1997.

³⁷ *Al-muthul al-aflâtûniya*, en *Ḥikmat al-ishrâq*, § 94, pp. 92-96.

³⁸ *An-nûr al-qayyûm*, § 129, p. 121: 14.

³⁹ M 44: 2-3, referencia aproximada a *Qût al-qulûb*, vol. 2, p. 87: 24-26.

tad es su poder” o al califa recto ‘Alí Ibn Abí T̄alib⁴⁰. La quiddidad del Ser necesario es idéntica con su existencia, y así lo leemos también en el *Alimento de los corazones*⁴¹.

Los seres se ordenan de más noble a menos noble, según su distancia del Ser necesario. El primer ser emanado es una “substancia intelectual y única”, (M. 46: 12; L 140: 15-16), es decir, es una luz única y separada⁴². Vienen después de “los intelectos, en terminología filosófica, los querubines y los pabellones (*surâdiqât*) luminosos en lenguaje sufi o de la ley religiosa” (M. 46: 5-7), y a estos les sucede la palabra, es decir, el alma y las esencias separadas. Por esto Sohrawardí divide aquí el universo en tres mundos jerarquizados: el de los intelectos, querubines o *jabarût*, el del alma, palabra o *malakût*, y el mundo de los cuerpos, *mulk*. *Jabarût* “poder” y *malakût* “reino” son términos habituales de los sufíes, que designan estadios en la vía del iniciado hasta la verdadera realidad⁴³. La explicaciones que recibimos en *Los destellos* no incluyen estos símbolos, sino que son las propias de la filosofía aviceniense (L 129 - 138). A pesar de ello, algún pasaje no es tan técnico:

El que es totalmente rico es aquél cuya esencia no depende de otra y que ningún estado correspondiente a su esencia, que es una perfección para ella, está en otro. El pobre es aquél que se basa en otro... La verdadera riqueza es la que posee la esencia de cada cosa y cuya esencia no tiene que estar en otra. La bondad es una difusión de lo que no necesita compensación. El que da algo que necesita compensación no es generoso, tanto si la compensación que busca es un bien material, un elogio, una aclamación o librase de la crítica. (L 137: 15-20).

La integración de sufismo y filosofía aviceniense es continua, y sigue en este mundo superior al que pertenecen las esferas que se mueven por la voluntad de sus móviles, dotados de un alma, y no por las tendencias naturales, como aquellos cuatro elementos. Se mueven porque son “pobres” y quieren “asimilarse al objeto de deseo” (M 47: 15; L 138:). Ahora bien, en *Las estaciones*, Sohrawardí utiliza el lenguaje simbólico: Los astros tienen un objeto de deseo común, el primero, y luego tantos objetos de deseo como querubines, que son sus causas, y sobre estos objetos “emanan la iluminación y los placeres sin límite” (M 48: 2). Pero también en *Los destellos*, sus palabras tienen un tono místico:

⁴⁰ *Nahj al-balâgha* (Cairo, sf.), p. 25.

⁴¹ *Inna kainûnatuhû mâhiyatuhû*, cita aproximada en vol. 2, p. 87: 20.

⁴² *Hikmat al-ishrâq*, § 126, pp. 126-129.

⁴³ En la *Sabiduría de la iluminación*, la división principal de las fases emanantistas es entre luces victoriosas (ordenantes), luces servidoras e istmos (materiales).

Cada uno [de los astros] recibe de su objeto de deseo placeres y luces, en un continuo fluir, que los conocen y disfrutan aquellos señores del éxtasis que se acercan y se deshacen de amor por Dios (L 139: 7-9).

En total son nueve esferas, y nueve principios más el principio, décimo, del mundo sublunar (M 48; L 141: 15 - 142: 4). En la perspectiva más original de la *Sabiduría de la iluminación*, Sohrevardi lo hace emanar del arcángel Gabriel – una de las luces victoriosas – y lo llama *Rawân Bakhsh* (“Dador del alma”):

Espíritu santo, dador de la ciencia y de la certeza, donante de la vida y de la virtud al temperamento perfecto del hombre, luz separada, es la luz que organiza el cuerpo humano, y la luz servidora que es el *Isfahabad an-nâsût*, y que se refiere a sí misma con el ser-yo.⁴⁴

En términos parecidos se expresa Sohrevardi en *Las estaciones de los sufíes*, donde identifica el principio con el espíritu santo, y con el mismo arcángel Gabriel:

Es el espíritu santo, el que es la causa de nuestras almas y su perfección. Su relación con nuestras palabras es la relación del sol con la visión de los ojos. Él dijo a María: “Soy sólo el mensajero de tu Señor para darte un muchacho puro” (Corán 19: 19), y es el señor de la estirpe del Mesías (M 49: 4-7).

En *Los destellos*, el décimo intelecto es “el entendimiento agente que se derrama sobre el mundo de los elementos” (L 142: 1) y no hay lugar para la simbología. Es evidente, sin embargo, que el entendimiento agente en Sohrevardi reúne tanto contenidos filosóficos como místicos. Como filosófica debemos conceptualizar la actividad del entendimiento agente en la producción de los seres sensibles. ¿Cómo explicar la pluralidad de estos efectos, a pesar de que la causa es única? Sohrevardi atribuye la multiplicidad a “las disposiciones diferentes por causa de movimientos diferentes” (M 49: 15-16; cf. L 142: 11-12). Sin embargo, Sohrevardi deposita todo el peso del orden y administración del mundo, también sublunar, en Dios: “Debes saber que la providencia consiste en que el Ser Verdadero define cómo es el orden del universo y lo que debe ser el universo” (L 143: 2).

La vida futura, como no, atrae el interés de Sohrevardi en buena medida.

⁴⁴ *Hikmat al-ishrâq*, § 210, pp. 201: 1-4. *Isfahabad an-nâsût* se remonta a la cosmología mazdea, donde Ahura-Mazda se ayuda de los comandantes astrales *spâhbat* para regir el universo.

El alma no se aniquila gracias a la perduración de su causa (M 50: 8). La transmigración de las almas es imposible porque el temperamento o mezcla de humores exige un alma del Creador (M 51: 2; L 144: 13-18). “La perfección de la palabra-alma es la elevación (*intiqâsh*) de la existencia, por parte de la causa de las causas, hasta la existencia última y al conocimiento intuitivo del orden y de la vida futura” (M 51: 10). El castigo de los malvados (M 52: 4) no se basa en el fuego físico, sino en el distanciamiento de su creador, y Sohrawardi cita el Corán en defensa de su interpretación: “ese día serán separados de su Señor por un velo” (Corán 83: 15. M 52: 6-7), y su tortura es la oscuridad. Tanto el castigo como el placer que premia a los buenos son intelectuales: “El placer es la percepción de la perfección y de la bondad propias del que percibe” (L 144: 21).

El final tanto de *Las estaciones* como de *Los destellos* (Fuente VI) se ocupa de la profecía y de los hechos extraordinarios, y las coincidencias son abundantes. Los milagros aparecen a menudo en el mundo sufi; Sohrawardi observa a su lector que aunque le resulte difícil creer en ellos, no debe negarlos. El profeta es aquel hombre que Dios envía para “reformular la especie” (M 53: 8-9; L 148: 9). Las revelaciones y la profecía, tienen su explicación en el sistema cósmico que defiende. “El alma, cuando se completa la invocación, *dhikr*, y se consolida en la santidad, su grado de proximidad [al Creador] aumenta de tal modo que es como el alma del mundo” (M 54: 7-9). El alma puede llegar a tener tal fuerza que aprehende los inteligibles en muy poco tiempo y ello gracias a la perfección de su substancia y a estar cerca de su principio. Sohrawardi piensa, en primer lugar, en el profeta Mahoma y recurre a una frase del Corán para afianzar esta teoría: “Le ha enseñado [a Mahoma] el que tiene gran poder // el fuerte, el que se mantiene erguido” (Corán: 53: 5-6; M 54: 13-14).

En otros casos, el contacto del alma humana con las almas de los astros se produce, a veces, durante el sueño, con ocasión de enfermedades que debilitan las fuerzas del alma (M 55: 2-3; L 149: 7-8), o deliberadamente mediante ejercicios, pero la percepción es de otro nivel: mediante imágenes o palabras, que actúan en la facultad imaginativa. Se ven imágenes incomparables, se oyen discursos elocuentes y melodías muy agradables (L 149: 20-21). Este conocimiento imaginativo no está a salvo de engaños, pues el demonio, aquél “que se aleja cuando se menciona el nombre de Dios” es el maestro de la alucinación y de las quimeras que azotan a los hombres (M 55: 11). El hombre no debe dejarse engañar y seguir el buen camino, que combina la teoría y la práctica:

Tú, una vez has meditado con asiduidad sobre el mundo sagrado, y te has limitado a lo mínimo en la comida y en los placeres sensuales, has rezado de noche y has deleitado tu alma en imaginar las cosas apropiadas para la santidad y en secreto has llegado al pleroma ... quizá te arrebaten unas luces, como las del relámpago, pero agradables (L 150: 1-5).

Terminan aquí los pasajes paralelos entre los dos escritos. En cuanto a la *Sabiduría de la iluminación*, el quinto y último capítulo está dedicado al “retorno” del alma. Un retorno que es posible por la naturaleza lumínica del alma. Su luz es una luz servidora y tan pronto como se libra de las ataduras del *barzakh*, el deseo la lleva al mundo de la luz santa, y cuanto más luz recibe, mayor es su deseo de alcanzar la luz de luces⁴⁵. Sin esperar a la muerte para degustar algo de esta luz, Sohrevardi nos narra los estados de los viajeros místicos, *sâlikîn*, cuyas almas han recibido suficientemente la irradiación superior. Ellos consiguen ver diversas clases de luz⁴⁶, por ejemplo, “una luz agradable, que llega como llega el agua caliente sobre la cabeza” o “una luz que dura largo tiempo, muy intensa, que produce un entumecimiento en el cerebro”. Leemos pues frases parecidas a las del pasaje citado de *Los destellos* y las encontramos también en otras obras, como al final de *Paseos y encuentros*, a pesar de ser fundamentalmente argumentativa⁴⁷.

Las estaciones de los sufíes siguen, aunque el estilo de los capítulos siguientes es distinto. Sohrevardi se dirige a su lector llamándolo ‘*ârif*, “gnóstico”, y le pregunta si no ve la sabiduría divina en el orden y desarrollo del cosmos. En primer lugar, es imposible que todas las cosas posibles se produzcan a la vez, aunque parece que esto entra en contradicción con la omnipotencia divina, “una fuerza infinita en acto”. Sin embargo Sohrevardi demuestra que es al revés, pues “si se hubiese decidido que lo infinito tuviera lugar de golpe, de una sola vez, lo que es infinito hubiese cesado de estar en la posibilidad” (M 56: 8-9). La negación de esta posibilidad sí ofende a la omnipotencia divina, y Sohrevardi interpreta en este sentido la aleya 18: 109, “Si fuera el mar tinta para las palabras de mi Señor, se agotaría el mar antes de que se agotaran las palabras de mi Señor, aún si añadiésemos otro mar de tinta” (M 56: 10-11).

La organización del cosmos coincide con la de Avicena y consiste básicamente

⁴⁵ *Hikmat al-ishrâq*, § 237, pp. 223-224.

⁴⁶ *Hikmat al-ishrâq*, § 271, pp. 252-254.

⁴⁷ *Muṭârahât*, *Oeuvres*, vol. 1, pp. § 223, p. 501: “Los viajeros [místicos] experimentan en sí mismos unas luces placenteras en sumo grado mientras ellos están en sus vidas terrenas. Para el principiante es una luz arrebatadora, para el intermedio, una luz fija, y para el excelente, es una luz que obnubila y una contemplación excelsa”.

camente en un sistema jerárquico de esferas que desciende hasta la materia prima, como hemos visto más arriba, pero ahora Sohrevardi quiere destacar la inteligencia que hay en esta organización. Así las esferas, que se mueven por un objetivo superior “empapado por el bien eterno y las bendiciones” (M. 56: 14), no son totalmente luz porque si lo fueran, el exceso de calor destruiría los seres situados más abajo, y si no fueran suficiente luz, los elementos siempre estarían en la oscuridad (M 56: 15-16). Igualmente la razón divina se manifiesta en la organización de los elementos, las plantas y los animales, y Sohrevardi exhorta a su lector a alabar al Creador. Finalmente, se dirige a éste con las siguientes palabras:

Dueño del Verbo⁴⁸ excelso, Señor de la tranquilidad⁴⁹ inmensa, danos tu misericordia, derrama sobre nuestras almas los destellos de tus bendiciones y sobre nuestros espíritus los esplendores de tus bienes, haz que nosotros estemos entre los dichosos que son concededores de tu grandeza, que contemplan tu belleza, que saben que puedes todo lo que quieres (M 59: 9-12).

El misticismo de Sohrevardi tiene una inspiración filosófica: el conocimiento de Dios es un conocimiento intelectual, y aunque admite otras formas, como hemos visto, para él son secundarias. El estudio paralelo de dos obras de corte tan distinto como *Las estaciones de los sufíes* y *El libro de los destellos* creo que ha probado esta compenetración entre filosofía y sufismo, donde el sufismo se caracteriza por el uso de símbolos y por un lenguaje descriptivo, mientras la filosofía utiliza la terminología aviceniana y argumentos lógicos.

Ahora bien, el sufismo de Sohrevardi es una práctica religiosa, integrada en el islam. Por esto termina la sección principal de sus *Maqâmât as-şûfiya*

⁴⁸ La palabra, *kalima*, en este contexto evoca el *Logos* de la filosofía griega, aunque para el musulmán la palabra por excelencia es la del testimonio de fe: “No hay más Dios que Dios (*Allâh*) y Mahoma es su enviado”. Dios, con el atributo de la palabra excelsa ya aparece en *allâj*, en un pasaje de sus *Riwâyât*, cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2 ed. (Paris, 1952), p. 338.

⁴⁹ *Sakina* es un término que aparece en el Corán, por ejemplo 48: 4, “Él es el quien ha hecho descender la tranquilidad del alma, *sakîna*, en los corazones de los creyentes para incrementar su fe”. En el sufismo cobra gran importancia y Sohrevardi hace de la *sakîna* el segundo estadio en el proceso místico. En el primer estadio, el hombre ve unas luces que destellan y llegan a ser continuas. En el segundo, la *sakîna*, siente un placer tranquilo, oye los mensajes del paraíso y ve formas sublimes. Sohrevardi nos da esta definición de *sakîna* en su epístola *Safîr-e Simorgh*: “Cuando estas luces del mundo del misterio alcanzan su mayor fuerza, y no se desvanecen de prisa, sino que persisten bastante tiempo, esto se llama *sakîna*”, H. Corbin, *L'archange empourpré* (Paris: Fayard, 1976), p. 454. En el tercer estadio, el viajero místico pierde la noción de su propio yo y se diluye. Ver *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi*, trad. de W.M. Thackson, Jr. (Londres: The Octagon Press, 1982), pp. 92-93.

marcando distancias frente a otras doctrinas: los materialistas de Galeno, los ateos, los cristianos, los judíos, los “magos”. Estos últimos parece que los asocia más bien con los maniqueos que con los mazdeístas.

Sohravardi, sin embargo, sentía una gran admiración por la civilización de la antigua Persia, y la religión de Zoroastro. Por esto afirma expresamente que entre los persas había “una nación que seguía el verdadero camino” (M 62: 11), y que no tiene nada que ver con los “magos” o maniqueos posteriores. Nosotros, dice, “hemos resucitado en el libro titulado *Sabiduría de la iluminación*, su noble sabiduría de la luz, que han experimentado y de la que han dado testimonio Platón y los sabios anteriores a él” (M 62: 12-13). Son palabras que confirman la interpretación que hizo en su día Corbin y que veíamos al principio, una interpretación de Sohrevardi como sintetizador de cuatro corrientes: la tradición irania antigua, la filosofía griega hasta Platón, el misticismo y el islam. Cómo entiende estas corrientes es otra cuestión, pues la fidelidad que esperamos de un historiador de la filosofía nunca debemos esperarla de un pensador original y creativo como Sohrevardi.