



Sohrawardi:

El sufí que reveló la antigua Senda de la Unicidad divina de Persia

Terry Graham

... ahora bien, la luz arrasadora que lleva a la muerte menor: el último que habló válidamente de ella en Grecia fue el eminente sabio Platón. Entre los grandes hombres que han confirmado haberla experimentado, está Hermes, cuyo nombre se preserva en las historias. Entre los pahlavis [los antiguos maestros persas] estaba el señor del clan Kyumars y los miembros de su dinastía, Feraydun y Kay Josro. En cuanto a las luces del recorrido de la Senda en nuestros tiempos, la levadura de los pitagóricos llegó al hermano de Ajmim [Zolnun Mesri]. De él, pasó al viajero de Tostar [Sabl Tostari] y a sus seguidores.

El fermento de los Josrawāni [de la antigua Persia], en su recorrido en la Senda, llegó al caminante de Bastām [Bāyazīd], después al caballero de Bayzā' [Hallāj]; y luego a los viajeros de Amol [Abol Abbās Qassāb] y de Jaraqān [Abol Hasan Jaraqāni].

La levadura de los Josrawāni llegó a unirse con una senda que venía de los fermentos de los seguidores de Pitágoras, de Empédocles y de Asclepio, sobre la lengua de los que conservan la palabra [tanto] en occidente [Grecia] como en oriente [Irán]. Finalmente, alcanzó un pueblo que habla a través de la "sakina" [la Paz que se alcanza al experimentar la presencia Divina].

—Sohrawardi, *Al-mashārī' wa l-mutārahāt*, 1976, págs. 502-503.

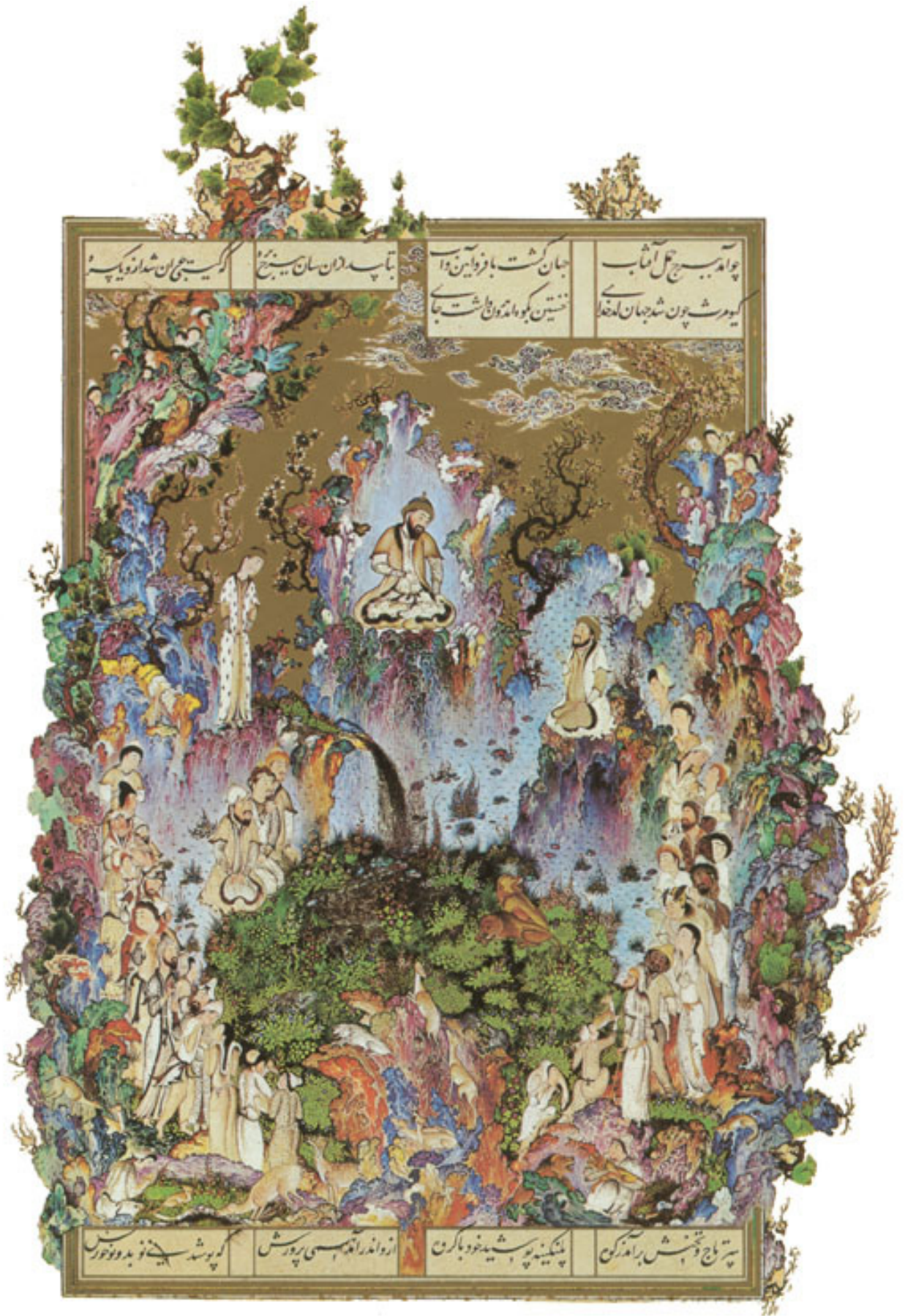
La relación entre los místicos occidentales y la senda gnóstica de Persia ha sido, durante siglos, una cuestión desconcertante, porque los occidentales —tanto grecorromanos, como judíos o cristianos helénicos, hablaban griego o siríaco— exponían y escribían sobre metafísica, mientras que los persas evitaban poner por escrito sus percepciones místicas. Ha tenido pues lugar una especulación sin fin sobre cuales habían sido las fuentes de donde los occidentales habían sacado lo que exponían acerca de la adhesión a la Unicidad divina.

Los escritores griegos de la Antigüedad, como Eudoxo de Cnido (discípulo de Platón), y los cronistas bizantinos, como Miguel Psello (1018-1096) y Jorge Ge-

misto Plethon (1353-1452), dieron información sobre el linaje espiritual que provenía de Zoroastro y llegaba hasta Platón; pero fue sólo cuando los persas se pusieron a escribir cuando alguno surgió de la fuente para hablar de la senda gnóstica, hasta entonces secreta, que había planteado ese enigma a los lectores occidentales, obsesionados con las disertaciones literarias, los argumentos racionales y las pruebas documentales.

Bajo la dominación islámica, los persas o iraníes se pusieron a definir los aspectos teológicos, políticos, científicos u otros, de las cosas. Por primera vez, desde Zoroastro en el siglo VII a.C., hicieron su aparición iraníes dispuestos a exponer su experiencia visionaria ante los ojos de los demás. Si bien Avicena (Ibn Sīnā, m. 1037) fue el primero en informar sobre sus visiones,





Kyumars, primer rey de Persia, rodeado por sus súbditos y los ángeles, gobierna el mundo desde lo alto de una montaña. Según el Avesta, él fue el primer hombre, y dirigió los inicios de la cultura humana. Desde su trono de roca domó los animales salvajes y los hombres gozaron de alta consideración. Esta existencia feliz terminó cuando Abriman (el demonio), apoyado por su hijo el Divo negro, con aspecto de lobo, planeó la caída de Kyumars y asesinó a Siyāmak, el hijo del rey. Posteriormente, en las tradiciones abrahámicas, este mito se reproduce con ligeras variaciones y con Adán sustituyendo a Kyumars.

fue Shehāb-ol Din Sohrawardi (1155-1191) el primero en revelar la antigua cadena de transmisión mística entre Zoroastro y Platón, en la que se basaban estas percepciones.

Debido a la escasez de datos procedentes de los propios iraníes, se vio forzado a buscar la mayoría de las pruebas en el lado griego, si bien sostenía que se había desarrollado, simultáneamente con la senda griega, una senda persa, oculta y no documentada, igualmente importante. Teniendo en cuenta que su documentación provenía de los griegos, tenía que orientar su exposición más a lo filosófico que a lo puramente místico. Como resultado, tendió más a lo intelectual que a lo espiritual en sus análisis. Al centrarse más en los aspectos filosóficos, acabó por eludir la realidad de que existían dos tendencias espirituales genuinas y concomitantes.

Los sufíes y todos los místicos verdaderos rechazan la filosofía como medio para expresar sus experiencias, pero Sohrawardi trató de injertar la filosofía en el camino místico, empezando la casa del misticismo puro por el tejado del pensamiento griego.

Como Sohrawardi no dio indicaciones acerca de sus maestros espirituales, existen dudas de que hubiera sido iniciado como sufi, que era la forma de misticismo en la época islámica. Podría muy bien también haber sido iniciado por los últimos maestros mazdeístas, como pudieron haberlo sido Ibn Sinā y Ferdosi, aunque nadie lo ha afirmado formalmente. El mismo Ibn Sinā fue iniciado más tarde por Abu Sa'īd Aboljeir (m. 1049) y entró así oficialmente en la senda sufi.

Sohrawardi, que fue en gran medida seguidor de Ibn Sinā tanto en sus expresiones visionarias como en su análisis de lo que ambos llamaban «teosofía oriental», nunca dio detalles sobre su camino espiritual desde un punto de vista doctrinal ni metodológico, pero se identificó en él como continuador de los «pahlavi» persas, según sus términos, en la era Islámica. Como fruto de un orgullo desmedido, o por un sentido genuino de

identidad, llegó a decir que la tradición griega y la persa convergían en él.

Su error fue ignorar la fusión real de las dos tradiciones, que tuvo lugar varios siglos antes, durante la era preislámica sasánida, en que la tradición persa entró en Grecia a través de Pitágoras (570-470 a.C.), iniciado posiblemente directamente por Zoroastro (618-540 a.C.), o por otro maestro de este mismo linaje, en la Babilonia bajo gobierno persa¹. Regresó a Irán en 529 d.C., cuando el fanático emperador cristiano Justiniano cerró la Academia de Platón en Atenas, cuyos miembros, filósofos místicos, empezando por su director Damascio, tuvieron que refugiarse en la corte sasánida.

Queda claro por tanto que el elemento puramente místico de la tradición griega retornó a la tierra de sus raíces tras un milenio de actividad, durante el cual dio vigor y humanidad a la vida griega, promovió la posición de la mujer y dio una base ética a la enseñanza helénica. Al no estar Sohrawardi al corriente de este desarrollo histórico, se ve forzado, para entender la posición de los griegos, a sacar deducciones únicamente de sus escritos. Y debido a esto se ve envuelto en un proceso del tipo «cortar y pegar», en el que une el pensamiento griego con la espiritualidad persa.

No pretendemos, sin embargo, negar el indudable valor de su obra al señalar la corriente subterránea del misticismo persa como antecedente del sufismo. La mayoría de su pensamiento, que dio origen a la escuela de teosofía llamada de la «sabiduría de la iluminación» (*bekmat al-esbrāq*), ha penetrado en la doctrina shi'í del Islam, donde se le ha dado un tinte islámico a muchas expresiones mazdeístas. No queremos decir con esto que los elementos mazdeístas se hayan injertado sobre una base islámica, pues el mazdeísmo, tanto bajo la forma de las enseñanzas de Zoroastro como en sus desarrollos doctrinales posteriores, fue una de las fuerzas vitales en la fundación misma del Islam, gracias a la presencia de uno de los más íntimos compañeros del Profeta del Islam, Salmān el persa (de nombre

Ruzbeh Pur Hoshnudān).

Sohrawardi llamó Senda de los Josrawāni a la senda de la que hablaba, por su conexión con el antiguo sabio iraní, Kay Josro. De acuerdo con la tradición, la línea de transmisión espiritual de Josro pasó a Zoroastro, y de Zoroastro pasó a occidente, a los griegos, a través de Pitágoras, y permaneció además en Irán a través de una serie de maestros sin identificar. Se puede argumentar de forma fundada que Pitágoras pudo haber sido iniciado en Babilonia directamente por Zoroastro, o por uno de sus sucesores directos. Las fechas en que ambos, fidedignamente, vivieron —Zoroastro en 618-540 a.C. y Pitágoras en 570-470 a.C.— junto al testimonio de antiguos escritores griegos y a las expresiones doctrinales de los pitagóricos, hacen esta teoría perfectamente creíble.

Sohrawardi habla de «las luminarias espirituales, los manantiales del carisma (*jorra*) y de la doctrina divinos de los que habló Zoroastro, que se habían manifestado misteriosamente al rey veraz y bendito, Kay Josro, que los contempló después en una visión. Todos los sabios de Persia defendieron esto». (Sohrawardi 1999, pág. 108)

Sohrawardi muestra después sus conocimientos sobre la doctrina mazdeísta, nombrando a tres de los *Amesha Spentas* (Sagrados Inmortales) el panteón de la religión, si bien el mismo Zoroastro no los llamaba así. Los nombra con sus nuevos nombres persas, para mostrar que su conocimiento refleja lo que es de uso común entre los persas islámicos de su tiempo. Cita a *Jordād* (*Haurvetāt*, en avéstico), *Mordād* (*Ameretāt*, en avéstico) y a *Ordebehesht* (*Asha-vaheshta*, en avéstico) y denomina correctamente a sus arquetipos, «agua», «reino vegetal» y «fuego», respectivamente. Se refiere, finalmente, a las resonancias griegas del linaje al decir que el filósofo pitagórico Empédocles, «aludía» a «estas luces». (ibíd.)

Hay varias referencias mazdeístas en el pasaje de Sohrawardi. En primer lugar, la palabra traducida como «espiritual» (*mināvi*) procede del persa medio *menok*, que es la palabra

usada principalmente en esa lengua para designar lo «espiritual» como opuesto a lo «material» (*gnetik*). Este es un término que hubiera utilizado cualquier maestro espiritual de la Senda de los Josrawani, que pudiera haber tenido Sohrawardi.

Otra palabra en este pasaje, que sugiere el contacto de Sohrawardi con la extensión preislámica de la Senda, es «carisma divino» (*jorrā*), equivalente en persa medio al término árabe *baraka*, uno de cuyos derivados, el adjetivo *mubārak* (bendito), aparece en la descripción que hace el teósofo del rey-sabio (equivalente a «maestro espiritual» en la antigüedad), Kay Josro. El término *jwārenah* en los Gāthās de Zoroastro, *farr* en persa moderno (del antiguo *farnah*), señala la incidencia en Sohrawardi de la terminología de los adeptos de la Senda del Jorāsān, precursora de la Senda sufí.

Incluye estas palabras en su texto escrito en árabe, pues eligió la lengua literaria de su época, cuyo uso por los clérigos y los intelectuales había sustituido al pahlavi, el persa medio. Sigue así la tendencia comenzada por Ibn Muqaffa', traductor de textos del pahlavi al árabe. Al mismo tiempo, escribe sus relatos visionarios en persa, mostrando así su deseo de producir una obra en lengua vernácula, más accesible para el pueblo.

Pone mucho cuidado en diferenciar su camino del de la religión exotérica de los mazdeístas y afirma rotundamente que lo que está exponiendo no es «la doctrina de los magos infieles» (Sohrawardi 1999, pág. 3) que son, de hecho, los sacerdotes de esa religión —el tipo de personas dogmáticas que persiguieron a los místicos del Jorāsān del mismo modo en que lo hizo la jerarquía católica con personas como el Maestro Eckhart y Marguerite Porète, y los fundamentalistas que acosaron a personas como Hallāy y, finalmente, al propio Sohrawardi.

Sohrawardi sitúa a las figuras mazdeístas en su verdadero rango de «sabios», y menciona a dos de los primeros discípulos de Zoroastro: Yāmāspa y Frashaoshtra en su *Hekmat al-esbrāq* (Sohrawardi 1999, pág. 2).

De hecho, los traductores ingleses del texto han traducido equivocadamente la palabra *bokamā'* como «filósofos» (corregido por este autor), aunque los denominan correctamente «sabios» en los demás lugares. Yāmāspa y Frashaoshtra están entre los «compañeros» de Zoroastro, en el sentido que se da a este término cuando se describe el entorno del Profeta Mohammad. Fueron maestros de la Senda a continuación del fundador de la fe, al igual que lo fueron algunos discípulos del Profeta del Islam, como por ejemplo 'Alī b. Abī Tāleb y Abu Bakr as-Seddiq.

Se menciona a Yāmāspa, ministro de Kavi Vishtāspa, o Gushtāsp, el rey-sabio que era mecenas de Zoroastro y discípulo suyo, al hablar del carisma divino, la única cita en los Gāthās. En la tradición zoroastriana, es el espíritu el que es infundido por lo Divino y pasa al discípulo mediante el aliento del maestro.

Tanto la terminología de Sohrawardi como su desarrollo conceptual, que describen las percepciones de la Unicidad Trascendental bajo la forma de luces celestiales, revelan la conexión teosófica con la Senda mística preislámica, en un proceso claro de fusión con la Senda islámica, el sufismo, en la que predominó la terminología en lengua árabe; una terminología que fue deliberadamente cultivada por los maestros persas de la nueva religión, desde Hasan Basrī (m. 728) a Hāres Mohāsebi (m. 857) y Yōneid (m. 910).

Pero, curiosamente, cuando Sohrawardi habla de maestros sufíes, no menciona a estos eminentes maestros doctrinales en su análisis sobre la prolongación en los tiempos islámicos de la Senda del Jorāsān, sino que cita a otros dos tipos de personajes: por un lado los maestros persas, ni eruditos ni teóricos, Bāyazid Bastāmi (m. 874) y varias generaciones después Abol Hasan Jaraqāni (m. 1034), al que se asocia con el anterior, y por otra parte, el gran maestro persa, erudito pero no específicamente teórico, Sahl b. 'Abdollah Tostari (m. 896) y su discípulo egipcio Zolnun Mesri (m. 859), del que se sabía que había estudiado tanto la filosofía griega

como la sabiduría de los antiguos egipcios.

Como Sohrawardi está pisando una *terra incognita*, un terreno con el que ningún grupo importante de la sociedad islámica de su época era familiar, tiene que vestir su presentación de la Senda con términos aceptables al menos para los intelectuales. Por ello, cita a aquellos persas a quienes puede nombrar, principalmente los primeros discípulos de Zoroastro y el destacado Bozorgmehr, el ministro sasánida y confidente del *shāh*, pero debe igualmente rendir pleitesía en su exposición a los griegos, puesto que la comunidad no sufí reconocería más fácilmente su superioridad entre los antiguos preislámicos. A resultas de esto, da mucha importancia al «divino Platón», que, junto con su maestro Sócrates, era claramente un maestro de aquella Senda que procedía de Pitágoras.

También cita al personaje misterioso de Hermes, que es realmente una helenización del Tot egipcio, y que representa a la antigua veta egipcia de sabiduría, al igual que Zolnun la prolonga en la era islámica. Para aquellos que podrían hacer demasiado énfasis en el supuesto «neoplatonismo» de Sohrawardi, es interesante destacar que, aunque celebra a Platón como el parangón griego de la sabiduría, no habla de la filosofía griega como tal, excepto para tachar a Aristóteles de materialista y de no místico.²

Destaca a Empédocles pero no habla de Heráclito, que fue el primer griego que expuso inequívocamente la doctrina de la Unidad del Ser, fundamental en la Senda del Jorāsān, y a la que se adhirieron luego los sufíes con un rigor tan inflexible. La omisión se debió probablemente al hecho de que simplemente no tuvo acceso al pensamiento de Heráclito, del que han llegado a occidente sobre todo fragmentos, que no fueron nunca traducidos del griego al siríaco, ni luego al árabe.

Sohrawardi presenta de la siguiente forma a sus predecesores, en el prefacio de su trabajo clave, *Ketāb hekmat al-esbrāq* (*Libro de la sabiduría oriental o teosofía de la iluminación*):





La Escuela de Atenas de Rafael (1483.1520)

Este cuadro realizado entre 1509 y 1510 se encuentra en los museos del Vaticano y agrupa figuras de filósofos y sabios de la antigüedad en un edificio de proporciones grandiosas que reproduce motivos arquitectónicos de finales del Imperio Romano, haciendo renacer la idea de templo de la filosofía.

Las figuras centrales son las de Platón sujetando el *Timeo* y levantando el dedo hacia el cielo y Aristóteles tendiendo una mano a la *Ética* y con la otra mano señalando a la tierra.

Los otros personajes representados incluyen a Sócrates de perfil a la izquierda, Diógenes tumbado en los escalones, Pitágoras con un adolescente que le sujeta la tabla de las armonías, Euclides rodeado de alumnos que se inclina para pintar una figura geométrica con un compás, Ptolomeo, de espaldas (a la derecha de la imagen), que sujeta una esfera terrestre tiene frente a sí a Zoroastro con una esfera celeste y Zenón.

El cuadro incluye muchos retratos de personas contemporáneas, concretamente el propio Rafael (que nos mira de frente al lado de Zoroastro), Miguel Ángel (como Heráclito), Leonardo da Vinci (como Platón), Bramante (como Euclides), etc.

El autor incluye además referencias a sabios no helénicos. Por ejemplo, junto a Pitágoras y el musicólogo Zarlino (cuasi contemporáneo de Rafael) aparece un personaje con turbante que representa a Averroes (médico y filósofo musulmán nacido en Córdoba, 1126-1198).

«En todo lo que he mencionado sobre la ciencia de las luces..., me han asistido aquellos que han viajado por la senda de Dios [una clara indicación de su conexión con la Senda del Jorāsān, o sea, la senda esotérica que transcurre por la era mazdeísta y se prolonga hasta la islámica]. Esta ciencia es el verdadero regusto [زوق, palabra sufi que implica «intuición»] del inspirado e iluminado Platón, parangón y máximo exponente de la sabiduría, y de aquellos que le precedieron desde los tiempos del padre de los sabios, Hermes, hasta la época de Platón, incluidos sabios destacados como Empédocles, Pitágoras y otros.

Las palabras de los antiguos son simbólicas y no se prestan a ser rebatidas [rechaza aquí, por tanto, el racionalismo puro que ha llegado a caracterizar lo que en occidente se considera hoy día como «filosofía», retomando así el sentido original de este concepto como expresión de realidades esotéricas]. Las críticas realizadas al sentido literal de sus palabras no pueden alcanzar sus intenciones reales, pues un símbolo no puede ser rebatido.

Ésta es también la base de la doctrina oriental de la luz y las tinieblas [la expresión árabe que usa Sohrawardi *fi n-nuri wa z-zulmati* se hace eco de la fraseología zoroástrica en los versículos del Trono del Qorán: *mina z-zulamāti elā n-nuri* y *mina n-nuri elā z-zulamāti*], que era la enseñanza de aquellos sabios persas como Yāmāspa, Frashaoshtra, Bozorgmehr y de otros anteriores a ellos. No se trata de la doctrina de los infieles magos, ni de la herejía de Māni, ni de lo que lleva a asociar a otros dioses con Dios.» (Sohrawardi 1999, págs. 2-3)

Aunque los eruditos traducen habitualmente el término *hekmat* usado por Sohrawardi como «filosofía», su traducción literal como «sabiduría» da una idea más fidedigna de lo que éste quería decir. Consideraba que las personas a las que citaba eran sabios, un concepto más profundo que «filósofos», y sostenía que el lenguaje que usaban no era el de la lógica sino el de la intuición. Esto le da la oportunidad de diferenciar a Platón, y a los

demás, de Aristóteles, de quien afirmaba que partió desde la «sabiduría» para entrar en el campo del discurso racional.

El término griego original *philosophia* significaba literalmente, por supuesto, «amor a la sabiduría» y, de hecho, los pitagóricos, que según parece lo inventaron, se referían con él al proceso de describir el camino espiritual, un fenómeno nuevo en el mundo griego, introducido por Pitágoras que había visitado la tierra persa para ser iniciado en la Senda del Jorāsān. La filosofía era pues la forma en que envolvían su presentación de la senda espiritual, pues ésta era, para los griegos en esa época, algo importado desde Persia.

Los pitagóricos tenían que revestir sus referencias con términos que sonaran a una gran parte de la sociedad griega y declararse descendientes espirituales de personajes cuyos nombres resultaran familiares a los griegos, como Orfeo, Asclepio, Agathodaimon (una contracción de *agathos daimōn*, «buen espíritu», probablemente el título de un antiguo maestro), o Hermes, para reducir la singularidad de una senda, procedente de Irán y con conexiones en Mesopotamia y Egipto, que estaba enfocada conceptualmente en la Unicidad divina, en el plano espiritual, y en un acercamiento a la vida con fundamentos morales, en el plano social.

El problema de Sohrawardi era diferente. Tenía que apartar su exposición de cualquier asociación con la religión mazdeísta exotérica, que estaba cediendo el paso al Islam en la consciencia del pueblo iraní, y explicar al mismo tiempo la obra interior de la Senda del Jorāsān, que había estado en el ambiente espiritual iraní desde tiempos inmemoriales, y que tenía en Zoroastro a su primer maestro atestiguado históricamente y en los «reyes sabios» a los primeros maestros de los que se hablaba.

Como indica el texto precedente, vemos que Sohrawardi se esmera en señalar que no está hablando de filosofía en el sentido convencional, sino de puro misticismo, que sólo se puede describir con términos simbó-

licos y no con términos racionales o lógicos.

Como señala Walbridge en su estudio sobre Sohrawardi: «Los pitagóricos empleaban símbolos enigmáticos, pero la mayoría mantuvieron el silencio sobre sus doctrinas. Empédocles y Parménides, entre otros, escribieron poemas» (Walbridge, pág. 97). Y señala: «Algunos escritores griegos posteriores seguían interesados en escribir filosofía de forma indirecta y sólo para la iniciación esotérica» (ibid., pág. 99). Esto indica que la pertenencia a la senda mística era la prioridad esencial de los neoplatónicos y que sus escritos descriptivos, razonados, eran tan sólo el aspecto externo de su práctica.

Esta forma de escribir es igualmente aplicable a los sufíes al hablar de sus estados espirituales, sus experiencias más profundas, cuando limitan su discurso a la doctrina y al método para expresar aquellos aspectos de su camino que son más fácilmente comunicables a la gente en términos convencionales.

En su comentario sobre el *Ketāb hekmat al-esbrāq* de Sohrawardi, Qotbol Din Shirāzi alude a la distinción entre el discurso racional y la descripción de las experiencias místicas diciendo:

«La filosofía basada en la iluminación, que es experiencia visionaria (*kashf*), o en otras palabras, la filosofía de los orientales —es decir los persas— basada en la revelación y en la intuición, está circunscrita a la revelación de las luces de los intelectos, de sus rayos, y de su efusión en el alma mientras está abstraída del cuerpo. En filosofía, los persas confiaron en la intuición y en la revelación, como lo hicieron los antiguos griegos, con la excepción de Aristóteles y de su escuela, que sólo confiaron en el estudio y en la demostración.» (Sohrawardi 1999, pág. 169)

En cierto sentido, se podría decir que lo que Qotbol Din está describiendo es la separación entre el camino de la «filosofía» en el viejo sentido pitagórico-platónico de «sabiduría de los sabios», y el de la ciencia de la razón y de la lógica tal como la conocemos hoy día, que Aristóteles enfo-

có en la mente en lugar del enfoque en el espíritu de su maestro Platón. Sohrawardi, de hecho, aclara en su introducción que su obra no es una disertación, sino una revelación, y afirma que lo que pretende es escribir «un libro en el que contaré lo que he conseguido con mi intuición en mis retiros y mis visiones» (Sohrawardi 1999, pág. 1).

Sohrawardi, y sus comentaristas Qotb-ol Din Shirāzi y Shahrazuri, no están escribiendo sobre «filosofía» como la conocemos hoy día, sino sobre «sabiduría», razón por la cual prefiere hablar simplemente de *hekmat al-esbrāq* (sabiduría de la iluminación). Por tanto su fuente no es la mente ni la razón, sino la «intuición», para la que utiliza la palabra sufí *ẓoq* (literalmente «regusto», «saboreo»). Más adelante confirma que no llegó al conocimiento que da origen a su libro «mediante el razonamiento» (Ibíd., pág. 2).

Una vez establecido que Sohrawardi no se dedica a una exposición dialéctica y racional sino a una descripción de la experiencia mística, se plantea la cuestión de su terminología, que deriva de tres fuentes principales: el conjunto de las obras filosóficas, como disciplina fundada en la traducción árabe-siríaca de los textos griegos, y el desarrollo de un vocabulario basado en el modelo griego; la terminología sufí y, finalmente, la terminología mazdeísta.

La primera categoría es la más obvia y no necesita más explicación, ya que a Sohrawardi se le incluye, como escritor, fundamentalmente entre los «filósofos», excepto, como pasa con Avicena (Ibn Sinā), en lo que se refiere a los relatos visionarios, que emplean específicamente el lenguaje simbólico del que hemos hablado antes. Sería probablemente más adecuado incluirle entre los «teósofos», como el Ibn Sinā de los últimos tiempos (cuando escribió su obra *Eshārāt wa tanbihāt*) o como Ibn 'Arabi.

En cuanto a la terminología sufí, es igualmente patente, pues se identificó a sí mismo como sufí tanto como teósofo. Todos sus ejemplos en la época islámica de «sabios» de la Senda son sufíes conocidos: Bāyazid,

Hallāy, Jaraqāni, Tostari, Zolnun y otros. No hay pues necesidad de buscar los orígenes de esta terminología suya, aunque no tengamos indicios, ni suyos ni de otra fuente, de quién fue su maestro ni de la enseñanza recibida por él en la senda sufí.

Podría ser, sin embargo, más fructífera una investigación sobre la tercera categoría, pues en ella subyace la prueba, aunque sea circunstancial, de la conexión de Sohrawardi con la Senda preislámica del Jorāsān, la etapa que precede a lo que llegó a convertirse en sufismo bajo el dominio islámico. La cuestión de saber de dónde pudo sacar la terminología mazdeísta permanece abierta e interesante.

Tuviera o no acceso Sohrawardi al texto de los Gāthās zoroastrianos, tuvo ciertamente contacto con la sabiduría del Profeta iraní a través de sus relaciones con los mazdeístas, incluso con su posible maestro de la Senda del Jorāsān. Cuando se refiere a un texto sagrado, siempre habla del Qorán, pero esto sólo muestra la coherencia del punto de vista de ambas etapas de la Senda, la preislámica y la islámica, centradas en la Unicidad divina, se llamara el Dios principal «Ahurā Mazdā» o «Allāh».

Mientras Sohrawardi se esforzaba en describir el camino místico, el antiguo y el actual, tal como lo percibía, se veía forzado, por ironías del destino, a usar términos convencionales filosóficos junto con los mazdeístas y los sufíes. Una gran parte de sus tesis estaba expresada en términos procedentes de los peripatéticos, la corriente principal de la filosofía racional, y pensadores posteriores las reinterpretarían, diversificarían y volverían a plantear como una filosofía nueva e innovadora. Esto es lo que hicieron los pensadores del siglo XVII de la escuela de Ispahan, muchos de ellos sufíes no declarados que desarrollaron su obra en la era safávida en la que el sufismo estaba muy perseguido.

Curiosamente, siendo Sohrawardi un sunnī shāfi'ita como la mayoría de los sufíes iraníes, antes de que en la era safávida en el siglo XVI se vieran forzados a abrazar la protección del shi'ismo, hubo más desarrollos

de su obra en los círculos intelectuales y místicos shi'itas, y sobre todo entre los seguidores de la escuela de Ispahan.

Inspirándose en la obra de Sohrawardi y en la de sus comentaristas como Qotb-ol Din Shirāzi, algunos de los últimos exponentes del iluminismo de esta escuela, especialmente Mir Dāmād (m. 1631) y Mollā Sadrā Shirāzi (m. 1640), crearon la que es probablemente la única escuela original de pensamiento basado en lo espiritual que haya existido al oeste de la India entre la Edad Media y el siglo XX.

Por tanto, el brillante Sohrawardi, al exponer los principios de una senda mística, no era ni un filósofo en el sentido convencional ni un sufí en el sentido clásico, sino aparentemente el último de los grandes místicos mazdeístas. Ciertamente no era neoplatónico, aunque extrajo su inspiración del mismo lugar que los neoplatónicos sucesores de los platónicos y de los pitagóricos.

Tampoco pretendía conciliar el mazdeísmo con el Islam. El mazdeísmo se había corrompido con la introducción por los magos del dualismo y de una forma de politeísmo totalmente opuesta a la Unicidad divina predicada por Zoroastro. Así pues, el enfoque de Sohrawardi en un Dios único era coherente tanto con las enseñanzas verdaderas de Zoroastro como con el Islam.

De esta forma, se puede considerar el pensamiento de Sohrawardi como la doctrina de Zoroastro reinterpretada en una época en la que se podía hablar de nuevo abiertamente sobre la Unicidad divina.

Finalmente, por ironías del destino, tras intentar expresar la Unicidad Divina en la antigua forma zoroastriana, se le acusó de lo contrario y fue por ello martirizado.

Sohrawardi se veía como la encarnación de la confluencia de ambas corrientes. Pensaba siguiendo la lógica y expresaba sus disertaciones como los filósofos griegos, y vivía la vida con la intuición de los contemplativos del Jorāsān.

Después de Platón, en el linaje de Sohrawardi figura Aristóteles (m. 322

a. C.), pero no se trata en absoluto del Aristóteles de los peripatéticos racionalistas. Es más bien el pseudo-Aristóteles a quien se atribuye el documento mal llamado *Teología de Aristóteles*, sobre el que el persa Avicena (Ibn Sinā) (m. 1037) escribió un comentario clásico, una obra que consiste en extractos de tres de las *Enéadas* de Plotino (de la cuarta a la sexta) y que es, por lo tanto, una obra neoplatónica, y no peripatética.

La siguiente figura clave en ese linaje es el propio Ibn Sinā, cuyo peripatetismo estaba entrelazado con el neoplatonismo; su genialidad, siguiendo a su predecesor el irano-turco Fārābī (m. 950) a quien no menciona Sohrawardi, consistió en reunir estas dos escuelas radicalmente opuestas en una afirmación coherente de la realidad mística en términos racionales, trazando así el camino tanto para Tomás de Aquino en el occidente cristiano como para Sohrawardi en el oriente islámico.

Sohrawardi se ve por tanto a sí mismo, ante todo, como el depositario de la escuela mística o «intuitiva» de los griegos, si bien no conocía la disciplina lógica que Aristóteles había desarrollado como vehículo para la expresión filosófica y que Ibn Sinā manejó con tanta facilidad para diseñar una filosofía de la Unicidad Divina.

En cuanto a la línea racional de Sohrawardi, él curiosamente se identifica con sus antecesores griegos, que eran personas pensadoras, si bien también «intuitivas», antes que con sus antepasados los sabios del Jorāsān, que eran místicos puros y que no sentían la necesidad de expresarse racionalmente como sus homólogos griegos.

Menciona esporádicamente a los sabios del Jorāsān, la línea persa o «pahlavi», con un linaje directo definido. El problema, desde el punto de vista documental, es que los persas preislámicos no tenían, en general, como los griegos, inclinaciones intelectuales y tenían poca tendencia a expresarse en términos lógicos o racionales. Eran fundamentalmente místicos y fueron de hecho la línea mística a la que los griegos inclina-

dos a lo racional se volvieron por su frescor espiritual y su sabiduría transcendental.

Ningún persa antes de Sohrawardi se había sentido nunca impulsado a hacer público el linaje místico de los antiguos sabios iraníes. Fue con la llegada del Islam, y su afán de dejar las cosas por escrito, cuando se describieron las corrientes místicas en forma de genealogías —de aquí provienen los linajes sufíes.

Fue por tanto difícil para Sohrawardi describir el lado persa, puramente místico, de su herencia. Aquello que se conocía públicamente sobre el pasado iraní —o del Jorāsān— era de tres tipos: lo mítico, que relatan los Yashts de las escrituras mazdeístas y la epopeya *Shāhnāma* de Ferdosi; lo semilegendario, como en el caso de los auténticos hombres del Jorāsān, los reyes sabios Kiyānīes, a los que también menciona el *Shāhnāma*, y cuyo representante más destacado era el santo Kay Josro del que Sohrawardi tomó el nombre del linaje que estaba describiendo; y lo histórico, que incluye al mismo Zoroastro y con él a Yāmāspa, el ministro sabio, a Frashaoshtra, pariente de este último y suegro de Zoroastro, y a Bozorgmehr Bojtaqān (en pahlavi: *Bojtagan*, literalmente «hijo del Redimido»), el inteligente consejero del shah sasánida Josro I Anushirawān (r. 531-579).

Sohrawardi considera que él mismo está en una posición singular. Es un claro heredero de la línea persa y reclama también su pertenencia a la escuela griega, al considerarse un «sabio» (*hakim*) (no un *filosof*, como llamaba a los aristotélicos racionalistas y no místicos), además de un sufi. Por supuesto, al utilizar el término «sabio», está retornando a la noción original pitagórica y platónica del «filósofo» — en griego *philos sophiai*, «amante de la sabiduría».



Notas

1.- Jámblico, uno de los maestros de la escuela neo-platónica, escribe en su libro so-

bre Pitágoras: «En el año 535 a.C. Pitágoras fue a Egipto. Diez años después, en el año 525 a.C. Cambises, rey persa de la dinastía de los Aqueménidas, conquista Egipto, y Pitágoras, acompañando al ejército persa, va a Babilonia». Jámblico añade: «Durante el tiempo que Pitágoras pasó en Persia, estableció una relación muy cercana con los magos (los sacerdotes zoroastrianos) e, instruido por ellos, aprendió los rituales religiosos, los conocimientos gnósticos (*ma'ālem-e 'erfāni*) y el culto de Dios. Fue así mismo instruido en cálculo, música y ciencias matemáticas, hasta conocerlas en grado perfecto». (La herencia espiritual de Irán. Dr. Farhange Jahanpour, profesor de las Universidades de Oxford y de Reading) [N.T.]

2.- En cuanto a la relación de Sohrawardi y el neoplatonismo, es interesante recordar que Plotino, tras estudiar filosofía en la escuela de Alejandría, viaja hasta Persia como miembro de la expedición de Gordiano III (224-242) para conocer las fuentes del conocimiento oriental, movido —según su discípulo y biógrafo Porfirio— «por un deseo afanoso de experimentar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece entre los indios»; y, a su vuelta, funda en Roma su escuela, a los 40 años de edad. Ello nos permite suponer que el aspecto «neoplatónico» de Sohrawardi, no representa una influencia del uno sobre el otro, sino más bien, apunta al hecho de que los dos se alimentaron de fuentes comunes anteriores a ambos. [N.T.]

Referencias

- Corbin, H. 1971, *En Islam iraníen: Aspects spirituels et philosophiques*. 4 vols. París: Gallimard.
- Sangarakshita, M. S. 1977, *The Three Jewels: An Introduction to Buddhism*. Londres: Windhorse.
- Sohrawardi, Sh. Y. 1986, *Le Livre de la sagesse orientale*. Trad. H. Corbin. París: Editions Verdier.
- Sohrawardi, Sh. Y. 1976, *Œuvres philosophiques et mystiques*. Vol. I, Ed. H. Corbin. Teherán: Academy of Philosophy; París: Librairie Adrien Maisonneuve.
- Sohrawardi, Sh. Y. 1977, *Œuvres*, Vol. II (detalles más arriba)
- Sohrawardi, Sh. Y. 1999, *The Philosophy of Illumination*. Trad. y ed. J. Walbridge y H. Ziai. Islamic Translation Series. Provo, Utah, EE.UU.: Brigham Young Univ. Press.
- Walbridge, J. 2000, *The Leaven of the Ancients: Sohrawardi and the Heritage of the Greeks*. Albany, N.Y., EE.UU.: State Univ. Of New York Press.