

LA NARRACIÓN COMO PEDAGOGÍA FILOSÓFICA: EL CASO DE SUHRAWARDĪ

Mohammed Rustom
Universidad de Carleton (Canada)
Traducción Karen Martínez García¹



Entre los escritos de Šihāb al-Dīn Suhrawardī (m. 587/1191),² fundador de la Escuela de la Iluminación y figura clave de la filosofía islámica post-aviceniana, se encuentran una serie de relatos visionarios. En el contexto de cada una de estas narrativas, Suhrawardī emplea numerosas imágenes simbólicas para transmitir varias ideas clave que marcan su filosofía. Dado su lenguaje concreto, estos relatos añaden una dimensión de profundidad que no es fácilmente discernible en las obras filosóficas estrictamente hablando de Suhrawardī, dada la dependencia de estas últimas de un lenguaje abstracto.

1. Mohammed Rustom, Storytelling as Philosophical Pedagogy: The Case of Suhrawardī. En *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*, Vol. 1 (edit. Sebastian Günther) 404 -416, Brill, 2020.

2. Para la vida y obra de Suhrawardī, véase Aminrazavi, *Suhrawardī*; Corbin, *En islam iranien* Vol. II; Marcotte, *Suhrawardī al-Maqtūl*; Nasr, *Three Muslim* (p.p. 52–82); Walbridge, *Leaven*; y Ziai, *Shihāb al-Dīn Suhrawardī*.

Como ha demostrado recientemente Cyrus Zargar en su innovador estudio, el uso de la narración para transmitir enseñanzas éticas, filosóficas y espirituales es bastante común en la civilización islámica.¹ Por lo tanto, tenemos una serie de antecedentes de Suhrawardī en la tradición filosófica islámica que hicieron precisamente esto, como se evidencia en los escritos de Iḥwān al-Ṣafā' (Hermanos de la pureza),² Avicena (m. 428/1037)³ - una influencia directa sobre Suhrawardī en este respecto- e Ibn Ṭufayl (m. 581/1185).⁴ Pero lo que hace que los tratados de Suhrawardī sean únicos es que, por un lado, la gran mayoría de sus relatos fueron escritos en persa,⁵ y lo que es más importante, se basan explícita y consistentemente en términos y conceptos clave de la filosofía islámica, por un lado,

1. Zargar, *Polished mirror*.

2. Véase la traducción del tratado más conocido de Iḥwān al-Ṣafā' (Hermanos de la Pureza), *The case of the animals versus man before the king of the jinn*.

3. Los textos relevantes están traducidos y analizados en Corbin, *Avicenna*.

4. Véase Ibn Ṭufayl, *Hayy ibn Yaqzān*.

5. Sus obras persas se pueden encontrar en Suhrawardī, *Majmū' a-yi muṣannaḡāt* III. Las traducciones al francés de la mayoría de los cuentos simbólicos de Suhrawardī, van acompañadas de notas completas e introducciones a cada recital, así como paráfrasis y resúmenes de comentarios anónimos persas sobre su *Āwāz-i par-i Jibrā'īl* y su *Mu'nis al-'ushshāq* (también conocido como *Fī haqīqat al-'ishq*), ver *Sohrawardī, Archange empourpré* parte dos. Los lectores familiarizados con la edición de Thackston de 1982 de las traducciones de los relatos visionarios de Suhrawardī harían bien en leer Landolt, "Suhrawardī's tales of initiation", su artículo de reseña de esta obra. Las traducciones de Thackston han sido reeditadas en una edición bilingüe de Suhrawardī, *Philosophical allegories*. Dos de los otros tratados persas de Suhrawardī están disponibles traducidos. Véase la edición bilingüe de Suhrawardī, *Book of radiance and Shape of light* (traducida anteriormente en Kuşpinar, *Ismā'īl Ankaravī*). Este último texto ha sido objeto de algunos comentarios importantes en turco y persa otomano. Véase Kuşpinar, *Ismā'īl Ankaravī 53 y Dāwānī*, respectivamente. Para más información sobre los escritos persas de Suhrawardī en general, véase Nasr, *Islam intelectual tradición* 154-159. [En español sobre estos relatos de Suhrawardī *El encuentro con el ángel: Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin* (traducción de Agustín López Tobajas), Trotta, 2002].

y del sufismo por el otro. Además, la figura del guía angelical ocupa un lugar destacado en estas narrativas, sirviendo como una especie de vínculo pedagógico para llevar a los lectores a través de los múltiples niveles del orden cósmico y hasta lo más profundo de su ser. Como ocurre con todas sus historias simbólicas, el narrador es Suhrawardī y no es Suhrawardī. Es él porque cuenta la historia en primera persona. Pero no lo es en la medida en que quienes leen el relato siguen los pasos del narrador y se inician en el significado interno de sus símbolos. Desvelar el texto es "convertirse" en el narrador, por tanto, sus lectores al desvelarlo y "se convierten" en su verdadero yo.

Para mis propósitos aquí, me centraré en la que quizás sea la más conocida de las historias simbólicas de Suhrawardī, a saber, su *Āwāz-i par-i Ġibrā'īl* (*La reverberación del ala de Gabriel*).⁶ Para comprender la postura pedagógica que asume el autor en este cuento en particular, ofreceré una lectura detallada de sus símbolos, que culminará con un análisis de la función de las alas de Gabriel. Los eruditos que han trabajado en este texto han traducido de diversas formas el término *āwāz* como "canto", "sonido" y "canción". Aquí lo interpretaremos como "reverberación", lo cual es igualmente plausible. Al leer *āwāz* como

6. El texto se encuentra en Suhrawardī, *Mağmū' a-yimuṣannaḡāt* iii, 208–223. De ahora en adelante, las citas de esta historia aparecerán simplemente como *Āwāz*, y los números de página relevantes se remontarán al vol. 3 de *Mağmū' a-yi muṣannaḡāt*. Un estudio de este texto se puede encontrar en Tuft, *Symbolism*. Para consultar una traducción de un comentario persa de los siglos VIII y XIV sobre *Āwāz-i par-i Ġibrā'īl* realizado por un autor indio anónimo (junto con una traducción del texto original), véase Aminrazavi, *Suhrawardī* 151–165. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías. En persa, "*par*" denota principalmente "ala", aunque también puede significar "pluma", "hoja", etc. Véase la entrada s.v. "*par*" o "ala" en el famoso diccionario persa-inglés de Steingass: https://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/app/steingass_query.py? page=239. En el texto que forma el tema del presente artículo, el sentido primario de *par* como "ala" se entiende con bastante naturalidad e incluso lo exige la imagen cosmológica en la que se enmarca el texto.

reverberación, surge una comprensión más matizada del significado de la simbología del ala del ángel dentro de la matriz cosmológica del cuento.

1. La configuración básica

Al comienzo de *La reverberación del ala de Gabriel*, Suhrawardī habla de ser liberado de los aposentos de las mujeres y de algunas de las ataduras y limitaciones que experimentan los niños.¹ En un estado de malestar, resultado de lo que él llama “los embates de un sueño” (*huḡūm-i ḥwāb*),² toma una lámpara y se dirige hacia las habitaciones de hombres de su casa. Toda esta escena tiene lugar en el contexto de la oscuridad, a la que se hace referencia como “la mano del hermano de la no existencia” sobre las regiones del mundo inferior.³ Suhrawardī rodea (*tawāf*) estos cuartos hasta la ruptura de amanecer, momento en el que desea entrar en el *ḥānaqāh* o *logia* sufi de su padre. Una de sus puertas conduce a la ciudad, y la otra puerta conduce a un campo abierto (*ṣaḥrā*) y a un jardín (*bustān*).⁴ Después de cerrar la puerta que conduce a la ciudad, avanza hacia el campo y el jardín. Una vez afuera, se encuentra con diez hermosos Sabios (*pīrān*) sentados en un banco. Con gran vacilación, se acerca a ellos y los saluda.⁵

2. El Ángel y el templo interior

El encuentro que tiene lugar con estos Sabios es realmente misterioso. Diez, que es el número que se les asigna, parecería arbitrario si no se supiera que en la concepción filosófica islámica clásica del cosmos había diez Intelectos, procediendo uno del otro en una serie de descensos emanativos del Primer Intelecto (el primer descenso de la Divinidad)

hasta llegar al décimo o Intelecto Activo (*al-ʿaql al-faʿāl*). Estos Intelectos fueron identificados con los ángeles por Avicena,⁶ y Suhrawardī angeliza aún más el cosmos asignando una función angelical a todo lo que hay en su sistema cósmico.⁷ El décimo o Intelecto Activo se identifica con el Ángel Gabriel, que es el Sabio sentado en el extremo más alejado del banco. Gabriel es el Ángel que trae revelaciones a los profetas y, como “vínculo” entre el Cielo y la Tierra, actúa como guía para la humanidad. Cuando Suhrawardī se acerca a estos Sabios, se dirige al Ángel Gabriel y le pregunta de dónde vienen los Sabios. Gabriel responde de la siguiente manera:

“Somos un grupo de gente abstraídas. Venimos del *lugar de ninguna parte* [*nā kuḡā-ābād*].” No entendí la referencia, entonces pregunté: “¿A qué clima pertenece esa ciudad?” Dijo: “A ese clima que no puede ser señalado con el dedo índice”. Así, llegué a saber que el Sabio tenía un amplio conocimiento.⁸

El Ángel remite a Suhrawardī el octavo clima, ese lugar “que no puede ser señalado con el dedo índice”.⁹ El “lugar de ninguna parte” es, de hecho, donde se tiene lugar este encuentro. Al encontrarse con el Ángel, se inicia en lo que siempre ha sido *in divinis*. El Ángel lo orienta hacia su propia situación indicándole aquel lugar de donde vinieron, que es el lugar que no puede ser “señalado”.

El encuentro con el Ángel implica una especie de iniciación en el momento mismo del encuentro, pero también exige volver a su verdadero yo en su totalidad. El Ángel es una guía para Suhrawardī porque le hará volver sobre esos pasos que le llevarán de regreso

6. Véase Nasr, *Three Muslim sages* 42

7. Véase el útil resumen en Aminrazavi, *Suhrawardi* 81–86.

8. Suhrawardī, *Āwāz* 211.

9. Sohravardī, *Archange empourpré* 258, n. 12. Véase n. 29 para referencias al “octavo clima”, más comúnmente conocido como el “mundo imaginal”.

1. Suhrawardī, *Āwāz* 209.

2. Ibidem.

3. Ibidem.

4. Ibidem, 210.

5. Ibidem.

a sí mismo. El Ángel le permitirá realizar la necesaria exégesis espiritual, o *tāwīl*, del texto de su propia alma para que pueda regresar a su naturaleza primordial.¹ Su verdadero yo es, desde esta perspectiva, distinto de él, por lo que puede funcionar como su pedagogo. En realidad, no son diferentes. Sin embargo, debido a que su alma todavía está atrapada en el mundo, debe volver a aprender lo que siempre ha sabido para poder volver a saber quién *es* realmente.

Como señala Henry Corbin (m. 1978) en *Avicena y el relato visionario*, debe producirse un cambio fundamental dentro del individuo. Este cambio le permitirá reconocerse prisionero en lo que Corbin llama la “cripta cósmica”, actuando, así, como un impulso hacia su despertar para el encuentro con el Ángel.² El hecho de que fuera necesario que hubiese una transmutación en el ser de Suhrawardī, será confirmado por el Ángel cuando Suhrawardī le pregunta por qué estos Sabios, que se caracterizan por la inmovilidad, en realidad han descendido al mundo inferior: “¿Cómo es que has descendido a este *ḥānaqāh* después de afirmar que nunca te moverás ni cambiarás?”³ En respuesta a su pregunta, el Ángel le proporciona a Suhrawardī la analogía de un ciego que no ve la luz del sol. El sol nunca cambia. Siempre está en su “lugar”. Si el ciego no lo percibe, no es por culpa del sol. Más bien es porque no posee la facultad que le permitirá verlo. Pero, cuando puede verlo, es porque se ha producido un cambio en él, no en el objeto de su percepción, que siempre ha estado ahí. Por lo tanto, el Ángel le dice a Suhrawardī: “Nosotros también hemos estado siempre sentados en este banco, pero tu [previa] incapacidad para ver no es una indicación de nuestro no ser, ni [el hecho de que ahora puedas vernos] indica un cambio.

o movimiento [en nuestro parte]—el cambio está en tu estado (*ḥāl*)”.⁴

Este encuentro sólo pudo haber tenido lugar en un estado de semi-onírico, cuando Suhrawardī estaba imaginariamente posicionado entre la vigilia y el sueño. Al comienzo del relato, Suhrawardī proporciona precisamente este trasfondo que allanará el camino para el encuentro con su arquetipo celestial. Cuando “despertamos” a la situación de la imaginación, surge en nosotros el deseo de trascender lo efímero y unirnos a nuestro arquetipo celestial,⁵ que es lo que siempre hemos sido y nunca dejamos de ser, pero del que nos hemos desprecupado a causa de nuestra existencia material. El deseo de ir hacia adentro es ocasionado precisamente por esta conciencia, sin la cual uno nunca puede volverse hacia adentro por estar distraído por lo exterior. Sin embargo, para entrar en lo interior, uno debe proceder *desde lo exterior*, pero no ser *de* él. Por lo tanto, la situación cósmica está perfectamente preparada para nosotros al comienzo de este relato. El estado de semi-sueño en el que se encuentra Suhrawardī es ese reino en el que nunca ha dejado de estar, pero del que sólo ahora es consciente en virtud de que se da cuenta de que está atrapado en la “cripta cósmica”.

Se recordará que Suhrawardī rodeó las habitaciones de los hombres (aquí, simbolizando su estado de contemplación) hasta el amanecer, que simboliza la iluminación. Luego afirma que tenía un intenso deseo de entrar en el *ḥānaqāh* de su padre.⁶ Corbin señala que el término *ḥānaqāh* debe entenderse aquí como “el templo interior como el ‘lugar’ para el encuentro con el Ángel”.⁷ Es precisamente en este templo interior donde Suhrawardī tiene el encuentro. El “padre” al que se refiere Suhrawardī es el Ángel de su propio ser, su guía celestial

1. *Tāwīl* se define literalmente como “llevar algo a su origen”. Para el *tāwīl* del alma, véase Corbin, *Avicenna*, 28–35.

2. *Ibidem.*, 19.

3. Suhrawardī, *Āwāz* 215.

4. *Ibidem.* 215.

5. Corbin, *Avicenna* 26.

6. Suhrawardī, *Āwāz* 210

7. Sohrawardī, *Archange empourpré* 258, n. 6.

personal. Al entrar en el templo de su “padre”, se vuelve hacia sí mismo; en otras palabras, se vuelve hacia lo interior.

Este paso inicial que Suhrawardī da hacia sí mismo se materializa desde fuera de él mismo, de ahí el simbolismo de la iluminación. Es una iluminación interior, pero que procede de lo externo; es decir, una iluminación proveniente de su arquetipo, fijado para siempre en la “mente” divina que lo impulsa desde afuera a volverse hacia adentro. Este “desde fuera” no debe entenderse en términos de espacio físico. Lo uso aquí para denotar la completa dependencia que el aspirante espiritual tiene de la voluntad divina (en este sentido “fuera” de él) para volverse hacia sí mismo, que no es más que una imagen del Ser divino. El Ángel que Suhrawardī encuentra no es más que su verdadero yo *in divinis*. Suhrawardī entra al templo para *contemplar*, es decir, en el sentido etimológico del término, para entrar en ese lugar donde se pueden presenciar los signos divinos de Dios. Por lo tanto, Suhrawardī puede concentrarse en Aquel cuya imagen busca, y Quien lo busca a él. Al concentrarse, regresa a su centro, que es su propia imagen *in divinis*.

3. El arte de la costura y la tablilla del alma

El Ángel continúa iniciando a Suhrawardī en los diferentes órdenes de la realidad cósmica, a los que verdaderamente pertenece su alma en su sustancia pura y luminosa, libre de materia. Los diferentes niveles de iniciación por los que lo lleva el Ángel le permiten comprender el texto del cosmos con mayor claridad. A medida que aumenta su conocimiento, reconoce más de sí mismo y de su situación *in divinis*.

El Ángel extiende a Suhrawardī la enseñanza del arte de la costura (*ilm-i ḥiyāṭa*), diciéndole que el conocimiento de esta ciencia le permitirá reparar su propio vestido remendado (*muraqqa'a*) siempre que sea

necesario coserlo.¹ Este vestido remendado, usado por los sufíes, simboliza su orientación en el mundo. La ciencia de la sastrería, por lo tanto, puede considerarse como un tipo de método espiritual en el que el Ángel instruye a Suhrawardī para que nunca ande sin su vestido sufi, es decir, para que nunca se quede sin su orientación fundamental en el mundo. Este método espiritual que le enseña el Ángel no es otra cosa que la invocación (*dhikr*). Mientras el alma esté atada al mundo material, el “vestido” del ser se rasgará. Es sólo a través del *dhikr* que el *dhākir* (invocador) puede reparar la sustancia de su alma, trascendiendo así a sí mismo a la presencia del *madhkūr* (Invocado).²

Suhrawardī luego le pide al Sabio que le enseñe la Palabra (*kalām*) de Dios.³ Cuando Suhrawardī se encontró con el Sabio al comienzo del relato, este último le dijo que tanto él como los otros nueve Sabios eran “conservadores de la Palabra de Dios”.⁴ El Sabio responde a la petición de Suhrawardī diciéndole que, mientras esté “en esta ciudad” (*dar īn šahr*), sólo podrá aprender hasta cierto punto de la Palabra de Dios.⁵ “Esta ciudad” debe entenderse como el mundo material, lo que explica por qué, al describir el templo interior, Suhrawardī dice que tiene dos puertas, una de las cuales conduce a la ciudad y la otra a un campo abierto y un jardín. Al cerrar la puerta que conduce a la ciudad, se cierra a la materialidad de este mundo, a la “ciudad” llena de distracciones, y entra por la puerta que conduce al campo abierto, que simboliza ese espacio intersticial expansivo conocido como el mundo de la imaginación (*‘alam al-ḥayāl*).⁶

1. Suhrawardī, *Āwāz* 216.

2. Para el *dhikr* en el sufismo, véase Anawati y Gardet, *Mystique musulmane* 187-260; Chittick, *Sufism* 52-60; Schimmel, *Mystical dimensions* 167-178.

3. Suhrawardī, *Āwāz* 216.

4. *Ibidem*. 211.

5. *Ibidem*. 216.

6. Se pueden encontrar análisis útiles sobre la naturaleza del mundo imaginario en van Lit, *The*

Cuando uno entra en el campo abierto de la imaginación, la ciudad se ve como lo que realmente es: un lugar absorto en la materialidad y dentro del cual sus seguidores, a quienes Suhrawardī al final del relato se referirá como mercaderes (es decir, los mercaderes del mundo material)¹—están aprisionados en virtud de su distancia del campo abierto y, por tanto, de su verdadero yo.² Sin embargo, mientras el hombre esté encarnado en la ciudad, mientras esté caracterizado por algún tipo de estructura material, la ciudad estará “habitada”. Por lo tanto, sólo en la medida en que el hombre se despegue de la ciudad aprenderá la Palabra de Dios. Al relatar cómo el Ángel le enseñó la Palabra de Dios, Suhrawardī dice:

Rápidamente, tomó mi tablilla (*lawḥ*) y luego me enseñó un alfabeto bastante misterioso (*hiġāʿ*) tal que, por medio de él, podía saber cualquier *sūra* [capítulo coránico] que quisiera. Él dijo: “Quien no comprenda este misterioso alfabeto no adquirirá esos secretos (*asrār*) de la Palabra de Dios como debería. Pero a quien llegue a dominarlo se le dará nobleza y constancia.”³

Suhrawardī continúa diciendo que le fueron reveladas numerosas maravillas (*ʿaġāʾib*), y que siempre que no podía entender un “pasaje” de la Sura del texto cósmico, el Ángel le enseñaba la respuesta.⁴ La referencia en este pasaje a la tabla del propio ser

inmediatamente recuerda la *lawḥ al-mahfūz*, o la Tabla Preservada, mencionada en Corán 85:22. La Tabla Preservada es el arquetipo celestial primordial de todas las Palabras de Dios. El Corán, que es la Palabra de Dios, está en la Tabla Preservada, al igual que las otras Palabras de Dios. Sin embargo, aquí también se nos dice que Suhrawardī tiene su propia tablilla, en la que se transcribió el misterioso alfabeto enseñado por el Ángel y con la que pudo leer las Suras de la Palabra de Dios. La Tabla del propio ser no es otra cosa que un reflejo de esta Tabla Primordial; existe, por tanto, una correspondencia directa entre el símbolo y su arquetipo.⁵ Las Palabras inscritas en la Tabla Preservada también se encuentran en el cosmos y en la Tabla del propio ser. Que Suhrawardī tuviera en mente esta correspondencia entre el meta-cosmos, el macrocosmos y el microcosmos queda perfectamente claro en las líneas que siguen, donde le pregunta al Ángel sobre la correspondencia (*munāsaba*) entre el Hálito del Espíritu (*nafaṭ-i rūḥ*) y el Espíritu Santo (*rūḥ al-qudus*).⁶ Como se verá en la respuesta del Ángel, la correspondencia entre el Hálito del Espíritu y el Espíritu Santo es la misma que la correspondencia entre los espíritus de los humanos y el Espíritu Santo.

4. Las Palabras del Cosmos

El Ángel responde a la pregunta de Suhrawardī sobre la correspondencia entre el Hálito del Espíritu y el Espíritu Santo afirmando que todo en los cuatro rincones del mundo procede del ala de Gabriel.⁷ Suhrawardī le pregunta cómo se supone que debe entender lo que esto significa. El Ángel responde de la siguiente manera:

Debes saber que lo Real tiene varias Palabras Mayores (*kalimāt-i kubrā*) que son Palabras luminosas [que

.....
world of image 37–78 y Marcotte, *Suhrawardī's kingdom*. Para un tratamiento más amplio del tema, véase Chittick, *Imaginal worlds* 67–113; Corbin, *Spiritual body*; Rahman, *Dream* 409–419.

1. Suhrawardī, *Āwāz*, 223.
2. Al final del cuento (Suhrawardī, *Āwāz* 223), nos encontramos una vez más con esta ciudad, donde Suhrawardī cita un verso de *Corán* 4:75 en el que las personas que habitan en el *qarya* (aquí, “ciudad”) son opresores. Las traducciones de todos los términos y versículos coránicos están tomadas de Nasr, *Study Quran*.
3. Suhrawardī, *Āwāz* 216.
4. *Ibidem*. 217.

.....
5. Para una investigación detallada sobre este punto, véase Lings, *Symbol*.

6. Suhrawardī, *Āwāz* 217.
7. *Ibidem*.

proceden] de las augustas glorias de Su noble Rostro, algunas de las cuales están por encima de otras. La Primera Luz es la Palabra Más Elevada (*kalima-yi 'ulyā*), más allá de la cual no existe una Palabra Mayor. Su relación en luz y manifestación con las otras Palabras es como la relación del sol con las otras estrellas.¹

El Ángel procede a explicar que los rayos de la Palabra Más Alta forman otra Palabra, cuyos rayos luego forman otra Palabra, y así sucesivamente hasta que su número se completa.² Afirma que estas Palabras Mayores deben denominarse colectivamente las Palabras Envoltentes (*kalimāt-i ṭammāt*),³ punto al que volveremos en breve. También aprendemos que la última de las Palabras Mayores no es otra que el Ángel Gabriel, y que los espíritus de los seres humanos proceden de esta Palabra Mayor. Las Palabras Mayores por encima de Gabriel son, por lo tanto, los nueve Intelectos Angélicos de la cosmología islámica neoplatónica, mientras que Gabriel es el décimo o Intelecto Activo.

Luego, el Ángel ofrece una exégesis de varios pasajes coránicos claves para demostrar que la Palabra y el Espíritu tienen la misma realidad. Cita, por ejemplo, Corán 19:17: “Entonces le enviamos nuestro Espíritu”. A esto le sigue una cita de Corán 4:171, donde se describe a Jesús como la “Palabra de Dios que encomendó a María” y como “un Espíritu proveniente de Él”. Después de equiparar la

Palabra con el Espíritu, el Ángel demuestra cómo los espíritus que proceden de la última Palabra Mayor son llamados “Palabras Menores” (*kalimāt-i ṣuḡrā*).⁴ La cuestión de la correspondencia entre el hálito del Espíritu y el Espíritu Santo es así respondida por el Ángel a través de su exposición del descenso de las Palabras Mayores de Dios hasta la última Palabra Mayor, y finalmente hasta las Palabras Menores, que son los espíritus de los seres humanos. Lo que aquí aclara el Ángel es la naturaleza divina esencial de las cosas del mundo. Si los espíritus de los seres humanos son Palabras Menores y el Ángel es un Espíritu y el último de las Palabras Mayores, entonces existe una relación íntima entre este Ángel y los espíritus que de él proceden. El Hálito del Espíritu es, por tanto, el surgimiento de los espíritus humanos a partir de la última Palabra Mayor. Y, a través del descenso emanativo, comenzando con la Palabra Más Grande o el Primer Intelecto, las Palabras Menores o Hálitos del Espíritu también se relacionan con las otras Palabras. En definitiva, todas las Palabras son rayos que brotan de la Luz divina. Pero, en la medida en que la última de las Palabras Mayores es un rayo procedente de la Luz divina, las Palabras Menores, que provienen de la última de estas Palabras Mayores, son rayos de su luz. Con esta imagen en mente pasaremos ahora a la exposición que hace Suhrawardī del ala de Gabriel.

5. El ala de Gabriel

Suhrawardī tuvo que ser iniciado en todos los demás símbolos antes de poder ser informado de la función del ala de Gabriel. El mito que le presenta el Ángel no es simplemente una refundición de la estructura neoplatónica del cosmos. Hay algo más profundo en juego aquí. Se mencionó anteriormente que las Palabras Mayores, tomadas en su conjunto, forman las “Palabras Envoltentes”. Es la

1. Ibidem. La frase “de las augustas glorias de su noble rostro” está tomada de la famosa tradición profética que habla de los setenta mil velos de luz y oscuridad que velan a Dios de sus criaturas. En *El nicho de las luces*, Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī (m. 505/1111) escribió un comentario importante tanto sobre esta tradición como sobre el famoso verso de la Luz (Corán 24:35). La referencia a la “Palabra Suprema” en este pasaje se remonta a Corán 9:40.

2. Suhrawardī, *Āwāz* 218. La cosmología de Suhrawardī aquí parece haber influenciado al famoso filósofo safávida Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640). Para conocer la comprensión de Ṣadrā de la función cósmica de las Palabras Divinas, véase Rustom, *Triumph* 21–26.

3. Suhrawardī, *Āwāz* 218.

4. Ibidem. 219.

función del ala del Ángel la que nos permitirá comprender estas Palabras Envolvertes. El Ángel se dirige a Suhrawardī de esta forma:

Debes saber que Gabriel tiene dos alas, tiene un ala derecha que es Pura Luz (*nūr-imahd*). La totalidad de esta ala inmaterial (*muğarrad*) es una relación con lo Real. Y tiene un ala izquierda, sobre la cual hay algunos rastros de oscuridad, como las manchas en la superficie de la luna semejantes a las patas de un pavo real. Esto es señal de que su ser tiene un lado hacia el no ser. Sin embargo, cuando consideras la relación de su ser con respecto al ser de lo Real, está calificado por Su ser.¹

El ala derecha del Ángel, caracterizada por la pura luminosidad, mira hacia el mundo de la Luz Pura, es decir, el “lado” de las Palabras Mayores. La izquierda no es “oscura” como tal. Sus huellas de oscuridad resultan de una depravación de la luz que proviene del lado de las Palabras Mayores. De la sombra proyectada por el ala izquierda del Ángel emerge así el mundo material.² En otras palabras, la ventana a la prisión del mundo sólo deja pasar una cierta cantidad de luz del jardín de pura luminosidad. Por lo tanto, las “reverberaciones” del ala de Gabriel son las mismas que las manchas de oscuridad sobre su ala izquierda. Así como la imperfección de la luz se proyecta como una sombra, la imperfección de la Pequeña Palabra se proyecta como una reverberación. Una sombra revela a la vez su origen y una deficiencia por su parte. Asimismo, una reverberación denota de dónde procede, pero, por su función, también denota su imperfección, ya que está alejada de su fuente.

Como ya ha demostrado Suhrawardī, el Espíritu y la Palabra comparten la misma realidad. Los espíritus de los seres humanos son reverberaciones del ala izquierda del

Ángel porque son imperfectos, resultado de su descenso a la cripta cósmica. Al caracterizarse por la naturaleza dual de la luz y las tinieblas, el Espíritu o Palabra pequeña está, por tanto, “confuso”. Como los espíritus de los justos, los espíritus de los malhechores y de los que no creen en Dios son también reverberaciones del ala izquierda del Ángel, pero son “ecos confusos” (*sadā amiz*).³ Es decir, sus reverberaciones son más confusas que las de los justos. Como los justos están más cerca de su fuente, sus reverberaciones son menos confusas y, por lo tanto, manifiestan, en un sentido más claro, su verdadera naturaleza. En el lenguaje de la luz y las tinieblas, los rayos de los incrédulos son más oscuros que los rayos de los creyentes ya que estos últimos están más cerca del Sol.

No es hasta el penúltimo párrafo de este relato que la función del ala del Ángel queda completamente clara. En respuesta a la pregunta de Suhrawardī sobre la forma (*šūra*) del ala de Gabriel, el Ángel responde: “¡Oh, descuidado! ¿No sabes que todos estos son símbolos (*rumūz*) que, si se entienden exotéricamente, harían que todas estas Palabras Envolvertes (*tāmmāt*) sean ineficaces?”⁴ Se mencionó anteriormente que las Palabras Mayores se conocen como *tāmmāt*. Este término aparece en singular en Corán 79:34 con referencia a la “Gran Calamidad” del Día del Juicio.⁵ Transmite la idea de “calamidad” y “desastre”, cuya raíz árabe denota “desbordamiento”, “inundación” y “ser sumergido”. En el Corán 79:34, el día final será una gran calamidad ya que alcanzará a la gente y sus terrores los “envolverán”. La razón por la que las Palabras Mayores son envolventes es porque proceden del Sonido Más Grande (que es la primera existenciación de la Divinidad), y a través del flujo descendente de su caída,

3. Ibidem.

4. Ibidem. 222.

5. Corán 79:34 y el versículo siguiente dice: “Cuando llegue la Gran Calamidad, será el día en que el hombre recordará aquello por lo que se esforzó”.

1. Ibidem. 220.

2. Ibidem. 221.

engullen y desbordan, y así llenan, el cosmos. Sin embargo, aquellos en el mundo material sólo pueden captar la realidad de las Palabras Mayores a través del Ángel, que es la última de las Palabras Mayores. Por lo tanto, los símbolos del relato son necesarios en la medida en que transmiten a quienes se encuentran en el mundo material su propia situación cósmica. Por lo tanto, la función simbólica del ala del Ángel en particular actúa como intermediaria, demostrando nuestro origen celestial y cómo es que, desde nuestro descenso a la cripta cósmica, hemos quedado atrapados por la materialidad, pero podemos regresar a nuestro verdadero Hogar una vez más. El ala también juega un papel importante en el simbolismo mismo del vuelo del espíritu humano hacia su Origen: descendimos al mundo en virtud de aquello que nos permitirá ascender.

6. A modo de conclusión

Al comienzo de la reverberación del ala de Gabriel, Suhrawardī cita a la importante figura sufi temprana Abū 'Alī Fārmadī (m. 477/1084)¹ diciendo: “De todas las reverberaciones del ala de Gabriel, una de ellas eres tú”.² Es sólo después de que el Ángel le mostró la función del ala, que Suhrawardī llega a comprender por qué no pudo aprender mucho de la Palabra de Dios mientras estaba atrapado en la “ciudad”. Al mismo tiempo, la iniciación que recibió en todo lo que podía leer de la Palabra en la Tabla de su ser se vuelve más clara para él, ya que ahora comprende la correspondencia entre la Tabla de su ser y las Palabras de Dios. No es más que una reverberación del ala del Ángel que Suhrawardī se da cuenta de que él mismo es. Él es una Palabra de Dios, y lee las Palabras de Dios en las mismas reverberaciones cósmicas que se manifiestan en formas en el plano exterior y en la tabla de su alma en el plano interior.

1. Para quién, véase Gozashteh y Negahban, Abū 'Alī al-Fārmadī.
2. Suhrawardī, *Āwāz* 209.

Referencias

1. Aminrazavi, M., *Suhrawardi and the School of Illumination*, Surrey 1997.
2. Anawati, G., - L. Gardet, *Mystique musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris 1961.
3. Chittick, W.C., *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany 1994, (*Mundos imaginales. Ibn al Arabi y la diversidad de las creencias. Mandala*. 2004).
4. Chittick, W.C., *Sufism: A short introduction*, Oxford 2000.
5. Corbin, H., *Avicenna and the visionary recital*, trad. W. Trask, Irving 1980, (*Avicena y el relato visionario: estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. 1995)
6. Corbin, H., *En Islam iranien*, 4 vols., Paris 1971–1972.
7. Corbin, H., *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*, trad. N. Roberts, Princeton 1977, (*Cuerpo espiritual y tierra celeste: del Irán Mazdeista al Irán Chiíta*. Madrid: Ediciones Siruela. 1996).
8. Dāwānī, Jalāl al-Dīn, “Commentary on Suhrawardī's *Temples of light*”, trad. C. Ernst. En S.H. Nasr y M. Aminrazavi (eds.), *An anthology of philosophy in Persia*, 5 vols., iv, Londres 2008–2015, 93–120.
9. al-Ghazālī, [Abū Ḥāmid Muḥammad], *The niche of lights*, trad. D. Buchman, Provo 1998.
10. Gozashteh, N., - F. Negahban, “Abū 'Alī al-Fārmadī”, en W. Madelung y F. Daftary (eds.), *Encyclopaedia Islamica*, 16 vols., i, Leiden 2008–, 468–469.
11. Ibn Ṭufayl, [Abū Bakr Muḥammad], *Ibn Ṭufayl's Hayy ibn Yaqzān: A philosophical tale*, trad. L. Goodman, Nueva York 1972; Chicago 2009.
12. Ikhwān al-Ṣafā', *The case of the animals versus man before the king of the jinn*,

- trad. L. Goodman y R. McGregor, Oxford 2012.
13. Kuşpinar, B., *Ismā'īl Ankaravī on the illuminative philosophy*, Kuala Lumpur 1996.
 14. Landolt, H., *Suhrawardī's "tales of initiation,"* en *JAOS* 107.3 (1987), 475–486.
 15. Lings, M., *Symbol and archetype*, Cambridge 1991; Louisville 2006.
 16. Marcotte, R., "Suhrawardī al-Maqtūl, the martyr of Aleppo", en *al-Qanṭara* 22.2 (2001), 395–419.
 17. Marcotte, R., "Suhrawardī's realm of the imaginal", en *Ishrāq: Islamic philosophy yearbook* 2 (2011), 68–79.
 18. Nasr, S.H., *The Islamic intellectual tradition in Persia*, ed. M. Aminrazavi, Surrey 1996.
 19. Nasr, S.H., et al. (eds.), *The study Quran: A new translation and commentary*, Nueva York 2015.
 20. Nasr, S.H., *Three Muslim sages*, Cambridge, MA 1964; Delmar 1997.
 21. Rahman, F., "Dream, imagination and 'ālam al-mithāl", en G. Grunebaum (ed.), *The dream and human societies*, Berkeley 1966, 409–419.
 22. Rustom, M., "The triumph of mercy: Philosophy and scripture", en *Mullā Ṣadrā*, Albany 2012.
 23. Schimmel, A., *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975.
 24. Sohravardī, [Shihāb al-Dīn], *L'Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques*, trad. H. Corbin, Paris 1976.
 25. Sohravardī, [Shihāb al-Dīn], *The book of radiance*, trad. H. Ziai, Costa Mesa 1998.
 26. Steingass, F.J., *A comprehensive Persian-English dictionary*, <https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/steingass> (último acceso: 07 August 2019).
 27. Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *Majmū'a-yi muṣannaḥāt-i Shaykh-i Ishrāq*, ed. H. Corbin (vols. 1–2) y S.H. Nasr (vol. 3), Teherán 1952–1970; Teherán 1976–1977.
 28. Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *The philosophical allegories and mystical treatises*, trad. W. Thackston, Costa Mesa 1999.
 29. Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *The shape of light*, trad. T. Bayrak, Louisville 1999.
 30. Tuft, A., "Symbolism and speculation in Suhrawardī's *The song of Gabriel's wing*", en P. Morewedge (ed.), *Islamic philosophy and mysticism*, Delmar 1981, 207–221.
 31. van Lit, L.W.C. van, *The world of image in Islamic philosophy: Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shahrāzūrī, and Beyond*, Edimburgo 2017.
 32. Walbridge, J., *The leaven of the ancients: Suhrawardī and the heritage of the Greeks*, Albany 2000.
 33. Zargar, C., "The polished mirror: Storytelling and the pursuit of virtue", en *Islamic philosophy and Sufism*, Londres 2017.
 34. Ziai, H., "Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist school", en S.H. Nasr y O. Leaman (eds.), *History of Islamic philosophy*, ii, Nueva York 1996, 434–464.