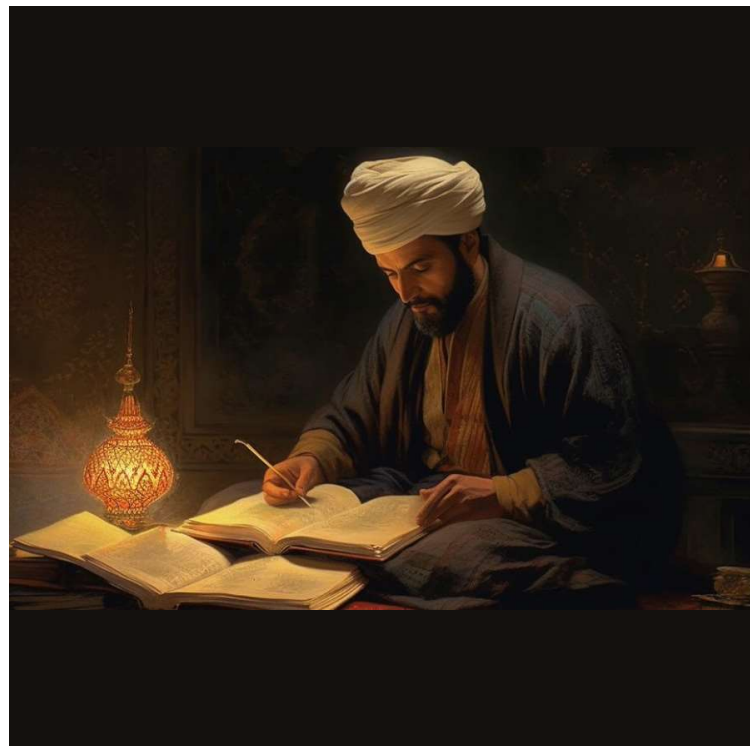


EL SER HUMANO COMO UN EXTRAÑO EN EL MUNDO: SUHRAWARDĪ Y EL RELATO DEL ĠARBAH AL-ĠARBĪYAH¹

Mahdi Saatchi

Universidad Šahid Motaharī (Irán)

Traducción del inglés: Karen Martínez
García



A demás de sus sofisticadas y profundas obras filosóficas, Suhrawardī escribió varios relatos simbólicos, dentro de los que cabe mencionar “*La historia de los pájaros*” (*Qissat al-morghān*), “*Intelecto rojo*” (*Aql- e sorḥ*), “*El murmullo del ala de Gabriel*” (*Āvāz-i par-i Ġebrā ʿīl*), “*El lenguaje de las hormigas*” (*Luġat-e mūrān*) y “*El exilio occidental*” (*Ġarbah al-Ġarbīyah*). Todas estas historias están escritas en persa, excepto la última, *Ġarbah al-Ġarbīyah*. El contenido de todos estos relatos transmite el mismo mensaje: la condición de los seres humanos en este mundo. Aquí somos extraños, y este no es nuestro lugar original, por lo tanto, debemos regresar a nuestra patria. Explorar el viaje de Suhrawardī, implica encontrar la alineación de los seres humanos en este mundo. No voy a ahondar en la interpretación detallada de cada historia, pero he captado el esquema de su pensamiento y pretendo mostrar cómo adoptó esta idea a partir de sus ideas filosóficas. A continuación, trataré de inferir algunas consecuencias de su enfoque para nuestro mundo contemporáneo.

1. Mahdi Saatchi: “The human being as an alien in the world: Suhrawardī and the story of *Ghurbat Al-gharbiyya*”. De la ponencia en el Simposio *Philosophy between the Islamicate and Latin American traditions: Civilizational perspectives on alienation/ghayriyya (otherness) in the knowing/being* (23, junio, 2024).

El bosquejo del relato

Antes de profundizar en la narración, Suhrawardī articula su intención al escribir esta historia como una alusión a un secreto sobre el que se fundan las filas de los iluminados. El relato, “El exilio occidental”, rememora el viaje de un individuo y su hermano, “*‘Āsim*” (que significa “protector” en árabe), que viajan desde las tierras orientales hasta las occidentales en busca de peces del Mar Verde. Sin embargo, de repente se encuentran atrapados en un pozo llamado “*Qayrāwān*”, y la narración describe los eventos que se desarrollan durante este periodo en que está atrapados y sus esfuerzos por escapar.

Los comentaristas han interpretado que el narrador de esta historia representa el alma humana y que su hermano “*‘Āsim*” es el símbolo del intelecto racional. La tierra más allá del río representa el reino del intelecto y las luces, mientras que las tierras occidentales simbolizan el mundo de las percepciones sensoriales. El pozo de “*Qayrāwān*” significa el encierro del yo dentro del conflicto del mundo natural.

Mi objetivo no es ahondar en los intrincados detalles de esta historia. Más bien, pretendo emplear la metáfora de “El exilio occidental” para dilucidar la perspectiva filosófica de Suhrawardī sobre la condición humana en este mundo, así como explorar sus implicaciones para los individuos contemporáneos. En otras palabras, mi objetivo es demostrar cómo Suhrawardī, con su perspectiva filosófica, intenta mostrar el exilio occidental de los humanos en este mundo,¹ y en base a esto, cambia el significado del yo y del otro, y la perspectiva hacia otros seres.

1. Šahrazūrī, que es el primer comentarista de *Hikmat al-išrāq*, también utiliza esta metáfora. En su introducción al comentario al texto *Hikmat al-išrāq*, se refiere al oscuro mundo inferior con la expresión “el mundo del exilio” (Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī, *Šarḥ Hikmat al-išrāq*, 3).

Del alma a la Luz

A diferencia de Avicena (Ibn Sīnā), Suhrawardī comienza su metafísica con una nueva piedra angular. No fue Suhrawardī el que primero argumentó sobre la naturaleza inmaterial de la autoconciencia en la tradición filosófica islámica, pero fue el primero en basar toda su metafísica en dicho concepto.

Antes de él, Avicena había presentado diversos argumentos para probar la inmaterialidad del alma (*Al-nafs mīn Kitāb aš-Šifā*, “Sobre el alma” del *Libro de la Curación*, quinto tratado, Capítulo II). Sin embargo, la inmaterialidad del alma era sólo uno de los muchos temas de la filosofía de Avicena y no la base sobre la que se construyó su sistema metafísico. Suhrawardī, por su parte, transformó este tema en el fundamento de su filosofía, convirtiéndolo en el punto de partida y la piedra angular de su propia filosofía. Por lo tanto, la filosofía de Suhrawardī comienza con la luz. En la primera frase de la segunda parte del libro “*Hikmat al-Išrāq*”, que marca el comienzo de la metafísica de la luz, afirma: “Si hay algo en la existencia que no necesita definición, es lo evidente, y nada es más evidente que la luz, por lo que nada es más evidente por sí mismo” (*Hikmat al-Išrāq*, 106). Por lo tanto, según él, lo más evidente de lo que se puede partir es la “luz”.

Pero, ¿qué quiere decir Suhrawardī cuando habla de luz? ¿Se refiere a la luz similar a la luz del sol, que ilumina todas las cosas durante el día para los espectadores, o se refiere al concepto de luz tal como lo entendían los peripatéticos, que es una de las cualidades? En realidad, ninguna de estas cosas es lo que Suhrawardī pretende, aunque la luz tangible sí comparte la verdad de la luminosidad. Para él, la luz es un término que utiliza para referirse a la realidad de la conciencia y de la vida. Afirma explícitamente: “Cualquier entidad que posea una naturaleza de la que no esté ausente no es una entidad oscura porque su naturaleza es evidente para sí misma ... Por lo tanto, es luz pura e inmaterial” (*Hikmat al-Išrāq*, 110).

En base a esto, la primera división del Ser como tal en la metafísica de Suhrawardī es la división del Ser en luz y oscuridad (*Hikmat al-Iṣrāq*, 107). Cada uno de estos dos tipos se divide a su vez en categorías sustanciales y accidentales. La luz sustancial incluye a Dios (la Luz de las Luces), a los ángeles (luces triunfales) y a los humanos (luces gobernantes).¹ La luz accidental incluye las conciencias que descienden de las luces superiores a las luces inferiores. Sin embargo, la oscuridad sustancial es el cuerpo, y la oscuridad accidental incluye los atributos de los cuerpos, que según Suhrawardī son cuatro categorías generales (cantidad, cualidad, relación y movimiento). Por lo tanto, para él, Dios, los ángeles y las almas humanas son entidades luminosas y de la misma especie. Sin embargo, dado que la diferencia entre las luces en el punto de vista de Suhrawardī no es una diferencia sustancial, y las variaciones son por grados (*Hikmat al-Iṣrāq*, 119), la diferencia entre los humanos, los intermediarios entre Dios y el mundo (los ángeles) y Dios, está meramente en la intensidad y debilidad de la luminosidad. Por lo tanto, la luz humana es un rayo de luz de Dios y forma parte de la misma naturaleza que los ángeles.

Pero donde no hay conciencia ni vida, no hay luz, y como resultado, hay oscuridad (*ḡawāsiq*). Por lo tanto, el mundo de la naturaleza sin luces es el mundo de los muertos, de ahí que Suhrawardī se refiera al mundo natural como “la barrera muerta” (*barzah mayyit*).² Aunque ontológicamente no

es realmente posible hablar de la existencia del mundo natural sin la existencia de las luces, Suhrawardī utiliza el término oscuridad para el mundo físico, con el fin de mostrar que la vida de la naturaleza depende de las luces y que carece de vida por sí misma. Por supuesto, no quiere decir que este mundo que nos rodea sea mera oscuridad porque este mundo, en relación con las luces, posee vida. Más bien, su punto es que, si consideramos este mundo como algo independiente de las luces, estamos atrapados en la oscuridad.

Por lo tanto, en la filosofía de Suhrawardī el ser humano terrenal ocupa una posición especial, porque los humanos están apegados a la luz y gobiernan el cuerpo oscuro. Así, los seres humanos tienen una posición entre la luz y la oscuridad, entre el este y el oeste y entre el color blanco y el negro. En consecuencia, en otra de sus historias alegóricas, Suhrawardī se refiere a los humanos como “el Intelecto Rojo”. La razón de este nombre se puede encontrar en esta explicación alegórica de Suhrawardī en el tratado *El Intelecto Rojo* (*‘Aql- e sorḡ*):

Durante mucho tiempo, me han arrojado a un pozo oscuro. Este color rojo que ves en mi cabello es de ello, de lo contrario, soy blanco y luminoso. Y cualquier blancura que tenga luz asociada, cuando se mezcla con el negro, aparece rojo. Como el crepúsculo de la primera noche o del alba de la mañana. (*‘Aql- e sorḡ*, 228)

El pozo negro es este mundo muy oscuro y natural, que en el tratado *El exilio occidental* lo llamó “*Qayrāwān*”. La blancura y la luminosidad pertenecen al mundo de las luces y la conciencia. Y la persona que ha caído en el pozo es el intelecto luminoso, que ha quedado atrapado en el cuerpo, y este es el ser humano.

.....
cuerpos son barreras entre sí, y cada parte del cuerpo es también una barrera para otra parte, Suhrawardī ha nombrado a los cuerpos como *barzah*, indicando así la característica de la no presencia en los cuerpos.

1. Suhrawardī, siguiendo a los sabios anteriores, también cree en las almas celestiales y las incluye entre las luces gobernantes, pero como no está directamente relacionado con nuestra discusión y no es muy familiar hoy en día, hemos omitido mencionarlo.

2. El término “*barzah*” en la tradición islámica se usa exclusivamente en la filosofía de Suhrawardī para referirse a los cuerpos, y principalmente en los textos religiosos, significa un reino entre este mundo y el más allá, y en los textos filosóficos, es equivalente al “mundo imaginal” (*alām al-miṭāl*). Sin embargo, Suhrawardī llama al cuerpo un *barzah*. La interpretación del por qué los cuerpos son múltiples *barzah* es algo controvertida. Algunos comentaristas creen que *barzah* significa una barrera, y dado que los

La autoconciencia como fundamento de la metafísica de la luz

Como se mencionó, Suhrawardī comienza su metafísica con la luz, es decir, con la realidad de la conciencia. Pero, ¿cómo se llega a este punto epistemológicamente? En los sistemas filosóficos, el punto de partida de la filosofía es el punto más firme sobre el que se puede construir todo el sistema. Según Suhrawardī, no es el concepto evidente de existencia,¹ sino la realidad objetiva de la luz lo que merece ser el punto de partida de la filosofía. Y esta realidad se encuentra primero dentro del ser humano.² Al descubrir la autoconciencia como la esencia de uno mismo, no como un simple atributo de la propia esencia, se llega a este pilar fundamental.

Sin embargo, para entender qué llevó a Suhrawardī a este cambio fundamental, podemos seguir algunas de sus propias declaraciones. El mismo Suhrawardī dice que una vez fue un defensor acérrimo del método peripatético y negó conceptos como los arquetipos de luz platónicos, insistiendo en el razonamiento puramente conceptual hasta que la “visión de la prueba del Señor”³ lo llevó a otro camino (*Hikmat al-Īsrāq*, 156). Sin embargo, Suhrawardī no explica aquí lo que implicaba la visión de la prueba del Señor.

1. Los peripatéticos consideraban que el concepto de existencia era el axioma más evidente y, según Suhrawardī, basaban toda la metafísica en este concepto. Sin embargo, en su opinión, este camino era erróneo (*Hikmat al-Īsrāq*, 67).
2. Suhrawardī, inmediatamente después de proponer que todo ser consciente de sí mismo es luz pura, en un capítulo detallado, discute los argumentos a favor de la objetividad de la esencia humana y de la autoconciencia (*Hikmat al-Īsrāq*, 111). Por lo tanto, descubrir la esencia autoconsciente de los humanos abre la puerta a las realidades de la luz.
3. El término “visión de la prueba del Señor” es un término coránico mencionado en la sūra *Yūsuf*. Cuando Yūsuf rechaza la petición de Zulaykā, el Corán cita la razón de la negativa de Yūsuf como la “visión de la prueba del Señor”. (El Sagrado Corán, *Yūsuf*: 24) Por lo tanto, la prueba del Señor es una forma de guía interior que no se logra a través del esfuerzo individual, aunque la persona debe prepararse para recibirla.

Sin embargo, en su libro “*Elucidaciones*” (*Al-Talwīḥāt*) hay una sección llamada “Un relato y un sueño”, donde Suhrawardī describe su encuentro con un inquietante dilema filosófico que se resolvió a través de una larga conversación con el espíritu del Primer Maestro⁴ en un mundo onírico. Suhrawardī dice que el dilema era el problema de la naturaleza del conocimiento.

El Primer Maestro responde a Suhrawardī con la frase: “Vuelve a ti mismo, entonces las cosas se aclararán para ti”. (*Al-Talwīḥāt*, 70), y todo el diálogo explica cómo el retorno a uno mismo resuelve el problema de la naturaleza del conocimiento. Aquí, dejando a un lado el debate sobre si un sueño puede ser una fuente de inspiración filosófica, se debe hacer centro de atención el contenido presentado por Suhrawardī. En este diálogo, que constituye la base de algunos de los argumentos de Suhrawardī sobre la identidad de la esencia humana y la autoconciencia, se argumenta a favor del conocimiento inmediato del yo a sí mismo, del conocimiento inmediato del yo al cuerpo, y del conocimiento inmediato del yo a las facultades corporales. Esta presencia es la misma luz a partir de la cual Suhrawardī comienza su filosofía iluminativa. El resultado de esta conversación es que el verdadero conocimiento es el conocimiento inmediato, donde lo conocido está presente para el conocedor mismo, y el conocedor está directamente conectado con lo conocido sin ninguna forma intermedia entre ellos, por lo que no hay necesidad de un criterio de correspondencia para evaluar la verdad. Este es un conocimiento verdadero y cierto. Por lo tanto, este es el tipo de conocimiento que puede formar el fundamento de la filosofía, porque la filosofía busca comprender las verdades, y su fundamento debe ser las verdades más firmes.

Así, a diferencia de la filosofía peripatética, donde la metafísica comienza con el

4. En la tradición islámica, Aristóteles es conocido como “el Primer Maestro” (*Al-Mu‘allim al-Awwal*).

concepto más evidente por sí mismo, es decir, el concepto de existencia, la filosofía de Suhrawardī comienza con la observación más evidente, a saber, la verdad del “yo”. En el “yo”, la existencia y el conocimiento convergen porque la autoconciencia es idéntica a mi existencia y mi existencia es idéntica a mi autoconciencia. Por lo tanto, este es el punto más sólido sobre el que uno puede pararse, ya que no hay brecha entre el conocimiento y la existencia, y no requerimos un criterio externo para evaluar el conocimiento. Suhrawardī, a través de sus argumentos demostrativos, invita a cada persona a seguir este viaje interior dentro de sí misma y descubrir que su autoconciencia no es algo adicional a su esencia, sino que es idéntica a ella. A través de esto, uno puede alcanzar la verdad de la luz (véase *Hikmat al-Īsrāq*, 111-12). Aunque cree que esta es la percepción más débil de la verdad de la luz y que sólo los místicos, en el estado de mística “separación del cuerpo”, pueden comprender plenamente la realidad luminosa del alma humana, como han logrado grandes figuras como Platón y Hermes (*Al-Talwīhāt*, 71). Sin embargo, incluso con esta débil comprensión de la luz, uno puede progresar porque Suhrawardī se dirigió tanto a los teósofos como a aquellos que buscan la teosofía en su libro (*Hikmat al-Īsrāq*, 12). Aquellos que buscan la teosofía aún no han alcanzado el nivel de comprensión completa de la luz. La primera verdad evidente para Suhrawardī es la autoconciencia, y sobre esta base toma forma la primera división de la metafísica, es decir, la división primaria del ser como ser, que es la división de las cosas en luz y oscuridad o, en otras palabras, la división de las cosas en el presente consciente y el ausente inconsciente. Sobre esta base, se construye todo el sistema filosófico de Suhrawardī. Al examinar las características intrínsecas de la autoconciencia, Suhrawardī alcanza

autoconciencias superiores, que incluyen la Luz de las Luces, las luces triunfales verticales y las luces triunfales horizontales, y las luces gobernantes. Por el contrario, desde el primer ausente inconsciente, que es el cuerpo, se mueve hacia el mundo de las tinieblas y enumera sus características.

Características intrínsecas de la luz como luz

Después de presentar la esencia de la luz y establecerla como punto de partida y tema de su metafísica filosófica, Suhrawardī profundiza en las propiedades intrínsecas de la luz y extrae sus principios generales. Se ha notado que la luz abarca a Dios, a los ángeles y a los seres humanos. Todo lo que decimos acerca de la esencia de la luz se aplica a todas sus instancias, siendo las diferencias una cuestión de intensidad. Sin embargo, nuestro enfoque está en los seres humanos, su lugar en este mundo y su relación con los objetos en este mundo. Tres características esenciales de la naturaleza de la luz se vuelven particularmente significativas: 1) Auto-revelación y presencia, 2) Intuición y visión, y 3) Amor y dominación. A continuación, se explicará brevemente cada uno de estos aspectos.

Auto-revelación y presencia

Suhrawardī afirma: “La luz es aquello que se manifiesta en su propia esencia y manifiesta otras cosas por su esencia, y es más manifiesta en sí misma que cualquier cosa en la que la manifestación sea adicional a su esencia” (*Hikmat al-Īsrāq*, 113). Dado que la esencia de los humanos es la luz, de acuerdo con este pasaje crucial, cada ser humano es consciente de sí mismo y está presente para sí mismo. Una de las características de esta presencia y auto-revelación es que también revela a otros a la luz de su conciencia, y es, en sí misma, más manifiesta que cualquier ser cuya manifestación no es idéntica a

su esencia y es extraña a su esencia. Por lo tanto, la esencia de los humanos es más manifiesta que todas las entidades oscuras, que constituyen todo el cosmos, y todo el cosmos está iluminado por la luz de los humanos.

Intuición y visión

En otro pasaje de *Hikmat al-Isrāq*, leemos: “La Luz de las Luces y las luces dominantes son visibles por la visión de la luz suprema y visibles por verse unas a otras, y todas las luces incorpóreas son observadores” (*Hikmat al-Isrāq*, 214). De acuerdo con este pasaje, no hay velo entre las luces, lo que significa que cualquier ser que tenga un “yo” y se perciba a sí mismo puede ver a todos los seres conscientes de sí mismos. Estos seres conscientes de sí mismos incluyen a Dios, los ángeles y los humanos. Suhrawardī afirma que la naturaleza de la luz es la visión, la visión de todas las luces. Sin embargo, a veces hay velos que impiden que un ser actualice este potencial de visión, y el cuerpo mismo es uno de estos velos.

Amor y dominación

El amor y la dominación son otras características de la naturaleza de la luz. Suhrawardī dice: “En la naturaleza de la luz deficiente, hay amor por la luz superior, y en la naturaleza de la luz superior, hay dominio sobre la luz inferior” (*Hikmat al-Isrāq*, 136). Como mencionamos, la esencia de la luz es la misma en todas las luces, siendo las diferencias una cuestión de intensidad. Por lo tanto, la Luz de las Luces tiene un dominio completo sobre todas las luces, y todo lo que está debajo de ella la busca y, por lo tanto, la ama. Por lo tanto, la red de luces está organizada en base al amor y la dominación. Sin embargo, aquí surge una pregunta: ¿cuál de estas características no encontramos los humanos en nosotros mismos? ¿Y a qué humano se refiere Suhrawardī?

La condición humana en el exilio occidental

Si la naturaleza de la humanidad es como Suhrawardī describe, un examen de la condición humana en este mundo, que es el reino de las tinieblas, revela que el hombre está privado de su verdadera naturaleza. El propio Suhrawardī es consciente de este punto y atribuye su raíz al enredo del hombre en los lazos de la naturaleza y a su distancia de su patria original. Este es el mismo exilio occidental que ha alejado al hombre de su verdadera esencia. La ausencia de cualquiera de los componentes mencionados por Suhrawardī nos enfrenta a una paradoja dentro de nosotros mismos. Además, procedo a explicar cómo surgen estas paradojas.

La luz, en virtud de ser luz, es evidente por sí misma, y todas las cosas se revelan en su resplandor. Sin embargo, la condición humana en este mundo es tal que uno encuentra los objetos externos más transparentes que uno mismo. Sin embargo, Suhrawardī afirmó que la esencia del “yo”, que es pura conciencia y presencia, es más clara que todos los objetos circundantes cuya conciencia es extrínseca a su esencia. Por lo tanto, es como si estuviera oculto y oculto a pesar de mi evidente presencia (la primera paradoja).

Además, la luz, en virtud de ser luz, es perceptiva de todo lo que existe (tanto las luces como las tinieblas). Sin embargo, la condición humana general en este mundo es tal que uno tiene acceso solo a un alcance limitado de fenómenos oscuros, sin encontrarse tan transparente como estos fenómenos ni percibir otras luces como debería. Uno percibe a otros seres humanos en forma corporal e imagina a Dios y a los ángeles en su mente. Así, en este mundo, a pesar de mi visión intrínseca, soy ciego (la segunda paradoja).

Además, la luz, en virtud de ser luz, ama y desea una luz superior, es decir, una mayor conciencia de sí mismo y presencia. Sin embargo, la condición humana en este mundo es tal que uno desea los fenómenos oscuros

(sensibles) porque son las cosas sensibles con las que la mayoría de la gente está ocupada, haciendo de todo un medio para lograr placeres sensoriales. Así, en este mundo, aunque soy la esencia misma del amor por las luces, las detesto y me inclino hacia la oscuridad (la tercera paradoja).

Estas paradojas en la identidad del hombre mundano, entre su naturaleza luminosa y oscura, requieren la recuperación del estado cognitivo original en el que se encuentran la satisfacción y la felicidad humanas. Para recuperar este estado cognoscitivo original, el hombre no puede limitarse a apoyarse en marcos conceptuales y sistemas filosóficos, que es lo que prometía la filosofía peripatética al pretender crear un mundo intelectual que correspondiera al mundo real a través de la representación de las formas de los objetos dentro de uno mismo. Para Suhrawardī, la tarea más importante de la filosofía teórica es hacer que el hombre sea consciente de su condición actual. Por lo tanto, Suhrawardī tiene una perspectiva única sobre los conocimientos conceptuales. En la sección final de *al-Talwīhāt*, llamada “*Marsad aršī*”, se dice: “Todos estos conocimientos son el canto de un pájaro que te despierta del sueño de los descuidados” (*Al-Talwīhāt*). El papel de la filosofía conceptual es, pues, despertar y alertar a los demás. Por lo tanto, Suhrawardī afirma que, para recuperar la presencia, la visión y el amor perdidos, solo queda un camino: el viaje interior, es decir, la eliminación de los velos, que no se puede lograr solo a través de la actividad teórica. Por lo tanto, la filosofía de la Iluminación (*išrāqī*), basada en su nuevo fundamento metafísico, cultiva la necesidad de la purificación interior. Declara explícitamente que no hay salvación para el hombre excepto a través de la atención al mundo de la luz: “Y no hay salvación para aquel cuya preocupación principal no es el Más Allá y cuyo pensamiento primario no sea el mundo de la luz” (*Hikmat al-Īsrāq*, 226).¹

1. Por supuesto, Suhrawardī es muy consciente del papel

De esta manera, Suhrawardī considera al hombre en este mundo como un extraño y ve la historia del descenso del hombre a la tierra como el relato de su exilio occidental. Cree que la forma de escapar de este exilio occidental es romper las ataduras de la naturaleza y asimilarse al mundo de las luces. Sin embargo, ¿qué impacto tiene en la vida mundana percibirse a sí mismo como un extraño en este mundo y ver este mundo como un lugar de exilio? ¿Es esta perspectiva puramente individualista, que aprisiona a cada persona en su propia caverna de soledad para centrarse en su propia salvación, o nos presenta una nueva forma de conexión con los demás y un nuevo concepto del “otro”?

El “Otro” en el “exilio occidental”

De acuerdo con lo que dijo Suhrawardī, nuestra naturaleza como seres humanos es luz; la misma naturaleza que los ángeles y, de hecho, Dios. La diferencia es que los ángeles habitan en el reino de la luz pura, mientras que nosotros, los humanos terrenales, residimos entre la luz y la oscuridad. El rasgo distintivo de ser luz, según Suhrawardī, es la autoconciencia, mientras que el rasgo distintivo de la oscuridad es la ausencia de presencia. La presencia y la autoconciencia significan que me encuentro a mí mismo y me refiero a mí mismo: “yo”. Las luces son individuos porque cada una tiene un “yo”, y porque tienen un “yo”, se posicionan frente a otros “yoes” y tienen un “Otro”. Es importante cómo el Otro se ha convertido en el Otro para mí; a veces el Otro existe porque tiene un cuerpo diferente, a veces porque tiene un acto diferente, a veces porque tiene una nacionalidad diferente, y a veces porque tiene una religión diferente. Sin embargo, en la filosofía de Suhrawardī, lo que hace que el Otro sea un Otro para mí es algo común entre

fundamental de los conocimientos especulativos y teóricos, considerándolos como prerrequisitos para entrar en el reino de la Sabiduría Iluminativa.

el Otro y yo, no por entidades diferentes. Nos separamos los unos de los otros en el acto mismo de compartir; compartiendo el ser yo, compartiendo la luminosidad. ¡Nuestra diferencia radica en lo que tenemos en común! Como todos podemos entendernos en primera persona, nos encontramos: yo y tú. No hay confrontación en la obscuridad; ninguna piedra es otra piedra para otra, y ningún árbol es otro árbol para otro, no hay separación en la obscuridad. Por lo tanto, no estamos separados unos de otros en este mundo oscuro, porque en la obscuridad no hay personas; Las personas existen en el mundo de las luces. Por lo tanto, no estamos separados los unos de los otros en esta tierra; estamos separados en el reino del Otro: el mundo de las luces.

Por lo tanto, la sociedad humana es, en realidad, una sociedad de luces,¹ donde todos comparten la misma naturaleza, y la superioridad no se basa en la raza, la clase social o los placeres mundanos, sino en el mayor disfrute de las luces superiores. Basándose en esto, Suhrawardī incita a todos los humanos a regresar a su patria original, que es el hogar común de todos los humanos. Aunque esta es una invitación también extendida por muchas religiones y místicos, el rasgo distintivo de Suhrawardī es su esfuerzo por explicar esta afirmación a través de una expresión filosófica que es intersubjetiva. Por lo tanto, la filosofía de Suhrawardī puede ser considerada como el lenguaje común de todas estas afirmaciones.

El recordatorio de volver al yo, tal como lo hicieron los profetas y los sabios iluministas, es un recordatorio de un pacto divino dado a todas las edades, ya que la misma naturaleza ha sido insuflada en la forma humana en todas las edades. Suhrawardī dice: “El pacto de Dios con los siglos es que deben responder al que llama” (*Hikmat al-Īsrāq*, 248). Es en

1. Por supuesto, está claro que muchas personas han convertido su luz en obscuridad. Sin embargo, aquí nos estamos refiriendo a la naturaleza original de cada ser humano.

relación con este llamador que se forman las diferentes clases humanas y el “Otro”. Menciona que muchas épocas se han rebelado contra sus misiones divinas (*Hikmat al-Īsrāq*, 248). También aclara que el regreso a la patria original está prohibido para los impíos (*Hikmat al-Īsrāq*, 248). Suhrawardī llama a los que viajan hacia el reino de la luz los “hermanos de la abstracción” (*iḥwān al-tajrīd*); Son aquellos que se embarcan en un viaje divino y se unen al reino de las luces abrumadoras.²

Suhrawardī considera que este camino es universal y no exclusivo de ningún pueblo en particular: “Porque el conocimiento no se limita a ninguna nación para que las puertas del reino se cierren tras ellas, impidiendo cualquier aumento adicional en el conocimiento para la gente” (*Hikmat al-Īsrāq*, 9). Más bien, condena a cualquier pueblo entre el que no se produzca este viaje y en el que se haya cerrado la puerta de las visiones y las percepciones. Según él, esa era es la peor de las épocas: “La peor de las épocas es aquella en la que la alfombra de los grandes esfuerzos (*iḡtihad*) está enrollada, el viaje de los pensamientos ha cesado, la puerta de las percepciones se ha cerrado y el camino de las visiones ha sido obstruido” (*Hikmat al-Īsrāq*, 10).

El camino hacia la liberación

Me he esforzado por mostrar que la metáfora del “exilio occidental”, el título de una de los relatos alegóricos de Suhrawardī, transmite el mensaje general de su filosofía con respecto a la condición humana en este mundo. Al establecer una metafísica basada en la conciencia (luz) y equiparar la esencia con la autoconciencia en los seres humanos, Suhrawardī buscó examinar las características intrínsecas de la naturaleza humana. Basándose en la unidad del tipo de luces (seres

2. En “La Filosofía de la Iluminación”, Suhrawardī intenta explicar cómo las almas ascendentes se unen con las luces abrumadoras (*Hikmat al-Īsrāq*, 228).

conscientes) y estas características intrínsecas, explicó la relación entre los humanos y los ángeles y Dios, por un lado, y los humanos y el mundo natural, por el otro. Suhrawardī postula que si nuestra esencia es la conciencia y cada ser busca su propia perfección, entonces estamos inherentemente orientados hacia la conciencia superior. Este es el amor mismo de la luz por su patria original. En el reino de las luces, nada obstruye nada más. Por lo tanto, lo que dificulta nuestro encuentro con otras luces es nuestro enredo en la oscuridad del cuerpo y el mundo natural. Así, en este mundo, el ser humano es un extraño que debe liberarse de este exilio. Pero, ¿cuál es el camino hacia la liberación de este exilio?

En base a las explicaciones anteriores, está claro que el camino hacia la liberación del exilio y el reencuentro con las luces implica superar los lazos de la naturaleza, controlar los apegos corporales y descubrir la fuerza espiritual e interior. En las historias alegóricas de Suhrawardī, se refiere a las cuatro cadenas (que simbolizan los cuatro elementos) y los diez guardianes (que simbolizan los cinco sentidos externos y los cinco internos) que deben romperse (*‘Aql-e sorḥ*, 227). Cada uno de estos números simbólicos representa las limitaciones del mundo natural. La realización humana no se logra a menos que el alma adquiera tal dominio sobre el cuerpo que pueda quitárselo como una prenda de vestir y ascender al reino de lo divino, ya que Suhrawardī menciona explícitamente esta capacidad de despojarse del cuerpo como una característica de una persona sabia.

“En resumen, el sabio es aquel que puede tratar su cuerpo como una camisa, quitándosela a veces y usándolo en otras. Una persona no es considerada sabia a menos que se haya familiarizado con la esencia sagrada, y a menos que pueda ponerse y quitarse el cuerpo a voluntad. Si lo desean, ascienden a la luz, y si lo desean, aparecen en cualquier forma que deseen” (*Al-Mašār ‘ wa ‘l-muṭārahāt*, 503).

Conclusión

Si nos alineamos con el punto de vista de Suhrawardī de que los seres humanos son extraños en este mundo, y que este no es nuestro verdadero hogar, muchas relaciones humanas cambiarían. Existe una diferencia significativa entre el estado de un residente y el de un viajero de paso, y existe una diferencia sustancial entre las relaciones entre los viajeros y las relaciones entre los residentes. Un mundo lleno de belicismo, conflictos, dominación, salvajismo y desigualdad no puede ser un mundo de viajeros. Parece que estos son habitantes permanentes de la tierra, que se han levantado en tal lucha por ella. Al establecer el Oriente y el Occidente espirituales y arrojar toda la extensión geográfica de Oriente y Occidente hacia el Occidente espiritual, y al presentar el Oriente espiritual como el único destino para los humanos, Suhrawardī elimina la pesada sombra de muchas fronteras convencionales entre las personas. Afirma haber revivido una sabiduría que era común entre los antiguos sabios de Grecia, India, Babilonia, Egipto e Irán.¹ Por lo tanto, considera su mensaje filosófico como la sabiduría de todas las grandes civilizaciones del mundo. Suhrawardī traza así nuevas fronteras para la humanidad y establece diferentes criterios para distinguirlas.

Los seres humanos, como seres de realidad

1. Con respecto al renacimiento de la antigua sabiduría iraní y su relación con la filosofía griega, dice: “Entre los persas, había una nación que guiaba por la verdad, y con ella, actuaban con justicia. Eran sabios virtuosos, a diferencia de los Magos. Hemos revivido su noble y luminosa sabiduría, que es atestiguada por las ideas de Platón y de los sabios que le precedieron en el libro llamado *‘Hikmat al-iṣrāq*” (*Kalimāt al-taṣawwūf*, 128). Además, en apoyo de su punto de vista sobre las formas platónicas, dice: “Los virtuosos de Babilonia y Grecia y otros afirmaron haber experimentado estas cosas” (*al-Mašārī ‘ wa -l-muṭārahāt*, 460) Además, con respecto a la unidad de su camino con otros sabios antiguos, dice: “Y aunque el argumento es nuestro, la doctrina pertenece a los antiguos de los babilonios, los sabios cosravanianos, los indios y todos los antiguos de Egipto, Grecia y otros” (*al-Mašārī ‘ wa -l-muṭārahāt*, 493).

luminosa, no buscan dominar la naturaleza sino dominar su dependencia de la naturaleza. En consecuencia, la sociedad humana ideal es verdaderamente una sociedad de luces, que en estos tiempos oscuros deben cooperar para crear las condiciones para la liberación de los demás de las ataduras de las tinieblas. Suhrawardī cree que sólo cuando el gobierno de la época esté en manos de un líder iluminado, la época será luminosa.

Referencias:

- *El Sagrado Corán* (traducción de Julio Cortés, 2001) Qom: Ansariyan.
- Avicena. (2016). *Al-nafs mīn Kitāb aš – Šifā’*. Qom: Bustān-e Ketāb.
- Šahrazūrī, Š. M. (1993). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Mu’saseh mutaal’eat wa tahaqiqat farhangī.
- Suhrawardī, Y. (2015). *Talwīḥāt al-Luwḥiyyah wa -l-‘aršīyyah*. Qom: Dānešgāh ‘ulūm-e Dīnī.
- Suhrawardī, Y. (2015). *Kitāb al-Mašārī‘ wa -l-muṭārahāt* (T. I-II-III). Qom: Dāneshgāh ‘ulūm -e Dīnī.
- Suhrawardī, Y. (2014). *Hikmat al-išrāq* (T. I-II). Qom: Dāneshgāh ‘ulūm-e Dīnī.
- Suhrawardī, Y. (2022). *Qaṣuḥ al-Ġarbah al-Ġarbīyah*. Teherán: Entesharāt Maūlā.
- Suhrawardī, Y. (2022). *Kalimāt al-taṣawwūf*. Teherán: Entesharāt Maūlā.