

El Arcángel púrpura (*Aql-e Sorj*) de Sohrawardi

Carlos Diego y Mahmud Piruz

Introducción



El vuelo del Simorq. Cortesía de M. Javad Pur

Shihāb al-Din Yahyā Sohrawardī nació en un pueblo llamado Sohraward cerca de la ciudad de Zanġān, en el oeste de Irán, en el año 548/1153. Sohrawardi es uno de los filósofos más importantes del mundo islámico, fundador de la escuela de la “teosofía de la iluminación” (*hekmat-e eshrāq*). Se trata de una escuela tanto especulativa e intelectual como interior y práctica, basada principalmente en la teosofía de los antiguos persas, la “teosofía de los reyes” (*hekmat-e josrawāni*), influida por un lado por la filosofía *mashā’i* de otro gran filósofo persa, Abu `Ali Sinā (370/980) (más conocido como Avicena en Occidente y en los países árabes) y por el sufismo, y por otro lado por los pensamientos de los antiguos filósofos de Grecia y Egipto.

Lo que se conoce de su vida procede de una corta biografía escrita por un admirador suyo, Shams al-Din Shahrazuri (m. 680/1281). Como sucede con la mayoría de las biografías clásicas islámicas, la de Shahrazuri se ocupa esencialmente del linaje del *shej* y de sus viajes, y entretiene bastantes anécdotas con el mero relato de los acontecimientos. Nos cuenta que Sohrawardi empezó sus estudios en Marāqa, en Azerbayġān, con Maġd al-Din Guili. Luego se desplazó a Esfāhān, donde comenzó el estudio de la filosofía, en especial las obras de Abu `Ali Sinā, bajo la dirección de Zāhir al-Din Qāri’, empezando entonces a escribir el primero de sus libros.

Luego, tras haber completado su educación reglada, y siguiendo en esto la costumbre de los estudiosos musulmanes, inicia un periodo de viajes por otros centros importantes de estudio de su tiempo. Es en esta misma época cuando Sohrawardi se dedica a su

purificación interior, en retiro, y pasa gran parte de su tiempo en compañía de sufíes. Más adelante vive en Diyār Bakr con su gran amigo Fajr al-Din Mardini, antes de desplazarse hacia el sur, a Alepo, donde es huésped de la corte del joven príncipe al-Malik al-Zāhir, hijo de Salāh al-Din ibn Ayyub (Saladino).

Shahrazuri escribe en referencia a la relación entre Sohrawardi y el joven príncipe: “El príncipe sentía especial afecto y respeto hacia el *sheij*, y el *sheij* le quería también. Los doctores de la Ley y las autoridades religiosas de Siria se reunían en torno al *sheij*, y valoraban en gran medida sus palabras. El *sheij* interpretaba y explicaba los temas que los doctores de la Ley le consultaban, demostrando la validez de sus interpretaciones frente a las de aquellos [doctores] que le criticaban con injurias” (Ibn Tabqarbordi, *al-nojūm fi...*, VI, p.114)

La profundidad de la experiencia interior y el elevado conocimiento de Sohrawardi acerca de los “misterios divinos” y las realidades interiores, acompañada de una extraordinaria capacidad intelectual, y expresada muchas veces de forma directa, originó la enemistad y el enfrentamiento de algunas de las autoridades religiosas. Ibn Tabqarbordi, refiriéndose a la forma directa en que se expresaba Sohrawardi, escribe: “Es un hombre con un vasto conocimiento, pero con poco sentido”. (Ibid, p.114).

Finalmente, los doctores de la Ley dictaron una sentencia (*fatua*), acusando a Sohrawardi de sacrilegio e injuria, y pidieron al príncipe su ejecución. El joven príncipe, sin embargo, se negó y las autoridades religiosas se dirigieron directamente a su padre, Salāh al-Din ibn Ayyub, el cual, teniendo en cuenta la situación política del momento, obligó a su hijo a acceder a la petición de las autoridades religiosas. Sohrawardi fue encarcelado y finalmente ejecutado, a la edad de 38 años, el 5 de rayāb de 587/ 29 de julio de 1191, en unas circunstancias que probablemente no se lleguen nunca a aclarar satisfactoriamente. Los relatos que nos han llegado se contradicen unos a otros, y no dejan claro si fue estrangulado o si se dejó morir de hambre en la cárcel. Fue por ello por lo que Sohrawardi recibió, entre otros apodos, el de “*sheij* mártir”.

Con tan pocos datos sobre su persona se ha interpretado a Sohrawardi de muchas formas distintas. Para algunos estudiosos se trata de un sufi, para otros de un filósofo analítico, e incluso se le califica como cripto-zoroastriano. Debajo de cada una de esas opiniones se halla una lectura distinta del conjunto de la obra que escribió; en verdad, probablemente, fue todo ello a la vez.

El Arcángel púrpura

(*‘aql-e sorj*)

La alabanza a Dios, el Clemente, el Misericordioso

1. La alabanza sea para el Rey en cuyo dominio está el reino de ambos mundos. Todo ser que ha sido, ha sido por Su ser, y la existencia de todo cuanto es, es por Su existencia, y el ser de todo cuanto pudiera existir, existirá por Su Ser. Él es el Primero y el Último, el Revelado y el Oculto; es el Vidente [conocedor] de todas las cosas. La paz y la bendición de Dios descienda sobre sus enviados, y sobre Mohammad, el elegido, con quien la profecía alcanzó su fin, y sobre sus compañeros y sobre los sabios de la religión (¡Qué Dios esté contento con todos ellos!).

2. Uno de mis amigos más queridos me preguntó si las aves entendían entre sí sus [distintos] lenguajes. Le contesté, “Sí que los entienden.”

“¿Cómo has conseguido saber eso?”, preguntó.

Contesté, “En el principio, cuando el Creador quiso convertir mi no-ser en existencia, me creó bajo la forma de un halcón. Y en el lugar donde estaba yo, estaban todos los demás halcones. Nos hablábamos y escuchábamos los unos a los otros, y entendíamos lo que nos decíamos entre nosotros.”

3. “¿Y qué ocurrió para que abandonaras aquel estado y llegaras a esta morada en que te encuentras?”, inquirió.

Repliqué:

Un día, los cazadores Decreto y Destino tendieron la red de la Predestinación; pusieron en ella como cebo la semilla de la voluntad, y de esta forma me hicieron prisionero. Luego, del reino donde había estado nuestro nido me llevaron a otro lugar. Me cerraron ambos ojos [cosiendo mis párpados], me ataron con cuatro cadenas distintas y pusieron para vigilarme a diez guardianes, cinco mirando hacia mí con su espalda vuelta hacia el exterior, y cinco dándome la espalda. Aquellos cinco que estaban frente a mí con las espaldas vueltas hacia fuera me mantuvieron en el Mundo de la Confusión, de tal modo que mi propio nido, y aquel reino, y todo aquello que sabía, lo olvidé, y llegué a pensar que yo siempre había sido tal como me veía en ese momento.

Después de dejarme así cierto tiempo, abrieron un poco mis ojos. Miré por esa rendija y vi cosas que nunca antes había visto. Estaba maravillado, y cada día iban abriendo la rendija de mis ojos un poco más y veía cosas que me mantenían sorprendido. Finalmente abrieron por completo mis ojos y me mostraron entonces el mundo tal como es. Miraba las cadenas que me ataban y a los guardianes [que me rodeaban]. Pensé para mí, “¿Podré verme libre algún día de estas cadenas y apartarán a estos guardianes de mi custodia? ¿Podrán quedar libres mis alas para que pueda, por un instante, volar y quedar libre de ataduras?”

4. Pasé así algún tiempo hasta que un día vi a mis carceleros desatentos de mí. “No hallaré mejor ocasión”, me dije; me deslicé hacia un rincón y, trastabillando con las cadenas, salí al desierto. En ese desierto vi a una persona acercarse hacia mí. Me dirigí hacia ella y la saludé. Concortesía y perfecta delicadeza me devolvió el saludo. Cuando miré hacia ella, vi que su rostro y su cabellera eran púrpura. “Es joven”, pensé, y le dije: “joven, ¿de dónde vienes?”

Contestó, “Hijo, te equivocas con esa expresión. Soy el primogénito del Creador, ¿y tú me llamas joven?”

Dije entonces, “¿Y cómo es que no se ha vuelto blanca tu cabellera?” A lo que me contestó, “Mi cabello realmente es blanco, pues soy un Anciano cuya esencia es luz. Sin embargo, aquel que te capturó en el cepo, que puso esas cadenas que te aprisionan, y que puso a esos guardianes para vigilarte, a mí también, hace mucho tiempo, me tiró al pozo oscuro. De ahí viene que me veas bajo este color púrpura, pues sino, yo soy blanco y brillante. Toda aquella blancura que procede de su propia luz aparece púrpura cuando se la mezcla con lo negro, como el resplandor del crepúsculo y del alba, que es blanco porque la luz del sol lo ilumina. Uno de sus lados está enfocado a la luz y es blanco, mientras el otro lado, en la dirección de la noche, es negro y por eso se muestra púrpura. Cuando se eleva la luna llena, aunque su luz es prestada, es sin embargo luminosa. Y como uno de sus lados está hacia el día y otro hacia la noche, parece púrpura. La llama tiene la misma propiedad, por abajo es blanca y arriba está el humo negro; y entre la llama y el humo, se ve púrpura. Hay multitud de ejemplos que ilustran esto.”

5. Dije entonces, “Anciano, ¿de dónde vienes?”

Contestó, “De más allá del monte Qāf, allí se encuentra mi morada; y allí se hallaba también tu nido, pero lo has olvidado.”

Pregunté entonces, “¿Y qué estás haciendo aquí?”

Respondió, “Soy un viajero, que va por el Mundo de acá para allá continuamente, contemplando maravillas.” “¿Cuáles son las maravillas que has visto en este mundo?”, pregunté.

Repliqué, “Siete cosas. Primero, el monte Qāf, que es nuestra patria; segundo, la Joya que ilumina la noche; tercero, el árbol Tubā; cuarto, los doce talleres; quinto, la cota de malla de David; sexto, la espada de Balārak; y séptimo, la Fuente de la Vida.”

“Háblame de ellas”, dije.

Contestó, “La primera, el monte Qāf, se alza circunvalando al mundo, y tiene once montañas. Allá es donde irás cuando te liberes de tus cadenas, pues de allí es de donde te trajeron, y porque todo lo que existe, al final, regresa a su forma inicial.”

Le pregunté cómo llegar hasta allí, y me respondió,

“El camino es duro. En primer lugar, hallarás ante ti dos [de las once] montañas del monte Qāf. Una es de clima cálido, y la otra de clima frío, y tanto el calor como el frío de aquel lugar no conocen límites.”

“Es sencillo” dije, “cruzaré la montaña de clima cálido en invierno, y la otra, la de clima frío, en verano.”

Replicó, “Estás equivocado. El clima de esa región no cambia con las estaciones.”

Pregunté a qué distancia se hallaba ese monte.

Dijo, “Vayas hacia donde vayas, sólo podrás llegar al punto de partida. Como un compás con una punta en el centro del círculo, y la otra en el perímetro; por mucho que gira siempre vuelve donde estaba antes.”

6. “Y en esas montañas” dije, “¿puede uno cavar un túnel y cruzar por él?”

“También es imposible cavar un túnel” replicó, “pero todo aquel que posee la aptitud para ello puede cruzar la montaña en un instante, sin necesidad de túnel, como hace el bálsamo; si pones la palma de tu mano al sol para que se caliente, y pones en ella una gota de bálsamo, éste pasará de la palma al dorso de tu mano. Y eso se debe a su cualidad. Tú también, si desarrollas en ti la capacidad natural de cruzar esas montañas, las franquearás ambas en un instante.”

Le pregunté cómo se adquiriría esa capacidad.

Contestó, “En mis palabras estará la respuesta, si eres capaz de entenderlo.”

“Cuándo haya cruzado esas dos montañas, ¿será fácil pasar las otras?”, dije.

Respondió, “Puede ser fácil, pero sólo si uno sabe [como hacerlo]. Algunos se quedan por siempre prisioneros de esas dos montañas. Algunos alcanzan la tercera, y se detienen ahí; otros lo hacen en la cuarta, o en la quinta, y así sucesivamente hasta la undécima. Cuanto más listo es el pájaro, más avanza.”

7. Le dije, “Después de hablarme del monte Qāf, háblame ahora de la Joya que ilumina la noche.”

Contestó, “La Joya que ilumina la noche se encuentra también en el monte Qāf, y está en la tercera montaña. Gracias a que existe, la oscura noche se ilumina, pero no permanece siempre en un mismo estado. Su luminosidad proviene del árbol Tubā: siempre que se halla en oposición con el árbol Tubā, el lado en el que te encuentras aparece con un brillo perfecto, como un globo redondo y luminoso. Cuando una parte de ella está en la dirección del árbol Tubā, una fracción de su disco se muestra oscura, y el resto brillante. Y, a medida que se aproxima al árbol Tubā, una nueva fracción de su disco aparece oscura en el lado en el que te hallas, pero la mitad que está dirigida hacia el árbol Tubā permanece brillante. Cuando toda ella queda frente al árbol Tubā, todo el lado que se halla hacia ti aparece oscuro, y brillante el orientado hacia el árbol Tubā. Luego, al alejarse del árbol, una fracción vuelve a mostrarse brillante en el lado en que tú estás, fracción que va creciendo a medida que crece la distancia con el árbol. No es que la luz aumente, sino que una superficie mayor de la Joya va recibiendo luz y la oscuridad va haciéndose menor, y esto prosigue hasta que vuelve a encontrarse en oposición, y entonces toda ella recibe luz.

“Te lo voy a explicar con un ejemplo. Haz un agujero que traspase una pelota, y haz pasar algo por él. A continuación llena un tazón con agua y pon la pelota en el tazón de modo que la mitad de la pelota esté sumergida en el agua. Al cabo de un rato el agua habrá cubierto las diez partes de esa pelota, pero si alguien hubiera estado mirándola desde debajo del agua, hubiera visto una mitad continuamente bajo el agua. Y también, si este observador, que estaba mirando desde abajo, justo desde el centro del tazón, se desplace algo hacia un lado, ya no podrá ver la totalidad de la mitad que está bajo el agua, pues a medida que se desplace del centro del tazón hacia un lado, la parte de la pelota que ya no queda justo en frente del ojo del observador deja de ser vista por éste. En su lugar verá una porción de la parte que está fuera del agua, y cuanto más se desplace hacia el borde del tazón, menor será la parte sumergida que ve, y mayor la que ve fuera del agua. Si mira exactamente desde el borde de la taza, verá una mitad en el agua y la otra fuera. Conforme

va elevándose el punto desde el que mira, respecto del borde del tazón, irá viendo menos parte en el agua y más fuera de ella, hasta que se sitúe justo encima del centro del tazón, momento en que verá la totalidad de la pelota libre de agua.

“Si alguien dijera que no se puede ver ni el agua ni la pelota desde debajo del tazón, le diría que sí es posible siempre que éste sea de cristal, o de algún material incluso más transparente. En el caso de la pelota y el tazón, el observador se desplaza y así puede ver lo que he descrito. Esa es la forma que tienen la Joya que ilumina la noche y el árbol Tubā de desplazarse alrededor del observador.”

8. Le pregunté entonces al Anciano, “¿Qué es el árbol Tubā, y dónde se halla?”

Contestó, “El árbol Tubā es un árbol inmenso, y todo aquel que es celestial, cuando vaya al paraíso, verá ese árbol allí. En el centro de las once montañas de las que te hablé antes se encuentra una de ellas, y en ésta se halla el árbol Tubā.”

Dije, “¿Da alguna fruta?”

Me respondió, “Todas las frutas que ves en el mundo están en ese árbol, y esas frutas que están ante ti, también proceden de él. Si no fuera por ese árbol, nunca habría fruta ante ti, ni árboles, ni hierbas, ni plantas.”

Pregunté, “¿Qué relación tienen con él las frutas, los árboles y las hierbas?”

Me dijo, “El Simorq tiene su nido en la cima del árbol Tubā. Al amanecer, el Simorq sale de su nido y despliega sus alas sobre la tierra. Por efecto de sus alas aparecen frutas en los árboles y plantas sobre la tierra.”

9. Comenté entonces al Anciano que había oído que el Simorq había criado a Zāl, y que Rostam había matado a Esfandiyār con la ayuda del Simorq.

El Anciano contestó, “Sí, es la verdad.”

“¿Y cómo fue?”, pregunté.

Contó, “Cuando Zāl alcanzó el ser desde el seno de su madre, el color de su pelo, así como el de su cara, era blanco. Su padre, Sām, ordenó entonces que lo arrojaran al desierto, y su madre, que había sufrido mucho en el parto, también dio su aprobación, al ver el terrible aspecto de su hijo; Zāl fue pues arrojado al desierto. Era el frío invierno, y nadie pensaba que pudiera sobrevivir algún tiempo. Unos días después, su madre se repuso de su dolor, y la compasión por su hijo alcanzó su corazón. Dijo entonces, “Iré al desierto, para ver en qué condiciones se halla mi hijo.”

“Cuando llegé al desierto, vio que su hijo estaba vivo, abrigado bajo el ala del Simorq. Cuando la mirada del niño se posó sobre su madre, sonrió, y su madre lo tomó en brazos y lo amamantó. Quería llevárselo a casa, pero dijo, “Hasta que me entere de qué le ha sucedido a Zāl en estos días, y de cómo ha sobrevivido, no volveré a casa.”

“Volvió a dejar a Zāl en su sitio, bajo el ala del Simorq, y se escondió en las cercanías. Cuando cayó la noche, y el Simorq se alejó del desierto, una gacela se acercó a Zāl, y posó su ubre sobre la boca de Zāl. Cuando Zāl hubo bebido la leche, la gacela se tumbó junto a él para dormir, evitando así que nada malo le ocurriera. Su madre se levantó entonces, y alejando a la gacela de su hijo se lo llevó a casa.”

Dije al Anciano, “¿Qué secreto se esconde en esto?”

“Esto mismo le pregunté al Simorq” respondió, “y me dijo, ‘Zāl había nacido bajo la mirada de Tubā, y no le hemos dejado perecer. Entregamos al cazador la cría de la gacela, y pusimos en el corazón de la gacela compasión por Zāl, de modo que le protegiera por la noche y le amamantara. Durante el día yo mismo lo tomé bajo mi ala.’”

10. Le pregunté acerca de Rostam y de Esfandiyār.

“Ocurrió que Rostam era incapaz de vencer a Esfandiyār y se retiró cansado a su casa. Su padre, Zāl, fue a suplicar al Simorq; [resulta que] el Simorq tiene la característica de que si se ponen espejos u otros objetos semejantes ante él, todo ojo que mire a dicho espejo queda deslumbrado. Zāl fabricó una coraza de hierro perfectamente pulido. Vistió con ella a Rostam, puso en su cabeza un casco también pulido, y fijó sobre su caballo brillantes espejos. Mandó entonces a Rostam a situarse en la palestra frente al Simorq. Esfandiyār debía ponerse frente a Rostam, y cuando se acercó a él los rayos del Simorq

incidieron sobre la coraza y los espejos. Su reflejo en ellos alcanzó los ojos de Esfandiyār, que quedaron deslumbrados con lo cual no podía ver nada. Se imaginó y creyó que había sido herido en ambos ojos, pues no podía ver nada, cayó de su caballo y pereció a manos de Rostam. La flecha de dos puntas, sobre la que se han contado cuentos, eran las dos alas del Simorq.”

11. Pregunté al Anciano si pensaba que sólo existía un Simorq en el mundo.

Dijo, “Todo aquel que no tiene conocimiento piensa así, pero en cada instante baja un Simorq a la tierra desde el árbol Tubā, mientras simultáneamente desaparece el que le precedía en la tierra. Si no viniera continuamente un nuevo Simorq, nada de lo que aquí existe subsistiría. Y en su viaje hacia la tierra, el Simorq viene desde el árbol Tubā y pasa por los doce talleres.”

12. Pregunté, “Oh Anciano, ¿y qué son esos doce talleres?”

Dijo, “En primer lugar debes saber que cuando nuestro Rey quiso hacer prosperar sus dominios, empezó primero por desarrollar nuestro reino, y luego nos puso a trabajar y ordenó la creación de los doce talleres. En cada taller puso a varios aprendices. A estos aprendices los puso a trabajar; de modo que bajo los doce talleres apareció un nuevo taller, y puso un maestro en ese taller. Puso entonces a ese maestro a trabajar, hasta que apareció, bajo ese primer taller, un nuevo taller. [Puso a un segundo maestro en ese taller,] y lo puso a trabajar, de modo que apareció bajo el segundo taller, un nuevo taller con un nuevo maestro; y prosiguió así hasta que se formaron siete talleres, y asignó un maestro a cada taller. Entregó luego un manto de honor a cada uno de los aprendices en los doce talleres. A continuación dio un manto al primer maestro, y puso bajo su mando dos de los doce talleres, y dio, del mismo modo, un manto al segundo maestro y le encomendó otros dos talleres; hizo lo mismo con el tercer maestro, y al cuarto maestro le entregó un manto de brocado, más hermoso que los demás, puso uno de los doce talleres bajo su mando, y le encomendó además que supervisara los doce talleres. Al quinto y al sexto les dio lo mismo que había entregado al primero, al segundo y al tercero. Cuando le llegó el turno al séptimo, sólo quedaba uno de los doce talleres. Se lo encomendó, pero no le entregó manto de honor.

“El séptimo maestro protestó airadamente, “Todos los maestros han recibido dos talleres, y a mí sólo [me entregan] uno, y han dado un manto de honor a todos, menos a mí.”

“[El Rey] ordenó que bajo su taller se establecieran dos nuevos talleres, y que quedara en sus manos el control de ambos. Y bajo el conjunto de todos los talleres se estableció un campo, y la labor de ese campo fue también encomendada al séptimo maestro. Se estableció, además, que del bello manto del cuarto maestro, un jirón se le entregaría continuamente como manto al séptimo, y que así, en cada momento, el manto del uno sería del mismo material que el manto del otro, ocurriendo estas cosas como te lo expliqué antes a propósito del Simorq.”

“Oh Anciano” dije, “¿qué tejen en esos talleres?”

“Tejen sobretodo tela” contestó, “pero también todo aquello a lo que puede alcanzar la imaginación de la gente; y también tejen la cota de malla de David en esos talleres.”

13. “Oh Anciano,” dije, “¿qué es la cota de malla de David?”

Contestó, “La cota de malla de David son todas estas cadenas que te aprisionan.”

Pregunté, “¿Cómo se fabrica?”

“En cada grupo de tres talleres de entre los doce fabrican un aro, de modo que los doce talleres fabrican, de modo incompleto, cuatro aros. Una vez forjados, esos cuatro aros se le presentan al séptimo maestro, para que realice determinada obra sobre cada uno de ellos. Cuando van a parar a las manos del séptimo maestro, éste los manda al campo, y por algún tiempo permanecen incompletos. Luego se engarzan los cuatro aros, y su conjunto forma un único aro en forma de collar rígido y firme. A continuación hacen prisionero a un halcón como tú, le ponen alrededor del cuello ese collar para que ahí se complete [el desarrollo de la cota de malla].”

Le pregunté al Anciano cuantos aros tenía cada cota de malla.

Contestó, “Si se pudiera decir cuantas gotas hay en el mar de Omán, se podrían contar los aros que hay en cada cota de malla.”

Dije, “Y esa cota de malla ¿cómo se puede quitar?”

Replicó, “Con la espada de Balārak.”

Pregunté, “¿Dónde puede encontrarse la espada de Balārak?”

Contestó, “En nuestro reino hay un verdugo, y esa espada está en sus manos. Está determinado el tiempo durante el cual es útil cada cota, y cuando este periodo llega a su fin, el verdugo la golpea con la espada de Balārak y todos los aros se separan y caen.”

Le pregunté al Anciano si había diferencias en los daños que le producía al que llevaba la cota de malla.

Dijo, “Hay diferencias. Para algunos el dolor es tan grande que si hubieran vivido cien años, y durante toda su vida hubieran estado pensando continuamente en cual puede ser el mayor sufrimiento de entre todos los sufrimientos posibles, nunca hubieran podido imaginar el que les produce la espada de Balārak. Para otros, sin embargo, es más fácil.”

14. “Oh Anciano” dije, “¿qué puedo hacer para que ese sufrimiento me resulte llevadero?”

Contestó, “Halla la Fuente de la Vida, y vierte su agua sobre tu cabeza. Tu cota de malla resbalará entonces de tu cuerpo, y estarás a salvo del golpe de la espada, porque esa agua ablanda la cota de malla, y cuando la cota de malla está blanda, el golpe de la espada es soportable.”

“Oh Anciano” dije, “¿dónde se halla la Fuente de la Vida?”

“Está en las tinieblas” contestó. “Si te pones a buscarla, como lo hizo Jezr, calza tus sandalias, y progresa en el camino de la confianza en Dios, hasta que alcances las tinieblas.”

“¿Y en qué dirección está el camino?”, pregunté.

Dijo, “En cualquier dirección en que encamines tus pasos; si te pones en camino, llegarás.” Dije, “¿Cuál es el signo de las tinieblas?”

“La negrura” dijo. “Y tú mismo estás en las tinieblas, pero sin saberlo. Todo aquel que, dándose cuenta que está en la oscuridad, se pone en marcha, sabe que ha estado anteriormente en tinieblas, y que sus ojos nunca han vislumbrado la claridad. De ahí que éste sea el primer paso para el caminante, y sólo a partir de él puede progresar. O sea, sólo cuando uno alcanza este estado, será capaz de avanzar. El buscador de la Fuente de la Vida estará errando un buen trecho en la oscuridad. Pero si pertenece a la gente de la Fuente, contemplará finalmente la claridad después de la oscuridad. No debe por tanto preocuparse de buscar el rastro de aquella claridad, pues esta claridad es una Luz que desde lo alto del Cielo desciende sobre la Fuente de la Vida. Si viaja hasta ella, y se sumerge en la Fuente, estará a salvo de los daños de la espada de Balārak.

*Déjate matar por la espada del amor
y hallarás la vida eterna,
pues matado por la espada del Ángel de la Muerte
nadie dio nunca signos de resurrección.*

“Todo aquel que se baña en la Fuente de la Vida nunca más será manchado. Todo aquel que halla esta Realidad ha encontrado la Fuente, y cuando emerge de ella, ha alcanzado la misma capacidad que tiene el bálsamo: cuando se pone a calentar la palma de la mano al sol, y una gota de bálsamo en ella, la gota atraviesa hasta el dorso de la mano.

“Si te conviertes en Jezr, podrás cruzar el monte Qāf fácilmente.”

Cuando hube relatado esta aventura a mi buen amigo, me dijo, “Tú eres aquel halcón que está en el cepo, y que [a la vez] caza; árame pues a tu silla de montar, que no soy una mala presa.”

*Soy ese halcón que los cazadores de este mundo
a cada instante andan necesitando.
Mi presa son las gacelas de ojos negros,
que derraman sabiduría como lágrimas los ojos.*

*Para mí, éstas están lejos de lo literal de las palabras,
y cincelan su sentido [interior].*

Interpretación:

Párrafo 1:

La creencia de los sufíes es que en toda la Existencia no hay sino un único Ser verdadero y que éste es Dios, todo amor y misericordia. Y todo lo existente no son sino Sus determinaciones y Sus manifestaciones. En palabras del maestro *Shah Nematollāh Wali* (1430):

*De un extremo a otro, la Creación,
y todo lo existente en ella,
reflejo es de un solo rayo de luz
surgido de la faz del Amado.*

Los sufíes dicen “La existencia subsiste gracias a la Existencia de Dios, todo lo que existe es reflejo de su Ser, sin Él todo se reduce a la nada”.

Párrafo 2:

Uno de los elementos o símbolos más notables de la teosofía de los antiguos sabios de Persia, conocida como “*Hekmat-e Josrawānī*”, la teosofía de los Reyes, es el ave (otros símbolos importantes son la luz, el sol, el fuego, la montaña, ...). En toda la literatura persa, tanto pre-islámica como post-islámica, existen innumerables relatos y tratados místicos sobre las aves. La más antigua de ellas es el Simorq, del cual se hablará ampliamente en el presente relato.

Según la tradición de los antiguos persas, el Simorq era un ave mítica (parecida al halcón) que vivía solitaria en el monte *Alborz*. En la terminología sufí posee varios significados simbólicos que son muy importantes para entender el sentido de este relato iniciático.

En primer lugar el Simorq simboliza el Ser Absoluto, la Ipseidad divina Absoluta. De otro lado el término Simorq hace referencia a cada uno de los niveles universales de lo Invisible, y representa el origen, la realidad y la meta buscada desde el nivel inmediatamente inferior. El “si” (treinta, en persa) del nombre Simorq es el producto de tres por diez; el tres representa los tres niveles de la Unicidad (*Abadiyat*), la Unidad (*Wahediyyat*) y el reino Angélico (*Malakut*), y el diez es símbolo de totalidad. También se ha considerado al Simorq como símbolo de la subsistencia a través de Dios (*baqā*), al monte *Alborz* o *Qāf* como símbolo de la no-existencia esencial en Dios (*fanā-e zāt*), y al nido como símbolo del vacío primordial. Es, asimismo, una alusión a Dios desde el punto de vista de que es el Señor de los señores y la Causa primordial de toda causa. También alude al hombre perfecto, el viajero que ha alcanzado su meta, y al gnóstico poseedor de la Gnosis de la Esencia sagrada de Dios. También simboliza al espíritu, y al amor. (Dr. Javad Nurbakhsh, *Simbolismo de la terminología sufí*, vol. IV).

Existe un gran número de tratados sobre el sentido espiritual asociado a las aves y sus viajes en la literatura persa. Entre ellos podemos recordar *El relato del pájaro* de Abu Ali Sinā (Avicena), *Historia de las aves* de Ahmad Qazālī, y el más conocido de ellos *El lenguaje de las aves*, una célebre epopeya mística escrita por otro gran sufí persa Faridoddin ‘Attār (S. XII), que culmina en el símbolo del *Simorq*.

Como anota Henry Corbin, en su obra *L’Archange empourpré*:

“El simbolismo del ave también nos remite a la procesión celeste de las almas en el séquito de los Dioses y a la caída de alguna de ellas (Cf. Platón, *Fedra*, y también nuestro libro sobre *Avicenne et le Récit visionnaire*). Se menciona en el Qorán (27/16) el ‘lenguaje de las aves’ (*Mantiq al-tayr*), lengua que Salomón, como profeta, había recibido el privilegio de entender. En resumen, entender el ‘lenguaje de las aves’ es entender el lenguaje secreto que

cada ser habla por ser ese mismo ser. Es poseer la clave de los símbolos, y este privilegio se pone aquí en relación con el estado del alma preexistente a su caída en este mundo.”

En cuanto a la frase, ‘llevarme del no-ser a la existencia’ (textualmente: manifestar [dar existencia a] mi no-existencia), hace referencia a que, según los sufíes, toda la creación, todo cuanto existe, existía en la preeternidad, bajo la forma de potencias no-activas en la Esencia sagrada de Dios. El acto de la creación significa que estas potencias son llevadas al estado activo. Ejemplo de ello es la semilla, en la cual, antes de ser plantada, existen de forma pasiva todas las partes de un árbol (tronco, ramas, hojas, etc...). Al ser plantada, todas estas potencias serán activadas, y tomarán el aspecto y la forma de las diferentes partes de un árbol.

En resumen, todo este párrafo es una alusión a la creencia de los sufíes en la preexistencia del alma en un estado de bienaventuranza anterior a su venida a este mundo, y en el esfuerzo del místico para “retornar” a aquel estado; un retorno que comienza, como veremos al final del relato, con la conciencia de que uno está en las tinieblas.

Párrafo 3:

La frase ‘...tendieron la red de la Predestinación’, según H. Corbin, hace pensar en Proclo: “Los cazadores con los *daimones* que persiguen a las almas y las encierran en los cuerpos... los *daimones* que encierran al alma en el cuerpo como en una jaula...” (*Commentaire sur le Timée*, Trad. A. J. Festugière).

Este autor señala también que podemos encontrar una explicación semejante en *El relato del pájaro* de Abu Ali Sinā (Avicena), en el que escribe : “Cuando nos vieron los cazadores, hicieron sonar, para atraernos, un silbido tan agradable que sembraron en nosotros la duda... y de pronto caímos en las redes.”

El ‘nido’, como hemos dicho anteriormente, es el símbolo del vacío primordial (ver la interpretación del párrafo 2).

Las ‘cuatro cadenas’ simbolizan los cuatro elementos constituyentes del cuerpo de carne perecedera, y los ‘diez guardianes’, los cinco sentidos externos y los cinco internos.

Los cinco sentidos externos son aquellos de todos conocidos, oído, vista, olfato, gusto y tacto; en cuanto a los cinco internos, se corresponden con las capacidades de percepción interna del espíritu y nos referiremos para describirlos a la definición que da de ellos el maestro sufi persa Azizoddin Nasafi (s. XIII) en su obra *El libro del hombre perfecto*:

“Existen cinco sentidos internos: el *sensus communis* o sentido común, la imaginación (*jijāl*), la *phantasia* o ‘facultad estimatoria’ (*wham*), la memoria y la imaginación creativa (*motasarrefā*). La imaginación es la tesorera del sensorio; la memoria, la de la *phantasia*. El sensorio aprehende las formas de las cosas sensibles; la *phantasia*, su sentido. Dicho de otra forma, el sentido común capta a la vez lo visible y lo invisible: todo lo que los sentidos externos perciben, él lo percibe, lo reúne dentro de sí —de ahí su denominación. La facultad estimatoria (*wham*) percibe el sentido de la amistad en el amigo y el de la enemistad en el enemigo. La imaginación activa dispone de las imágenes atesoradas en la imaginación: las analiza y sintetiza.”

Como se ve, en este párrafo se explica como llega el alma del ser humano, desde su estado de preexistencia, a su existencia actual en el estado corporal.

Párrafo 4:

Henry Corbin, anota: “ Esta calificación del Arcángel púrpura debe relacionarse con el simbolismo de los colores en la teosofía islámica. El tema se organiza inicialmente alrededor del símbolo del Trono (que se corresponde con el de la *Merkaba* en la mística hebrea). A las cuatro columnas del Trono que tipifican los fundamentos del ser, corresponden las figuras de la tétrada arcangélica (Serafiel, Michael, Gabriel, Azrael), señalándose cada una de ellas por su respectivo color. Existe multitud de comentarios sobre este tema. Qāzi Sa’id Qommi lo ha desarrollado especialmente. Conviene referirse aquí al sentido del color rojo en el simbolismo de las visiones de las luces de colores en los grandes maestros sufíes persas como Na’ymoddin Kobrā y su discípulo Semnāni (736/1336), así como a la preponderancia del color rojo en las visiones del místico

Ruzbehān Baqli Shirāzi (606/1209). (Piénsese también en el sentido de la armadura roja de cierto caballero de nuestro ciclo del Grial.) Finalmente analizamos detalladamente por otra parte el *Libro del jacinto rojo* de Sheij Mohammad Karim-Jān Kermāni (m. 1870), segundo sucesor de Sheij Ahmad Ahsā'i. Este tratado considera el color rojo desde el fenómeno óptico sensible, luego en su esencia hasta los mundos supra sensibles, y deduce de ello mediante un *ta'wil* de varios niveles sus significados simbólicos y místicos. También se puede comparar, en la literatura talmúdica y midrásica, en que los arcángeles Michael y Gabriel representan los dos aspectos de la divinidad (misericordia y rigor) y son respectivamente los arcontes de la nieve (color blanco) y del fuego (color rojo).”(*L’Archange empourpré*)

Para los sufíes, en general, el color púrpura (textualmente rojo, *sorj*) es el resultado de la mezcla de la luz blanca del espíritu, del Mundo Invisible, con la oscuridad de la materia, de lo material.

En el mismo contexto, como explica Na'ymoddin Kobrā, la visión del color rojo por parte del discípulo surge cuando, en las etapas iniciales de la senda y a través de la purificación de su ser, se reduce poco a poco la oscuridad de su *nafs* (ego), y brilla en él la luz del espíritu. De ahí la expresión ‘...trastabillando con sus cadenas...’.

La frase ‘mis carceleros se habían desentendido de mí’ representa la liberación del viajero del dominio del mundo de la percepción sensible.

El ‘desierto’ simboliza el lugar donde el viajero inicia su alejamiento del tumulto de los sentidos y de su percepción del mundo exterior. Es el inicio del caminar en la senda espiritual.

En la terminología sufí se han utilizado varios términos para referirse a esto, como por ejemplo, el desierto, el yermo o la estepa, el valle, etc... El yermo es el símbolo de la perplejidad y de la desconcierto (*El espejo de los enamorados*). `Erāqi lo anota también como el símbolo de los eventos en la senda espiritual. De la misma forma, el valle simboliza las diferentes moradas de la senda que el viajero debe atravesar. `Attār, por ejemplo, nombra siete valles del amor que el discípulo debe recorrer, y que son:

- Valle de la búsqueda (*Wādi-ye talab*)
- Valle del amor (*Wādi-ye `Eshq*)
- Valle de la Gnosis (*Wādi-ye Ma`refat*)
- Valle de la independencia (*Wādi-ye Esteqnā`*)
- Valle de la Unicidad divina (*Wādi-ye Tawhid*)
- Valle de la perplejidad (*Wādi-ye Heyrat*)
- Valle de la pobreza y de la no-existencia (*Wādi-ye Faqr wa Fanā*)

El Dr Javad Nurbakhsh, en su libro *El simbolismo de la terminología sufí* explica cómo cada maestro sufí, se ha referido a un número diferente de valles en función de su propio estado y morada espirituales. Por ejemplo, Ansāri enumera diez valles. Sin embargo, teniendo en cuenta que, como han dicho los sufíes, “hay tantos caminos hacia Dios como almas humanas”, debemos decir que para llegar a la unión con el Ser absoluto cada uno atraviesa un camino que es específico para él mismo. De ahí que podemos esperarnos a que existan tantas clasificaciones para las etapas o valles en la senda como maestros que han logrado recorrerla.

Un ejemplo de estas travesías del desierto, en las tradiciones abrahámicas, es la realizada por Moisés hasta su llegada a la presencia de la zarza ardiente.

A propósito de la frase “Es joven, pensé...”, H. Corbin, en el libro citado, realiza el siguiente comentario:

“Compárese este episodio con el que se encuentra al inicio del relato de este mismo autor, *Awāz-e Parr-e Ýabrā'il* (El rumor de las alas de Gabriel). Al que aquí se designa como el Arcángel púrpura, se le llama en aquel relato con su nombre de Gabriel, que es el del Ángel-Espíritu Santo, y que para los filósofos es la Inteligencia agente, la décima en la jerarquía de las Inteligencias querúbicas. Como se afirma en aquel relato, es el hermeneuta

de los mundos superiores, el intérprete de las Inteligencias querúbicas superiores que no tienen relación directa con el hombre. La individuación de su relación con cada alma que emana de él puede presentarse bajo la forma de la Naturaleza Perfecta, el “Ángel del filósofo”. De ahí la interpretación que proponemos de identificación con el Paráclito, para Sohrawardí, en nuestros comentarios a su obra *Kitāb Hayākil al-Nur* (El libro de los Templos de la luz).”

En cuanto a la frase “soy el primogénito del Creador”, el Arcángel Gabriel, o Ángel Espíritu-Santo como lo llama Henry Corbin, representa el “Ángel de la humanidad”, y podemos llamarlo el “primogénito” de los hijos del Creador. El que él también haya sido lanzado al Pozo oscuro, como lo afirmará unas líneas más abajo, es lo que causa su color púrpura. En otro de sus relatos, *Awāḡ-e Parr-e Ýabrā’il* (El rumor de las alas de Gabriel), Shorawardí dice que de las dos alas de Gabriel una era de luz y la otra de tinieblas. En otras palabras es púrpura porque está entre la luz del mundo Invisible y la oscuridad del mundo material.

“Soy un Anciano cuya esencia es luz”: como hemos dicho anteriormente, uno de los conceptos más importantes de la “teosofía de los Reyes” es la luz (ver el primer párrafo). Según esta teosofía, que es la fuente de las tradiciones aparecidas en la antigua Persia, como el mitraísmo, el zoroastrismo, y el maniqueísmo, y que constituye asimismo la base del sufismo persa, toda la creación es reflejo de la emanación de Luz del Ser absoluto. Según esta tradición: “Desde el seno de la Ipseidad divina de *Aburā Mazdā* (Dios) emana una luz. Esa luz es una sustancia luminosa que otorga vida y determina la naturaleza y el destino de cada criatura”. Y continúa: “*Aburā Mazdā creó con esta luz a Sus infinitas criaturas, bellas y maravillosas, llenas de vida y luminosas*” (Avesta, Yesht 19,10). A esta luz se la conocía en el idioma *Pahlavi* de la antigua Persia con el nombre de *Jorēb*; en el *Avesta*, el libro sagrado de los zoroastrianos, con el nombre de *Jornab*; en el *farsi* actual de Irán con el nombre de *Far-e Yazdāni*, o halo divino, y con el nombre de *Sakinab* en la tradición islámica. Es esta misma luz la que vemos como un nimbo luminoso dibujado alrededor de la cabeza de los antiguos reyes y sabios de Persia y también de la de Buda. Según el profesor Henry Corbin, es esta misma *Jornab*, o luz de la Gloria, la que en la Kabbalah se conoce con el nombre de *Shekhina* o la misteriosa “Presencia divina” y que también es representada alrededor de los santos en las pinturas del Cristianismo y el Islam. (*Cuerpo espiritual y Tierra Celeste*, Siruela. Madrid 1996).

Para estos sabios, es esta luz la que constituye y ordena directamente los infinitos grados de la existencia [frente a la tesis de las Inteligencias querúbicas de los filósofos, mencionada anteriormente]. Cuanto más elevados son los grados, es decir cuanto más cerca del Origen se encuentran, mayor es su intensidad, su luminosidad y, a medida que se alejan del Origen, es decir en los grados inferiores, su intensidad se reduce. Según estos sabios la relación existente entre los diferentes niveles del Ser es una relación amorosa, es decir, el nivel superior, el más luminoso y elevado, protege y domina al nivel inferior, y, éste, a su vez, busca y anhela unirse al grado superior o más luminoso; y es, precisamente, este deseo de perfección, de volver al Origen, la causa de todo ardor, amor y movimiento en el universo.

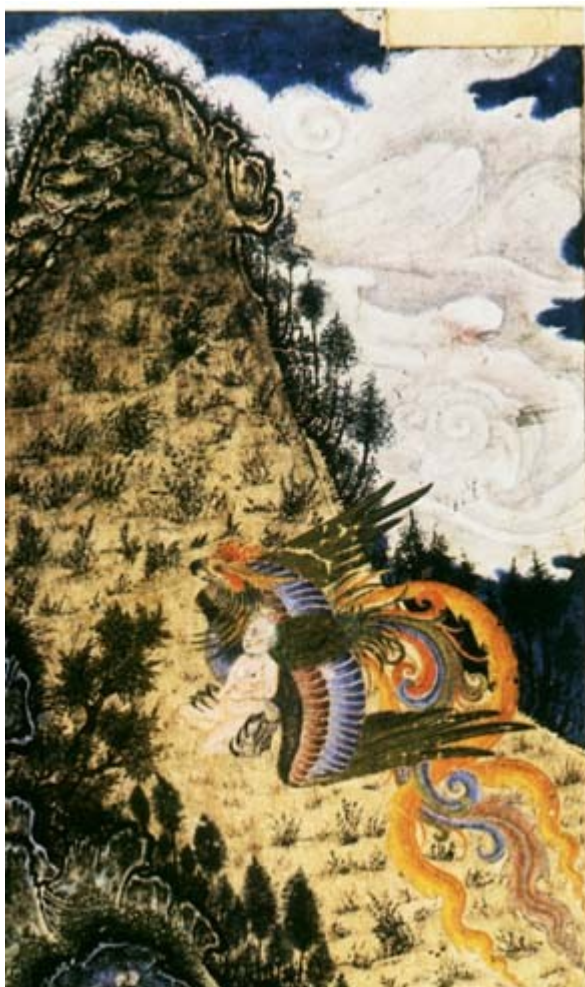
Párrafo 5:

Como hemos dicho anteriormente, en la terminología de los sufíes la [cumbre] del monte Qāf simboliza la no-existencia esencial [de la criatura] en Dios.

Henry Corbin explica:

“El monte Qāf es el monte cósmico; en el nivel de la interiorización, el monte psicocósmico. En el sentido mítico, es la cadena montañosa que rodea el mundo, a la que el Avesta llama Haraiti Bareza, en persa *Alborz* (Elburz). Geográficamente, sería la cadena montañosa que se extiende al norte de Irán. Pero aquí no se trata de orografía terrestre sino de geografía visionaria. Como montaña cósmica, el Ángel describe aquí el monte Qāf comprendiendo un conjunto de once montañas. En el sentido cosmológico literal se trata de las nueve Esferas celestes y de dos Esferas elementales (región cálida del Aire y del

Fuego, región fría del Agua). Pero no se trata aquí ni de astronomía, ni de física celeste, ni de física de los Elementos. Lo esotérico de cada una de esas montañas es lo que conforma a cada vez la etapa de la ascensión mística. Y eso es tan sólo lo que justifica la inquietud del místico: ¿Cómo salir de ahí? ¿Cómo franquear esas montañas para alcanzar la cumbre del monte Qāf?” (*L’Archange empourpré*)



Simorq lleva a Zāl a la cumbre del monte Alborz. Shāh-nāmāh (Tabriz, 1370)

En referencia a la frase, “Soy un viajero...”, indiquemos que Hayy ibn Yaqzān, otra tipificación de la Inteligencia agente en Avicena, declara también: “Mi profesión es la de estar siempre de viaje; viajar alrededor del universo hasta conocer todas sus condiciones”. Cada emanación de la luz [según la “teosofía de los Reyes”], y cada intelecto [según los filósofos] es una etapa de este viaje. La naturaleza de las siete maravillas, cuya descripción va a ser la trama del relato de iniciación, ilustrará aquello a lo que el Ángel se refiere con ese viaje perpetuo, teniendo en cuenta que “Hay tantos caminos hacia Dios como almas humanas”.

La frase, “... y porque todo lo que existe, al final, regresa a su forma inicial”, es una alusión a nuestro retorno al estado preeterno en Dios. Es el retorno de la gota al Mar del que procede. Ya hemos visto, en la interpretación del párrafo 4, cómo cada nivel inferior de luz viaja hasta volver al nivel superior, y así sucesivamente hasta alcanzar el último al que se conoce como “la Luz de las luces”. Recuérdese las palabras de Jesús “Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre” (Juan 16; 28), y también el versículo coránico, “Somos de Dios y a Él volvemos” (2;156).

Las dos primeras montañas (fría y caliente) representan la condición terrenal del hombre, sometido a los Elementos, y el modo de percepción relativa que esta condición impone. La mayoría no conseguirá salir nunca de estas dos montañas [es decir de su

condición relativa externa, de esta dualidad del frío y el calor, del bien y del mal, del “yo” y del “tú”, etc...]. Otros alcanzarán la tercera, la cuarta, la quinta, sin poder ir más allá. Es la gran aventura descrita por ‘Attār en su epopeya mística *El lenguaje de las aves*.

Párrafo 6:

Estas dos montañas no pueden atravesarse mediante un túnel. Es decir, el viajero no puede librarse de esta dualidad profundizando en ella, porque indagando en un aspecto se termina necesariamente en el otro (recuérdese el símbolo del Tao), sino que debe volverse tan ligero y sin color como el bálsamo (intermedio entre lo sólido y lo líquido), y calentado por el sol del amor naciente en su corazón (lo que motiva el inicio de la búsqueda), atravesará esta dualidad.

Párrafo 7:

Henry Corbin, en el libro citado, explica:

“La ‘Joya que ilumina la noche’, es la Luna, o más bien lo esotérico del cielo de la Luna. En otro de los relatos iniciáticos del autor, *Ruz̄i bā-ġamā’at-e Sufiyān* (Un día, con un grupo de sufíes...), trata de tres formas al Cielo, tres formas que constituyen respectivamente astronomías de niveles diferentes. Esto concuerda perfectamente con el modo en el que Proclo explica porqué Timeo se presenta como ‘el más astrónomo’ de los tres interlocutores del diálogo platónico cuyo título es su nombre. Es ‘porque estudia los astros por encima del mismo cielo, según el corifeo del que habla el Theeteta, y contempla las causas invisibles que son los astros en sentido propio.’ (*Commentaire sur le Timée*, Trad. A. J. Festugière). El árbol Tubā, cuya luz ilumina la Luna (aquí se refiere a la persona espiritual del místico), es una tipificación del sol, el Sol espiritual.”

En el sufismo persa el árbol representa la realidad interior del Hombre perfecto, del eje espiritual (*qotb*). En otras palabras, el Maestro, el Hombre perfecto, es la forma epifánica que otorga a sus discípulos la Luz manifestada en él. De ahí las expresiones teopáticas de “yo soy el Sol” (*anā’l-Shams*), y “yo soy la Verdad” (*anā’l-Haqq*).

A continuación se describe la relación entre el Sol espiritual, tipificado por el árbol Tubā (el Maestro, el Hombre perfecto), y la persona espiritual del viajero místico, como “luna en el cielo de la Unidad divina”. Es decir, se explica cómo el discípulo recibe Luz y ayuda espiritual de su Maestro, como fruto de su devoción y armonización con él, hecho al que los sufíes conocen como “anonadamiento en el Maestro”, y al mismo tiempo cómo, una vez alejado de esa luz, vuelve a tornarse oscuro.

Para aclarar este concepto, es interesante recordar las palabras de Shams-e Tabrizi (sol de Tabriz) acerca de su discípulo, Molānā Rumi: “¿Lo revelo abiertamente o no? Este Molānā es como la luna llena. Las miradas no alcanzan al ‘sol de mi ser’, sino que sólo pueden contemplar la luna. Por su resplandor y su extrema luminosidad, las miradas no pueden soportar mirar el sol. Y la realidad [luz] de la luna no alcanza al sol, sino que es la del sol la que llega e inunda la luna. Si el sol se pone no quedará luz, por ello, uno debe volverse idéntico al sol, para que desaparezca el temor a la separación”.

En otro de sus relatos, *Loqāt-e murān* (El lenguaje de las hormigas) Shorawardi expresa la misma idea cuando comenta acerca del Grial de Key Josro (uno de los Emperadores de la antigua Persia). Cuando el Rey desprende al Grial de su envoltura, éste se vuelve invisible para la gente. Y cuando lo devuelve a su funda compuesta por diez juntas, se hace visible para todos. En otras palabras, el ser espiritual del místico [simbolizado por el Grial], al producirse el rapto extático y salirse de la envoltura de su condición humana, queda oculto a su propio “yo”, a su individualidad. Y se torna nuevamente visible cuando vuelve en sí, es decir, cuando lo atan los diez carceleros, que son los cinco sentidos externos y los cinco sentidos internos.

Párrafo 8:

Desde este momento, es decir, desde el instante en que el viajero deja atrás su condición individual, su yo terrenal, logra conocer su dimensión espiritual [indicada por “...cuando vaya al paraíso”], o como lo define Sohrawardi en otro lugar, consigue atravesar

la “Luminaria Sublime” que es el umbral de todos los grandes éxtasis, es decir, el lugar donde comienza a experimentar verdaderas experiencias interiores.

En cuanto al último párrafo, “El Simorq tiene su nido...”, recordemos que, como hemos dicho anteriormente, el Simorq es, entre otros significados simbólicos, el Ser Absoluto, el Origen y la Causa primordial de todo cuanto existe. Al mismo tiempo, el nido representa el vacío primordial, es decir, la condición no-manifestada de la Ipseidad divina. Así pues, el maestro se refiere a la creencia en la continua teofanía, [representada por la salida del nido, que es al mismo tiempo el amanecer de la creación], la perpetua manifestación de Dios bajo la imagen de todo cuanto existe. Esto en definitiva es tan sólo la imagen de Sus propias determinaciones, como la gota, la espuma, el hielo, la nube, etc..., son en realidad las manifestaciones de la misma agua. Véase la interpretación del párrafo 1.

Párrafo 9:

H. Corbin, en sus notas en la obra citada, apunta:

“La intervención del Simorq introduce aquí la evocación y la hermenéutica espiritual de dos episodios del *Shāb-nāmāh*. El nombre de esta misteriosa ave figura en el Avesta bajo la forma de *Saena mereqa*, que lleva a la forma persa Simorq. Todas las indicaciones que da Sohrawardī en su obra *Safīr-e Simorq* (El encantamiento del Simorq), que hacen del ave Simorq un símbolo del Ángel-Espíritu Santo, se hallan expresadas literalmente en una obra del gran teólogo monofisita Bar-Hebraeus (m. 1286), referidas en este caso a la paloma como símbolo místico del Espíritu Santo, cf. *The Book of the Dove*, trad. Wensinck, Leiden 1919, pp 3-4.”

El hecho de que el niño nace con la cabellera blanca [que simboliza su pertenencia al mundo espiritual, su condición de Luz], su cuidado durante el día [símbolo de la luz] por el mismo Simorq, y cómo fue abandonado en el “desierto”, son elementos que dan un significado místico al evento del nacimiento de Zāl, es decir, la llegada del alma a este mundo, y su retorno.

Párrafo 10:

Aquí, Sohrawardī explica alegóricamente el proceso de purificación y de muerte espiritual del viajero místico, mediante una gesta heroica narrada en el libro *Shāb-nāmāh* (la carta del Rey) que relata la lucha de dos caballeros (*javānmard*, textualmente hombre joven [de espíritu]).

Rostam (el viajero místico) se muestra incapaz de vencer a Esfandiyār (el *nafs*, el yo dominante, el ego), y abatido, pide ayuda a su padre Zāl (el maestro espiritual), el cual reviste a Rostam con una coraza pulida como un espejo (le purifica), y así, por la gracia del reflejo luminoso del Simorq (lo Divino, el Ser absoluto) en ella, Esfandiyār es deslumbrado (Cf. valle de la perplejidad en el párrafo 4) y finalmente muerto (*fanāo* anonadamiento del yo relativo de Rostam).

Dicho de otra forma, según los sufíes, el buscador nunca puede purificarse y alcanzar la muerte de su “yo relativo” por propia iniciativa, mediante la lucha ascética y las mortificaciones. En palabras de Hāfez:

*No deis un paso en la vecindad del amor sin un guía para el camino,
yo lo intenté cientos de veces y sin embargo fracasé.*

De ahí que debe pedir la ayuda y la dirección de un maestro espiritual, unido a Dios, para que le desnude de sus atributos negativos [de su ego, de su yo] y le vista con la vestidura de la ética divina (a esto se refiere una tradición sagrada como “adornarse con la ética divina”).

En este concepto el maestro Nurbakhsh escribe: “El sufismo es la escuela para la realización de un modo de comportamiento ético, que se ocupa con la iluminación interior, y no con el razonamiento; y que incluye el desvelamiento (*kashf*) y la contemplación divina (*shohud*), y no la lógica. Cuando hablamos de comportamiento ético, es preciso entender que no se trata de la ética ni de la moral convencionales de la sociedad, sino que nos referimos a los Atributos divinos que no guardan relación alguna con la moral y los

ídolos prefabricados y convencionales de una sociedad...” (*En la taberna, paraíso del sufí*, p.11. Editorial Nur. Madrid 2001).

Este estado de perplejidad y el anonadamiento que le sucede es bellamente explicado por ‘Attār en su obra, *El lenguaje de las aves*, donde treinta (*sz*) pájaros (*morq*), después de atravesar los “siete valles del amor”, llegan a la cumbre del monte Qāf a la presencia del *Simorq* y allí, sumergidos en la visión del *Simorq*, descubren que la imagen del *Simorq* es su propia imagen (*si-morq*) y viceversa. ‘Attār termina su historia con estos versos:

*“Todos estos valles que habéis atravesado,
toda esta valentía que habéis demostrado,
realmente viajabais en Mí, las hazañas fueron mías;
vosotros dormíais en lo más profundo de Mi Esencia.
Vosotros, los treinta pájaros [si-morq], estáis perplejos,
habéis perdido el corazón, la paciencia, y el alma;
Yo fui Simorq mucho antes que vosotros [si-morq] existierais,
Yo soy el Simorq, la última joya de la Verdad.
Perdeos en Mí, con gozo y grandeza,
para que, en Mí, encontréis de nuevo vuestra realidad”.*
*Entonces, avanzando hacia Él en tanto escuchaban Sus palabras,
[en un instante] todos fueron disueltos por completo en Él,
la sombra llegó finalmente a perderse en el Sol.
Al llegar a Él, todos perdieron su cabeza, su raíz.
Viajeros y guía desaparecieron, el camino llegó a su fin.
[El Simorq] dejó de hablar y reinó el silencio.*

Al alcanzar la no-existencia, los treinta pájaros (*si-morq*) descubren que ellos mismos son el *Simorq*.

Párrafo 11:

Como antes hemos mencionado, el *Simorq* simboliza, entre otros significados, los tres niveles de la Unicidad (*Ahadiyat*), la Unidad (*Wābediyat*) y el reino Angélico (*Malakut*), y es también una alusión a cada uno de los niveles universales de lo Invisible. Desde este punto de vista, es decir, en cuanto a sus epifanías y manifestaciones, el *Simorq* es múltiple e infinito; y sin embargo, es único en esencia ya que estos tres niveles (y en general, todos los niveles ontológicos del Ser) son las manifestaciones externas de una misma Realidad absoluta y subyacente. Desde esta misma perspectiva el *Simorq* también simboliza el Ser Absoluto, el Origen primordial de todo cuanto existe y tipifica a la Ipseidad divina absoluta y no divisible. Esto lo expresa así el Avesta: ¡*Por tu Ipseidad, Aburā Mazdā, que es siempre la misma, inalterable [como al principio]!* (Yasna 31,7). Este concepto se relata bellamente en la ya mencionada obra de ‘Attār sobre la relación de los pájaros con el *Simorq*.

En otras palabras, el Ser absoluto es Uno en Esencia y múltiple en Sus manifestaciones y determinaciones; manifestaciones y determinaciones que son continuas, perpetuas, eternas, pero nunca repetidas. De la misma forma, el mar es uno en esencia (agua), y múltiple en las formas que el agua adopta (ola, gota, espuma, nube, hielo, etc...), y la semilla es una en esencia, pero múltiple en su manifestación como árbol (tronco, ramas, hojas, etc...)

Al mismo tiempo el *Simorq* es también símbolo del hombre perfecto, del viajero que ha alcanzado su meta, y del gnóstico poseedor de la Gnosis de la Esencia sagrada de Dios, de cuya continua presencia, mediante la sucesión de sus epifanías en el mundo, depende la subsistencia del mundo humano, pues es el vínculo por el que la gracia divina se transmite a todo lo existente.

A este respecto escribe Rumi en el *Masnawī*:
*Los maestros, sea cual sea su tierra natal,
son en cuerpo y en alma del linaje del Profeta.
Crecza donde crezca la flor, será siempre una flor;*

*dondequiera que fermenten las uvas, se convertirán en vino.
Si el sol se levantara por el Occidente, seguiría siendo el sol.
Todo misterio del cielo y de la tierra que el maestro posea,
lo confiará a otro venidero.
Por eso en cada era surge un amigo de Dios,
y seguirá siendo así hasta el Juicio Final.*

Párrafo 12:

Los doce talleres representan los doce signos del zodiaco del cielo espiritual.

Añade H. Corbin en la obra citada:

“Los otros siete talleres son los siete cielos planetarios con los ángeles que los gobiernan. La relación entre los doce y los siete se expresa por el número de casas de que dispone cada uno en el zodiaco (una sola para el sol y una sola para la luna, dos para cada uno de los demás planetas). Para apreciar bien la intención secreta de Sohrawardi conviene estar atento a los términos *gremiales* que utiliza aquí al desarrollar este simbolismo astronómico. Esto también figura en su obra *Awāz-e Parr-e Ýabrā'íl* (El rumor de las alas de Gabriel), en donde cada Sabio (Inteligencia jerárquica) es el maestro y el educador de los ‘alumnos’ que inscribe en su registro. Las líneas finales hacen aquí alusión al simbolismo de las ‘Lunas en el cielo del *tamhid*’.”

En resumen, Sohrawardi explica aquí alegóricamente los diferentes niveles de la creación, los niveles ontológicos del ser, y su aparición desde el primer nivel, el de los espíritus puros, o luz pura [conocido en el sufismo con nombres como el Reino del Imperativo divino, el reino de las realidades inmutables, la primera determinación, etc...], hasta el último nivel de la materia, al que compara con un pozo oscuro.

Párrafo 13:

La quinta maravilla es lo que el Anciano llama la “cota de malla de David”, el profeta al que, según el Qorán (21,80), le fue enseñado cómo fabricar una cota de malla (aunque este oficio sólo se le atribuye a David en el Islam, y no en las otras dos tradiciones abrahámicas).

Shorawardi utiliza esta expresión coránica para hacer alusión al cuerpo físico elemental. Y explica cómo y dónde los cuatro aros [elementos] son preparados y formados, y cómo cada alma es vestida con su cota de malla. Existen otros símbolos en la literatura filosófica y mística de Irán, tanto del período pre-islámico como del post-islámico, que hacen alusión a esta vestidura elemental del alma. Recuérdese, por ejemplo, la funda del grial del rey Key Josro (párrafo 7).

A continuación, en este mismo párrafo, se habla de la sexta maravilla, “la espada de Balārak”, como símbolo del ángel de la muerte. Se habla de lo dolorosa que es la experiencia de la muerte física para quienes no han experimentado, previamente, la muerte espiritual [o como dice en el siguiente párrafo, no han vertido el agua de la Fuente de la vida sobre su cota], y de lo soportable que resulta este golpe para quienes han experimentado la muerte espiritual previa a su muerte física. Ansāri (1089), más conocido como Pir-e Harāt, decía: “Todo el mundo ama la vida y para todos es dolorosa la muerte; el sufí, sin embargo, se apresura hacia la muerte con la esperanza de contemplar la Faz del Bienamado”.

Párrafo 14:

La séptima maravilla es la Fuente de la Vida en las tinieblas. En los relatos mitológicos, el agua de la Vida se representa como la Fuente de la Vida.

El origen de la historia de la Fuente de la Vida en las tinieblas se encuentra en la tradición de los antiguos persas. En el *Shāh-nāmāh* (Carta del rey), Ferdosi relata la historia de un caballero zoroastriano, que fue en busca de la fuente de la Vida, y tras encontrarla en las tinieblas, se bañó en ella.

Posteriormente, en la tradición islámica se habla también de una Fuente de la Vida situada en las tinieblas a la que llegaron el misterioso profeta Jezr y el profeta Elías. Alejandro, por su parte, la buscó pero no la encontró.

Obviamente las tinieblas y la Fuente de la Vida de las que se habla no tienen una existencia geográfica, sino que son símbolos de determinados estados en la Senda.

En la terminología sufí, el agua de la Vida simboliza la fuente del Amor y quien bebe de ella jamás morirá. En el libro *El Espejo de los enamorados*, se considera el agua de la Vida como una alusión al Ser absoluto y a la primera determinación del Ser. También se ha considerado como el lugar de la manifestación de la Divinidad.

*Nosotros somos el agua que fluye, y Tú, el mar de la Vida,
te buscamos a Ti en todas las direcciones, y vamos fluyendo hacia Ti.*

Por otra parte, Tahānawī (m. 1745) escribe: “La Fuente de la Vida es símbolo de la realidad interior del Nombre ‘El Viviente’, uno de los nombres sagrados de Dios. Quien logra realizarse en este Nombre, beberá de esta agua, y ya nunca más sufrirá la muerte” (Dr. Javad Nurbakhsh, *Simbolismo de la terminología sufí*, vol. II).

En cuanto a las tinieblas, existen en la terminología sufí principalmente cuatro términos sinónimos para referirse a este estado: las tinieblas, la oscuridad, la negrura y la noche que, dependiendo de que aludan a Dios y al reino de la Divinidad, o al viajero y al mundo, tienen diferentes significados simbólicos que explicamos brevemente a continuación.

Lāhiyī (s. XV), en su obra *La interpretación del jardín del misterio*, escribe: “Los términos como la negrura y la oscuridad [cuando se refieren a Dios], hacen referencia a la Luz de la Esencia que percibe la visión intuitiva de los señores del desvelamiento y de la contemplación divina, una Luz que, por su extrema luminosidad y cercanía, aparece como oscuridad y negrura. Y en el seno de esta oscuridad de la Luz de la Esencia—que origina el anonadamiento del ser del viajero— está oculta el agua de la Vida de la subsistencia [del viajero] en Dios, por la que recibe la vida eterna”.

“De otro lado es también una alusión al mundo de la multiplicidad y a lo accidental [las cosas materiales], ya que lo accidental es en esencia oscuridad y no-existente, y su ser es el reflejo de la manifestación de la Esencia sagrada de Dios...” (Dr. Javad Nurbakhsh, *op. cit.*)

En cuanto a la noche (*shab*), representa una amplia gama de símbolos, y alude entre otros al Mundo Invisible (*‘Ālam-e qeyb*), al Mundo del Imperativo Divino (*‘Ālam-e jābarut*); y representa la frontera entre el Ser (*Wojūd*) y el no-ser (*‘adam*) o, como algunos lo definen, entre el Reino del Poder y el de la creación, o entre el Reino del Señorío y el de la servidumbre (*‘Erāqi*). El maestro Ruzbahān (m. 1209) escribe: “La noche simboliza el lugar del viaje interior, el retiro, la morada de la intimidad, el desvelamiento, las oraciones amorosas y la ascensión. No es fácil para nadie mantener la vigilia durante la noche, salvo para aquel que haya disfrutado de estas moradas”.

Otro de los conceptos simbolizados por el término “tinieblas” son las dificultades y las pruebas divinas que el viajero debe pasar. (Dr. Javad Nurbakhsh, *op. cit.*)

*En las tinieblas de las aflicciones y pruebas, sé paciente,
porque Jezr llegó a beber el agua de la Vida en las tinieblas.*

Rumi

También puede hacer referencia a la oscuridad y a la pobreza espiritual de uno mismo. Hasta que uno no llegue al conocimiento de esta pobreza y de esta oscuridad de su ser relativo, no se pondrá en camino en busca de la Luz y de la Riqueza del Ser absoluto.

En el último párrafo Sohrawardi recuerda el tema inicial como tema final del relato, para hacer especial hincapié en él. Cuando uno se libra de la oscuridad de su condición relativa, de su dualismo, logra sumergirse en el Mar de la Unidad divina, en la Fuente de la Vida, en la Fuente del Amor, donde el enamorado, el Amado y el Amor se vuelven uno y lo mismo.