

# La definición de la luz (*Al-Nūr*) De Suhrawardī E Ibn ‘Arabī en cercanía con el sistema poético de José Lezama Lima

The definition of light (*Al-Nūr*) by Suhrawardī and Ibn ‘Arabī in closeness with the poetic system of José Lezama Lima

Amílcar Aldama Cruz  
Universidad de La Habana (Cuba) –  
Universidad Internacional Al-Muṣṭafā (Irán)  
amilcaraldama@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2401-7283>

Recibido: 14/ 11/ 2024  
Aceptado: 06/ 05/ 2025

## Resumen

El poeta cubano José Lezama Lima (1910-1976) es el creador de un sistema poético único en las letras hispanas. El epicentro de dicho sistema está ocupado por la imagen de la luz, el cual posee un rol equiparable al que tiene el concepto de la luz (*al-nūr*) definido en las escuelas ontológicas islámicas, como la filosofía iluminativa (*ḥikma al-iṣrāq*) y la mística sapiencial teórica (*‘irfān naẓarī*). Ambas escuelas fueron fundadas por dos pensadores de amplia influencia en el contexto islámico hasta nuestros días: el filósofo persa Suhrawardī (1154–1191) y el místico murciano Ibn ‘Arabī (1165–1240). El siguiente texto realizará un estudio comparado para hallar puntos de coincidencia entre la definición ontológica de la luz (*al-nūr*) en Suhrawardī e Ibn ‘Arabī —con base en el léxico técnico de las dos escuelas— y la visión o *imagen* de la luz dentro del sistema poético de Lezama Lima.

**Palabras claves:** Lezama Lima, definición, luz, Suhrawardī, Ibn ‘Arabī

## Abstract

The Cuban poet José Lezama Lima (1910-1976) created a poetic system that is unique in Hispanic letters. At the epicenter of his system we find that the image of light plays a role comparable to that of the concept of light (*al-nūr*) as it is defined in two schools of Islamic ontology –Illuminative Philosophy (*ḥikma al-iṣrāq*) and Theoretical Sapiential Mysticism (*ʿirfān naẓarī*)– founded by two thinkers who still today exert a broad influence in the Islamic world: the Persian philosopher Suhrawardī (1154-1191) and the Murcian mystic Ibn ʿArabī (1165-1240). The text presents the results of a comparative study conceived to identify points of coincidence between, on the one hand, the ontological definitions of light (*al-nūr*) in Suhrawardī and Ibn ʿArabī (based on the Technical Lexicon of the two schools) and, on the other, the vision or *image* of light in Lezama’s system.

**Keywords:** Lezama Lima, definition, light, Suhrawardī, Ibn ʿArabī

## Introducción

La imagen de la luz es un recurso cultural universal y una metáfora vigente en toda la historia de la filosofía y la literatura, la cual, en la particularidad insular del sistema poético elaborado por el poeta cubano José Lezama Lima (1910-1976), toma un lugar cimero dentro de lo que acuñó como los *reinos de la imagen* —como fusión de lo cosmológico y lo anemónico—. La luz y lo luminoso —en las figuras del sol, el rayo, la lumbre, lo irradiante, el brillo, el haz de luz, el fuego, la estrella, el alba, el arrebol, el alumbramiento y lo relumbrante— como símbolos de la hipóstasis de lo puro, lo elevado y lo misterico son visibles en toda la obra de Lezama Lima, y correlativos a conceptos de su acuñación como el “espacio gnóstico americano”, la “teleología insular” y la “vivencia oblicua”. Dicha imagen de la luz en el poeta cubano, como hombre de gran erudición, posee múltiples ejes de referencia que van desde la tradición filosófico-religiosa occidental hasta la oriental. Lezama, como católico de gran rasgo joánico, tiene una influencia directa del sentido salvífico de la luz (*fōs*) en el Evangelio de Juan (término usado veintitrés veces en este evangelio), además de San Buenaventura con su idea de “la luz limpia que ilumina, perfecciona y fortifica” y de San Agustín con su teoría de la iluminación, en la cual Dios es “luz inteligible” (*intelligibilis lux*). Pero también, sobre este tema, el poeta cubano tiene contacto con tradiciones como el hinduismo, el taoísmo, el budismo, el hermetismo alejandri-

no, el judaísmo cabalístico y el misticismo islámico.<sup>1</sup> Toda esta amalgama de influencias entrará en el sistema poético lezamiano. Sobre estas múltiples vías de influjo que conforman la poética de Lezama, el poeta y crítico literario cubano Virgilio López Lemus expresara que

Todo ello se interrelaciona en la concepción poética que crea el cubano, cimentada por una cultura que iba siendo enorme, de ensortijada erudición, de increíble vastedad, y con inauditas asociaciones que van de China al antiguo Egipto, pasando por el material libresco más variado y heterogéneo que en su contradictoria ligazón ofrece esa obra monumental que es la poesía lezamiana. Él mismo se refirió a las influencias y dejó dicho que cuando ellas son múltiples y universales, ya dejan de serlo (2020, pp. 203-204).

El realizar una pesquisa sobre las fuentes e improntas de la imagen de la luz en Lezama ya podría de principio ser un empeño inútil, pues no existiría influencia al haber un marco amplio de referencias. Pero, como expresa la investigadora cubana Ivette Fuentes de la Paz (1953-2024), la preeminencia del paradigma de la luz, como conocimiento eidético en el “sistema poético del mundo”<sup>2</sup> de José Lezama Lima, impulsa a revisitar este tema desde nuevas aristas filosóficas (2015, p. 7).

Pero para considerar filosóficamente esta presencia de la luz en el sistema lezamiano habría que abordar indiscutiblemente a dos figuras que se imponen como fuerte impronta en el poeta habanero: José Martí (1853-1895) y María Zambrano (1904-1991). Ambos, en su influencia, podrían haber dado a Lezama un concepto de la luz permeado de la simbología de la mística islámica presente en la poesía espiritual persa, la filosofía iluminativa (*ḥikma al-iṣrāq*) y la mística sapiencial teórica (*‘irfān nazārī*). Por un lado, José Martí tuvo un acercamiento, por influjo del filósofo norteamericano Ralph Waldo Emerson (1803-1882), a la

<sup>1</sup> Ya en 1973 la investigadora Claudia Joan Waller (1973) en su análisis de la novela *Paradiso* exploraba cómo con los emblemas del sistema Atma-Buddhi era posible recrear el viaje espiritual simbólico del protagonista José Cemí y la presencia de otros personajes de la novela, sobre todo en cuanto a los factores de iluminación simbólica, representados con mayor frecuencia por elementos relativos a “estrellas”, “claridad”, “luz” e “iluminación” (Waller, 1973, pp. 276 -277). Esta vinculación toma forma en términos lezamianos como “misterios de la luz” y “la luz más efectiva”.

<sup>2</sup> Para Virgilio López Lemus, la imagen de la luz en Lezama Lima no conforma una eidética o una centralidad de la idea de la luz como poética, sino que es un tema, y a veces un condicionante del poema, dentro de un grupo de temas recurrentes, los cuales pueden tener proveniencia de los entornos griegos, egipcios, mediterráneos, en sentido general o de ámbitos como el católico y otras culturas. Además del tema de la luz, se encuentran otros: la realidad como imagen, o la imagen como realidad-otra, lo cubano, el Eros, los cinco sentidos en acción, la visión metafísica, teológica o meta-poética, la temporalidad en fuga, la corporalidad, el ser, el hombre, la nostalgia, el sueño y el ensueño (2020, p. 266).

obra de poetas persas como Ḥakīm Ferdoūsī (m. 1020), ʿUmar Ibn al-Ḥayyam (1048-1131), Ḡalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (1207-1273), Saʿadī Šīrāzī (1210-1292) y Ḥāfeẓ Šīrāzī (1325-1390), los cuales dieron al símbolo de la luz (*nūr*) un concepto de profundidad ontológica (Aldama Cruz, 2024). Por otro lado, María Zambrano, al ser discípula del islamólogo francés Louis Massignon (1883-1962) junto al también islamólogo e iranólogo Henry Corbin (1903-1978), tuvo un conocimiento, directa o indirectamente, de las doctrinas mística-filosófica sobre la luz de Maṣṣūr al-Ḥallāḡ (858-922), Suhrawardī (1154-1191) e Ibn ʿArabī (1165-1240). Lezama daría un sentido especial al símbolo de la luz, en gran medida por su estudio de la obra martiana, así como por su amistad —cultivada desde una tarde de octubre de 1936 en la “Isla de Luz”— y lectura de la obra de Zambrano, sobre todo de su texto *El Hombre y lo divino* ().

Sobre la influencia mutua entre Lezama y Zambrano —con mediaciones como las del misticismo islámico y el pensamiento martiano—, se han realizado estudios de peso como la obra en cuatro volúmenes *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano* del español Jesús Moreno Sanz (2008), en la cual se aborda la importancia en ambos de la imagen de la luz o, como llamaría Zambrano, “la religión de la luz” (Vol. I, p. 44). De igual modo, en las obras *Noche insular, jardines invisibles. El concepto de la luz en la obra de José Lezama Lima: un paradigma filosófico de su cosmología* (2015) y *José Lezama y la tradición cosmogónica de la luz* (2018) de Ivette Fuentes de la Paz, además de trazarse una relación de la imagen de la luz en Lezama con las de Martí, Zambrano y las que llama “teorías lumínicas del sufismo” (2015, p. 71), aborda a su vez cómo en Lezama Lima se ofrece una “cosmología de consonancias filosóficas” (pp. 9-12) bajo la relación de la luz con todo lo creado, con la Belleza y con el Bien ontológico del ser humano, lográndose un “fuerte enlace con una tradición teórica de corrientes lumínicas, de sustrato filosófico” (2018, p. 7). En otra obra anterior de la misma investigadora, *José Lezama Lima, hacia una mística poética* (2010), se examina cómo Lezama, por medio de “puentes cordiales” por donde transita el rango de lo “lumínico”, establece una vía iluminativa de la poesía frente a la vía intelectual que vuelve a ser camino hacia el conocimiento y que procura, en la poética lezamiana, la idea de una “mística poética” (p. 11).<sup>3</sup> Por tanto, esta “tradición cosmogónica de la luz” que siguió el poeta, así como la “mística poética” creada en su sistema, por medio de la vía lumínica, podrían

<sup>3</sup> Existen otros excelentes estudios en esta dirección del corpus del sistema poético lezamiano, donde caben destacar los de Lourdes Rensoli y Fuentes de la Paz (1990), Virgilio López Lemus (2020), Jorge Luis Arcos (1990), Iván González Cruz (2000), Margarita Mateo Palmer (2002), Claudia Joan Waller (1973), Roberto Méndez (2021), Carmen Ruiz Barrionuevo, Alina Camacho Rivero de Gingerich (2017), Ómar Vargas (2021) y Daniela Evangelina Chazarreta (2012). Estos estudios ahondan en las lecturas de Lezama en diversas tradiciones de pensamiento como el orfismo, gnosticismo, hermetismo, el neoplatonismo, la mística cristiana entre otras.

haber entrado en relación con sistemas místico-filosófico de la tradición iluminativa islámica.

Si bien estudios como los de Ivette Fuentes de la Paz y Jesús Moreno Sanz realizan un análisis de esta correlación expuesta, no se conoce un estudio que, teniendo una lectura filológica hermenéutica sobre las fuentes en árabe y en persa de las obras de los místicos y filósofos islámicos, trace la definición del concepto ontológico de la luz (*al-nūr*) desarrollada en la misma con la imagen de la luz del sistema poético de José Lezama Lima. Por ejemplo, el acercamiento de Ivette Fuentes a las “teorías lumínicas del sufismo” (2015, pp. 71-78) se realiza brevemente por mediación de las obras de islamólogos como Louis Massignon, Henry Corbin (2003) y William C. Chittick, que de un menor o mayor modo tributan a un discurso con sesgo orientalista. Además, al utilizarse la categoría “sufismo” dejaría fuera a otras escuelas islámicas con la misma tradición lumínica, por lo que el filósofo Šihāb ad-Dīn Yahya as-Suhrawardī —el cual ha utilizado la autora en aquellas páginas— no podría entrar por no ser propiamente *ṣūfī*, sino es que se le confunde con Abū n-Najīb ‘Abd-al-Qādir as-Suhrawardī (1097-1168) y su sobrino ‘Umar Suhrawardī (1145-1234), fundadores de la tariqa sufí (anti-filosófica) *Suhrawardiyya*. No obstante, dichos estudios de Ivette Fuentes de la Paz y Jesús Moreno Sanz son fundamentales para este tema, por lo que tendrán mucha cercanía como antecedentes en el presente texto, que tendrá como fin el explorar con mayor profundidad el nexo entre la mística islámica y el sistema lezamiano en función a la definición de la imagen de la luz.

Este trabajo tomará dos corrientes del pensamiento islámico: la filosofía iluminativa (*ḥikma al-iṣrāq*) y la mística sapiencial teórica (*‘irfān naẓarī*). Estas escuelas son encarnadas en las figuras de sus fundadores, el filósofo persa Suhrawardī y el místico murciano Ibn ‘Arabī, llamado por Ivette Fuentes como “el más influyente de los filósofos y místicos islámicos en el pensamiento poético de José Lezama Lima” (2015, p. 71). Estos desarrollaron sendos conceptos ontológicos sobre la luz que fueron sistematizados por sus respectivos seguidores. En cada caso se analizará el léxico técnico sobre la categoría *al-nūr* (النور) dentro de sus textos emblemáticos; para de Suhrawardī podemos hablar de *Ḥikmat al-iṣrāq* (*La filosofía iluminativa*), *Fī ḥaqīqat al-‘iṣq* (*Sobre la realidad del amor*) y *Hayākil al-Nūr* (*Los templos de la Luz*); mientras que de Ibn ‘Arabī resalta *al-Futūḥāt al-makīyat* (*Las iluminaciones mecanas*) y *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*Los engarces de la sabiduría*). En cuanto a la obra de Lezama, se les dará peso al análisis de sus ensayos contemplados en *La cantidad hechizada* (1974) —originalmente publicado en 1970—, al texto poético *Enemigo rumor* (2018) —primera edición en 1941— y a sus *Diarios* —que van de 1939-1949— (2014).

Dentro de un marco abierto, el siguiente texto aspira hallar otro punto de diálogo entre la tradición filosófica islámica y la tradición filosófica-literaria de América Latina, intentando aliviar la situación de “cierta extrañeza” que provoca los estudios sobre filosofía islámica en el espacio académico de nuestro contexto.

## La definición de la luz (*al-nūr*) en filosofía iluminativa y la mística sapiencial teórica

Para adentrarse en la definición de la imagen de la luz en el ámbito del pensamiento ontológico islámico ha de acudir en un primer momento a un análisis lexicográfico del término en árabe. El vocablo árabe *al-nūr* (النور) tiene una fuerte presencia en la literatura teológica, filosófica, mística y hermenéutica del contexto islámico. Uno de los versículos coránicos de mayor cantidad de comentarios por místicos y filósofos —como ‘Abū Ḥamid Ḡazālī (1057-1111), ‘Ayn al-Quḏāt Hamadānī (1098-1131) y Mullā Ṣadrā (1571-1636)— es la *sūrat al-Nūr* - aleya 35, la cual presenta una de las expresiones de mayor contenido exegético místico en el Corán: “luz sobre luz”- “*nūr*<sup>4</sup> ‘alāi *nūr*” (نُورٌ عَلَى نُورٍ). De aquí se darán imágenes de amplio uso en la literatura espiritual islámica como *Maṣkā al-Anwār* (مشكاة الأنوار) o “Tabernáculo de las luces”. En el contexto de la traducción al árabe de la filosofía griega, el término τὸ φῶς se tradujo al vocablo *al-nūr*, tal como ocurrió en el texto *‘Uṭūlūḡīyā* (paráfrasis continua de las ocho secciones de los últimos tres libros de las *Enéadas*), donde Ibn Nā’ima al-Ḥimṣī lo traduce así para la expresión neoplatónica “*huwa nūr al- ‘anwār*” (هو نور الانوار) o “Él es luz de luces”. De la raíz trilítera de *al-nūr* (*n-w-r*) provienen términos como iluminación o *‘ināra* (إنارة), faro - minarete o *manāra* (منارة), y fuego, infierno o *nār* (نار). Dicha raíz semítica deriva del término *nuhrā* (נוהרה) en arameo (*nuhrā* – ܢܗܪܐ – en la forma siríaca), el cual refirió tanto a luz, luminancia, resplandor y brillo, como a ilustración, instrucción y comentario textual.<sup>4</sup> Esta será la “imagen posible” de *al-nūr*, un enlace entre los actos de iluminación e ilustración, la unión del ser y el saber.

Otro término afín es *‘iṣrāq* (إشراق), procedente de la raíz trilítera *ṣ-r-q*, que refiere a la “iluminación”, a lo “oriental” y lo “auroral”.<sup>5</sup> De este término se desprenderá el nombre de la escuela filosófico- espiritual “*ḥikma ‘iṣrāqiyya*” (filosofía iluminativa), fundada por el persa Šihāb ad-Dīn Yahya as-Suhrawardī, más conocido como *Šaiḥ al- ‘Iṣrāq* (el Maestro Iluminado), figura clave de la filosofía islámica post-aviceniana. El término *‘iṣrāq* es el usado en el título de la gran obra de Suhrawardī concluida en 1186, *Kitāb Ḥikma al- ‘iṣrāq*, donde expone su sistema immanente de las luces, que desde la perspectiva poética de Lezama sería una de las vías lumínicas dentro de tradición cosmogónica de la luz.

<sup>4</sup> El término siríaco *nuhrā* como sustantivo singular (su plural *nuhrē* – ܢܗܪܐ) derivan la forma *nuhhārā* (ܢܗܪܐ) que remite tanto a iluminación (luz, resplandor, brillo, luminosidad, luminiscencia, refulgencia, luz viva, aura, lustre), como a instrucción y comentario textual (Sokoloff, 2009, p. 1197).

<sup>5</sup> De la misma raíz trilítera *ṣ-r-q* se dan los términos: *ṣurūq* (سروق) salida (del sol), creciente, naciente, alba, alborada, crepúsculo matutino, primeras luces, albor. *Maṣriq* (مشرق) y *maṣriqiyya* (مشرقية) que refiere al este del mundo islámico (es decir, *Ḥurāsān*) y *maṣriqī* (مشرقي), oriental.

Suhrawardī introduce el término “lo iluminativo” (*al-iṣrāqīyyūn*), posteriormente adoptado por comentaristas y doxógrafos para describir a los pensadores cuya posición filosófica y método se distancia de los peripatéticos (*al-maššāʿūn*) de línea aviceniana. Dentro de esta escuela del *ḥikma iṣrāqīyya* se encuentran los filósofos ʿIzza al-Dawla Ibn Kammūna (m. 1284), Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrāzūrī (m. 1288), Quṭb al-Dīn Širāzī (1236-1311), Šams al-Dīn Samarqandī (m. 1322), Ġalāl al-Dīn al-Dawwānī (1427-1501) y Manšūr Daštakī Širāzī (m. 1542).

Este sistema inmanente se basa en una onto-epistemología de la luz, heredera del pensamiento iranio pre-islamámico (llamado como *ḥikma fahlawī*), pero sistematizado dentro del marco doctrinal islámico (teológico-filosófico). El término *nūr* (luz) en Suhrawardī define al concepto de “Ser” o “Existencia” (*wuġūd*), más allá de su sobre-conceptualidad como un mero atributo, ya que la luz es plenamente la manifestación (*zuhūr*) de la Realidad (*ḥaqq*). Así lo expresa Šaiḥ *al-ʿIṣrāq* o Suhrawardī;

La luz (*nūr*) es lo manifiesto en la realidad misma, manifestada para otros por su esencia y ella [la luz] es más manifiesta en sí misma que todo para que sea manifiesto algo fuera [de la esencia] en su realidad (Suhrawardī, 2014, II, p. 113).

أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه  
المظهر لغيره بذاته و هو أظهر في نفسه  
من كل ما يكون الظهور زائدا على  
حقيقته.

De aquí Suhrawardī adopta una “estructura piramidal de niveles manifiestos de seres de luz” relacionados bajo una modulación inmanente, desde la Luz de las luces (*al-nūr al-anwār*) hasta el mundo sublunar. El filósofo apela a dos principios (peripatéticos) para sostener la existencia de una primera causa necesaria, la Luz de las Luces, y todas las clases básicas de seres: luz (*al-nūr*) y oscuridad (*al-zulma*), sustancia (*al-ġawhar*) y estado (*al-ḥāl*), seres independientes y dependientes (Aldama Cruz, 2023, p. 65).

La otra escuela de pensamiento espiritual islámico que da una gran importancia a una definición ontológica del término *al-nūr* es la llamada mística sapiencial teórica (*ʿirfān naẓarī*). El término *ʿirfān* (عرفان) a menudo se traduce erróneamente como “gnosis”, pero esta palabra expresa el sentido de “sapiencia”, refiriéndose a un enfoque más activo y metódico que el simple conocimiento (*maʿrifa*).<sup>6</sup> Por lo tanto, *ʿirfān naẓarī* significa “sapiencia teórica”, siendo

<sup>6</sup> El término sapiencia, del latín sapientia, refiere a buen gusto, buen juicio, discernimiento, inteligencia y sabiduría. De ella deriva el término sapiens como “sensato; astuto, conocedor, discreto”; también “bien informado sobre el verdadero valor de las cosas” como el griego *sophos*. Antiguamente, a veces se refería especialmente a “gusto inteligente (Gómez, 2006, p. 618).”

un término de probable acuñación por parte de un seguidor de la escuela de Ibn ‘Arabī, el Sayyid Ḥaydar Āmolī (1319-1385) en su texto *Ġāmi‘ al-asrār wa manba‘ al-anwār*. Esta designación es la que más encierra el sentido del dominio ontológico al que hace referencia. Además de ello, el término *‘irfān naẓarī* describe directamente a la escuela de Ibn ‘Arabī, la cual es llamada también como “akbarī” (*‘akbariyya*) en referencia al título honorífico de Ibn ‘Arabī como Šayḥ al-‘Akbar (el Gran Maestro). La obra de Ibn ‘Arabī y su escuela supone una drástica reorientación del pensamiento tradicional islámico, y a ello debió en gran medida la conformación de una terminología particular en la cual se plasmó su compleja ontología, evidenciada en su monumental obra *al-Futūḥāt al-makīyat* (*Las iluminaciones – o aperturas - mecanas*). Dentro de esta escuela se encuentra Šadr al-Dīn Qunawī, (1207-1274), Mu‘ayyid al-Dīn Maḥmūd Yandī (m. 1292), Sa‘īd al-Dīn Farġānī (1231-1300), Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Razzāq al-Kāšānī (1252-1335), Muḥammad Dāwūd al-Qayṣarī (1260-1350), Abdul Karīm al-Ġilī (1365-1424), Šā‘in al-Dīn ‘Alī ibn Turkīh ‘Iṣfahānī (m. 1427) y ‘Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ġāmī (1414-1492).

El término *al-nūr* posee diversos sentidos en la perspectiva de Ibn ‘Arabī y su escuela. En un primer significado representa al principio de creación, o el principio de manifestación de los entes existentes (*al- ta‘ayyunāt*). Así lo define Šayḥ al-‘Akbar:

El principio de la creación y la manifestación (*Mabda‘ al- ḥalq wa-l- zu- hūr*) - la luz del Ser (*nūr al-wuġūd*) ... y Dios Todopoderoso nos extrajo de las tinieblas de la nada a la luz del Ser, para que fuéramos luz, con el permiso de nuestro Señor (‘Arabī, 1997, Vol. III, p. 412 ).

مبدأ الخلق والظهور - نور الوجود  
... واللّٰه تعالى أخرجنا من ظلمة  
العدم ، إلى نور الوجود ، فكنا نورا  
، باذن ربنا .

En un segundo sentido *al-nūr* refiere al principio de percepción o intelecto impregnado (*al- sārī*) en el ser (*al-wuġūd*). Nuevamente define Ibn ‘Arabī:



El principio de la percepción intelectual (*Mabda' idrāk*) - la luz de la presencia (*nūr al-ṣuhūd*), la luz de la creencia (*nūr al-īmān*), pero con el nombre “la luz” se hizo inherente la percepción intelectual, y esta sombra (*ẓill*) se extendió sobre los entes de contingencia en la forma de lo invisible (*al-ġā'ib*) y lo incógnito (*al-maġhūl*) (1988, p. 102).

مبدأ الإدراك - نور الشهود، نور الإيمان  
ولكن باسم "النور" وقع الإدراك، وامتد  
هذا الظل على أعيان الممكنات في  
صورة الغيب والمجهول.

En estas definiciones del término *nūr* de las escuelas de Suhrawardī e Ibn ‘Arabī prevalece el elemento de la manifestación (*ẓuhūr*) de la Realidad (*ḥaqq*) constatable únicamente por medio de la presencia (*al-ṣuhūd*), un modo de acceso al saber de esa realidad que no se corresponde con el mero entendimiento. Para Lezama Lima esa presencia estaba en la poesía y sus “rangos de luz”, la cual no confluye con el simple acto de entendimiento. El 2 de noviembre de 1939, Lezama escribiría en su Diario:

Dios mío, el entendimiento entrando en los cuerpos. El entendimiento supliendo a la poesía, la comprensión regida tan solo por el pensamiento. Esa comprensión sería un limitado mundo gaseoso que envolvería al planeta, sin llegar nunca a la intuición amorosa que penetraría en su esencia, como el rayo de luz impulsado por su propio destino (2014, p. 18).

Para el poeta habanero, la creación por la luz es la encarnación de la sustancia poética, y, por ende, de la imagen que deviene del esplendor de un reino de primacía (Fuentes de la Paz, 2015). Pero la sustancia poética permanece escondida, aún no visible, aguardando un rayo de luz gestor o la luz de la presencia (*nūr al-ṣuhūd*). En Lezama existe una visión de anábasis y catábasis lumínica, de sentido neoplatónico y de fuerte presencia en la tradición del *ḥikma al-iṣrāq* y del *‘irfān naẓarī*. En las mismas se procura un punto superior, en el caso del *ḥikma al-iṣrāq* es la Luz de luces (*al-nūr al-anwār* - النور الأنوار); para el *‘irfān naẓarī* será el Ser (*al-wuġūd* - الوجود) como Identidad Oculta o no manifiesta (*al-huwyat al-ġaybiyya* - الهوية الغيبية). En ambos casos, el punto inferior se da en el espacio de débil manifestación, aquel de mayor obscuridad o mayor densidad en los velos de ocultación. Lezama en su “Introducción a los vasos órficos” contempla esa “luz ascensional” y descendente del siguiente modo:

¿Qué reino en la penetración nos regala la luz? [...] que unas veces asciende con la plenitud del día, y otras descende, en sus permanentes y acompasados pasos por las moradas subterráneas” (1974, p. 69).

Más adelante se retomará esta jerarquía o niveles luz y manifestaciones desarrolladas por las dos escuelas ontológicas islámicas, en correlación a la definición de los rangos de luz de la poética de Lezama.

## José Martí y Lezama Lima: luz y poesía persa

Es conveniente acudir, a modo de mediación, a algunas fuentes que pudieron ser fundamentales para Lezama en su concepción de la imagen de la luz, desde una perspectiva de la espiritualidad islámica. En este caso es incuestionable la influencia que ejerció María Zambrano bajo esta óptica, la cual diría del poeta cubano: “Eran en él aurales la vida y la muerte en esa comunión de evaporada escondida forma” (2009, p. 285). Este tema ha sido muy bien reseñado en los artículos “Amistad verdadera: José Lezama Lima, María Zambrano” (2022) de Ivette Fuentes de la Paz, “Zambrano, Lezama y Valente: Mística y racionalismo” (2015) de Tatiana Aguilar-Álvarez Bay y “Maria Zambrano et la mystique iranienne” (2014) de Chiara Zamboni. La filósofa malagueña contaba cómo su último gran maestro había sido el islamólogo francés Louis Massignon, el mismo que reveló en 1927 a Henry Corbin, en forma de un regalo, la obra de Suhrawardī *Kitāb Hikma al-ʿiṣrāq* en una edición litografiada en Teherán. Así le decía Zambrano a Lezama en una carta fechada el 23 de octubre 1973: “Corroboré el otro día leyendo a Massignon que nunca el hombre ha tenido tanta vocación suicida. Louis Massignon es el único maestro que desde hace años larguísimo he encontrado. [...] Fui hace ya once años, es decir acepté la invitación de los Coloquios de Royaumont por encontrarlo y no fue, murió enseguida.” Anteriormente, en esa misma correspondencia (18 de agosto de 1970) Zambrano le comenta a Lezama sus dificultades para conseguir libros, lo que le impide enviarle el estudio de Henry Corbin sobre Ibn ʿArabī, o sea, el texto *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, el cual Lezama estaba muy interesado en leer (como se citó en Aguilar-Álvarez Bay, 2015, p. 89).

Por otro lado, Lezama Lima en *La cantidad hechizada* hace una cita de Louis Massignon en relación a una historia del poeta de Bagdad Manṣūr al-Ḥallāḡ sobre el crepúsculo y el sonido de la flauta (1974, p. 140), un místico que dentro de su obra abordó la simbología de la luz, como se puede apreciar en su *al-Ṭawāsīn*: “La luz de la llama es el conocimiento de la Realidad, su calor es la Realidad de las realidades (*Ḥaqīqat al-ḥaqāʾiq*), y la Unión con ella es la Realidad de la realidad” (2006, p. 176).<sup>7</sup> Esto evidencia el conocimiento de Lezama a la

<sup>7</sup> Esa Unión en la luz, es relativo a lo que en el misticismo islámico es llamado *fanāʾ* (ءانف) o aniquilación en el Todo, lo que Zambrano llamaría “el suicidio en la Luz”: “Hay que dormirse arriba en la luz. Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del

obra sobre mística islámica de Louis Massignon, gracias a María Zambrano e igualmente a sus lecturas de la *Revista de Occidente*, donde se publicaron algunos artículos del orientalista francés (Aguilar-Álvarez Bay, 2015, p. 89).

Sin embargo, puede buscarse otra fuente para Lezama de esa lumínica espiritualidad islámica, y esta pudiera encontrarse sorprendentemente en otro gran cubano: José Martí. Para Lezama Lima, así también para el grupo de poetas de la revista *Orígenes* (1944-1956), más que una influencia, Martí era una esencia. En esa esencia martiana asumida por Lezama se encuentra también la imagen de la luz. Lezama Lima ha ubicado a Martí dentro de la tradición poética cubana de “lo lumínico”, sobre lo cual comentó:

Nadie se ha apoderado de la madrugada con más brío que José Martí: la gloria del horizonte prende de un aliento el sol. La gloria del horizonte, una expresión donde lo cenital y lo enigmático juegan sus equivalencias. Esa gloria, que no se sabe qué es, se estira en el surco de un aliento, dice Martí, y se lleva la mañana al galope. En ese trance del raptor nos regala por añadidura la evocación de los primeros cultos del fuego, sus primigenias obtenciones por el calor acumulado. Prender el fuego lo equipara Martí con obtener el sol (1974, p. 187).

Este aspecto lumínico en Martí está marcado por una mirada de integración plena con la Naturaleza, al modo del trascendentalismo del filósofo Ralph Waldo Emerson. Fuentes de la Paz expresa que el panteísmo y la particularidad poético-metafísica del pensamiento martiano, sustantiva una visión de la poesía enlazada a los arcanos de su propio yo. A decir de la investigadora cubana, la exaltación animista e irracionalista del pensamiento poético martiano determina la apropiación de todo elemento intuitivo y abismal, como trasfondo espiritual de su pensamiento como elementos que delinean sus concepciones poéticas (2015, p. 198). Martí concebía un ordenamiento vertical de la realidad universal y una comunidad de esencia entre todos los seres, emanados de un mismo principio, un pensamiento que se inscribe en visión del mundo dentro de la filosofía idealista de raigambre neoplatónica (Morales, 1994, p. 37), tanto trascendentalista como también dentro de la filosofía iluminativa (*ḥikma al-iṣrāq*) y la mística sapiencial teórica (*‘irfān naẓarī*). Dicha concepción en Martí tiene como eje principal la devoción que sintió por el pensamiento trascendentalista de Emerson, el cual estudió con profundidad como lo muestra sus anotaciones y citas del filósofo norteamericano en sus cuadernos. A Emerson está dedicado, a raíz de su fallecimiento (27 de abril 1882), uno de los más hermosos y espirituales escritos en

---

universo, el suyo propio. Allá en «los profundos», en los inferos el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo. Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección” (Zambrano, 1977, 27).

prosa de Martí, realizado el 19 de mayo de 1882, trece años antes de su propia muerte. Dicho texto deja en evidencia dicha veneración con un estilo poético lleno de referencias presentes en la tradición lumínica:

Emerson no discute: establece. Lo que le enseña la naturaleza le parece preferible a lo que le enseña el hombre. Para él un árbol sabe más que un libro; y una estrella enseña más que una universidad; y una hacienda es un evangelio; y un niño de la hacienda está más cerca de la verdad universal que un anticuario. Para él no hay cirios como los astros, ni altares como los montes, ni predicadores como las noches palpitantes y profundas. Emociones angélicas le llenan si ve desnudarse de entre sus velos, rubia y alegre, la mañana. Se siente más poderoso que monarca asirio o Rey de Persia, cuando asiste a una puesta de sol, o a un alba riente (1991a, p. 22).

Esta poética de la naturaleza de la luz es una parte fundamental en la tradición antigua persa, donde el término luz en avéstico (*xʷarənah*) y pahleví (*xwarrah*) [*roaxshana* y *rošnib*] remite a los mitos solares iraníes y a los conceptos de fortuna, dignidad, resplandecencia, majestad, fuerza, bondad, gloria y naturaleza luminosa superior. Esta definición de la luz irania entró en la poesía espiritual persa del período islámico de la mano de autores como Ḥakīm Ferdoūsi, 'Umar Ibn al-Ḥayyām, Ḡalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī, Sa'adī Širāzī y Ḥāfeẓ Širāzī.

José Martí, como hombre de universal cultura, tuvo una fuerte lectura de los poetas persas. A ello debió la impronta de Ralph Waldo Emerson, el cual no sólo colocó el pensamiento de los poetas persas en su visión trascendentalista, sino que tradujo al inglés más de setecientas líneas de verso persa por medio de las traducciones del persa al alemán del orientalista Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), e intentó imitar en su propia poesía las líneas y las identidades de los poetas persas desde la comprensión que Emerson sostenía del platonismo y neoplatonismo (Sedarat, 2019, p. 15).

Esta marca de Emerson en el cubano se puede constatar en sus *Cuadernos de apuntes* (1917, Vol. XXI), donde Martí registra una traducción al inglés del poeta persa Ḥāfeẓ Širāzī:

“Y en la poesía persa, Hafiz: “*Ah, could I hide me in my song. To kiss thy lips from which it flows!*” [*¡Ah, podría ocultarme en mi canción, para así besar tus labios de donde mana!*”] (1991b, p. 396).

Esta traducción la toma Martí del texto de Ralph Waldo Emerson *Persian Poetry*, donde aparece la misma traducción, probablemente propia del alemán al inglés, de Ḥāfeẓ:

“His ingenuity never sleeps: - “*Ah, could I hide me in my song. To kiss thy lips from which it flows!*” [Su ingenio nunca duerme: *¡Ah, podría ocultarme en mi canción, para así besar tus labios de donde mana!*] (1917, p. 260).

Esta pasión por la poesía persa en Martí es visible en su literatura de apuntes y fragmentos, donde se hace mención de varios bardos iraníes. En las anotaciones alude al gran poeta y matemático persa 'Umar Ibn al-Ḥayyām y al estilo poético persa del *rubā'iyāt* (رباعیات):

Qué hay hoy que no haya dicho Lucrecio en latín, Khaiyām en persa (1992, p.152).  
*Le Ruba-iyat* de Omar Khaiyām –¡Oh erudición! - De Persia - (1991b, p. 222).

Es curioso ver en el martiano Lezama esta misma huella de los persas al-Ḥayyām y Ḥāfeẓ. En su conferencia *El romanticismo* (1966) menciona a estos dos poetas:

Hay que subrayar que la más grande de todas estas figuras, Goethe, fue tan clásico como romántico, asimiló las más diversas influencias: Winckelmann, Lessing, Herder, Shakespeare, el poeta persa Hafiz, Omar Kayam (2014, p. 140).

Pero para indagar en Martí su nexos con la tradición lumínica de la espiritualidad islámica se debe acudir a sus fragmentos de notas, donde confiesa cuáles son sus tres lecturas fundacionales:

Viví unos días en pleno paraíso: me parecía que bebía, como me ha parecido luego leyendo a Homero; y el Schab-Named y el Popol-Vuh – la leche de la vida (1992, p. 285).

Martí menciona al *Schab-Named* o *Šāhnāmeḥ* (*Šāh* = Rey, *Nāmeḥ* = Libro, Crónica, شاهنامه), la gran obra del poeta Ḥakīm Ferdoūsi, que es el testimonio espiritual iraní en forma de un extenso poema épico que cuenta la historia de los reyes y héroes del antiguo Irán, desde el comienzo de los tiempos hasta la entrada del islam. Es posible que Martí haya leído la traducción de 1886 realizada por James Atkinson (1780-1852) del *Šāhnāmeḥ*, tal como lo hizo Emerson, el cual conoció la obra de Ferdoūsi por mediación de su amiga y escritora Margaret Fuller (1810 - 1850). La obra de Ferdoūsi tiene una fuerte impronta iluminativa, algo estudiado por el investigador iraní Bābak 'Āliḥānī en su texto *Romūz-e 'iṣrāqī Šāhnāmeḥ: Šarḥ-e 'abyāt wa ḥall romūz-e dāstān-e Syāwāḥš* (2021), donde ha trabajado los símbolos iluministas ('iṣrāqī) en el *Šāhnāmeḥ*, por medio de un comentario a la historia de Siyavash (la saga XV del libro). Este investigador ha dado gran importancia a la simbología y pensamiento del *Ḥikma fahlawī* o sabiduría iraní antigua en la obra de Ferdoūsi, una sabiduría que es llamada también como *'iṣrāqīyūn* o *ḥikma ḥosrawānī*,<sup>8</sup> la cual posteriormente tomaría la

<sup>8</sup> La sabiduría “josravani” o *ḥikma ḥosrawānī*, es un tipo de filosofía y el misticismo del antiguo Irán, cuyos pensadores se llaman sabios *ḥosrawānī* o *ḥosrawānīyūn* (خسروانیون). Los pensadores célebres del antiguo Irán y sus herederos en el período islámico fueron conocidos por esta filosofía. El *ḥikma ḥosrawānī* fue posteriormente reconocida y revelada en la filosofía de la iluminación por Suhrawardī en relación con la filosofía islámica. La palabra

escuela filosófica *ʾiṣrāqī*, siendo que textos antiguos iraníes como el *Mīhr Yašt* (o *Mitrā Yašt*, uno de los más antiguos *Yašt* del *Avesta*) se considera una de las fuentes fundamentales para el texto *Ḥikmat al-ʾiṣrāq* de Suhrawardī (ʿĀlīhānī, 2021, p. 76). Así expone Ferdoūsi su relación con este concepto de la luz (*nūr*):

---

“Viste al mundo de un traje de luz, el  
cual hace brillante la tierra oscura”      زمین پوشد از نورپیراهنا شود تیره  
(2013, *Parte V*, verso 5).      ”گیتی بدو روشنا

---

Una referencia importante sobre la luz en Ferdoūsi y Suhrawardī se encuentra en la figura de Mitra (Mīhr - Merh- Mitrā), la divinidad solar iraní, quien representa la “Luz de la Verdad” (el “*Sol Invictus*” latino), el cual en lengua pahlaví es llamado *Mīhr-xwaršēd* o *hūršīd* (el Sol resplandeciente). Esto no representa una mitización del pensamiento islámico en los dos autores, más bien es tomado como una metáfora de la manifestación de la luz bajo un nombre persa antiguo. En la obra de Hakīm Ferdoūsi hay amplias citas del sustantivo Mīhr (مهر), ya sea con referencia a lo luminoso —el sol, la hoguera—, a lo temporal (*merh*) —como el séptimo mes del calendario solar persa—y al amor. En el siguiente verso de Ferdoūsi el término Mīhr hace referencia al sol:

---

“El mismo destello de Mīhr no se  
puede ocultar” (2013, *Parte X*, verso  
35).      همان تابش مهر نتوان نهفت

---

Aquí el término persa *tābeš* (تابش) refiere al destello, brillo, resplandor e irradiación solar de Mīhr, el cual es totalmente manifiesto, en honda referencia al Mitra solar. La investigadora iraní Shekoufeh Moḥammadī Shīrmahaleh menciona cómo en el ciclo de reyes y héroes del *Šāhnāmeḥ* existen paralelas similitudes con deidades de la religión mazdeísta. Esos son los casos de Firdūn y de Kay Xusrow, este último es el rey que cierra el ciclo heroico del *Šāhnāmeḥ*, el cual en su descripción dentro del texto de Ferdoūsi sugiere similitudes entre él y el dios solar Mīhr (Shīrmahaleh, 2019, p. 87). Otro investigador actual iraní, Moḥsen

---

“*ḥosrawān*” significa “real” o “el que tiene buena fama” (es el nombre de varios monarcas persas latinizados como Josro o Cosroes). Según Suhrawardī, los *ḥosrawāniyyun* eran místicos que expresaban las verdades después de comprenderlas a través del desvelamiento y la intuición, en el lenguaje de los secretos y bajo la apariencia de “luz y oscuridad” (Suhrawardī, 2018, p. 35).

Karmī, en su texto “Nemād šenāsī taṭbīqī-e rangihā-e dar andīšeh Šayḥ Iṣrāq wa dar šamāyyil hāi-e mehrparastī” (2023), aborda un estudio de la semiótica comparada de los colores en el pensamiento de Suhrawardī o Šayḥ Iṣrāq en relación con la iconografía del culto solar mitraico, como la tauroctonía y su trasfondo astrológico. De este modo, el autor analiza la simbología del color en el mitraísmo con respecto a la onto-epistemología de la luz en la filosofía iluminativa (*ḥikma al-iṣrāq*). Para Suhrawardī (2023) Mihr - Mehr (مهر) [o Mitrā (میترا -) میتر] refiere a la luz inmaterial o *al-nūr al-muḡarrad* (النور المجرد) y posee correlación con el amor o *al-‘išq* (العشق). El término *mihr* en el contexto *iṣrāqī* también denota amistad, afecto, generosidad. Suhrawardī en su texto persa *Fī ḥaqīqat al-‘išq* define a Mihr con relación al amor:

Esta sustancia (es decir, el intelecto) le dio atributos (...) uno es el autoco-  
nocimiento (...) de aquel atributo que  
pertenecía al autoconocimiento sur-  
gió el amor, al que nombró Mihr.

De aquel atributo que pertenecía al  
conocimiento de la Verdad Elevada  
surgió lo excelente, al que llamó bon-  
dad, y de aquel atributo que pertene-  
cía al conocimiento de sí mismo  
surgió el amor, al que llamó Mihr  
(2023, p. 268).

این گوهر (یعنی عقل) راسه صفت  
بخشید ... یکی شناخت خود ... از آن  
صفت که بشناخت خود تعلق داشت  
عشق پدید آمد که آنرا مهر خواند.

از آن صفت که بشناخت حق تعالی تعلق  
داشت حسن پدید آمد، که آن را نیکویی  
خواند و از آن صفت که بشناخت خود  
تعلق داشت عشق پدید آمد، که آن را مهر  
خواند.

Como se puede apreciar, Suhrawardī coloca a Mihr como un equivalente de la luz inmaterial (*al-nūr al-muḡarrad*) referido al amor (*al-‘išq*) surgido del autoco-  
nocimiento de la Verdad (*ḥaq*), que es el conocimiento del alma. Para Martí la Luz tendrá ese mismo carácter supremo inmaterial que tributa al amor —como esencia metafísica del universo— lo bueno, lo justo y lo heroico:

“No sé qué tiene la Luz, que llena el alma de afectos compasivos: se deshuelan en el alma, a los primeros estremecimientos de calor, la fantasía, la bondad, el brío heroico.” (2011, p. 427)

Dentro de la poética martiana se dan permanentemente referencias a la imagen de lo solar y el alma. Un ejemplo de ello lo apreciamos en el “Poema XII” de *Versos sencillos*:

con el sol que era oro puro  
y en el alma más de un sol (2015, p. 317).

En este poema, como en otros de sus textos, las figuras del sol y el alma conforman ideal del “sol del alma”, la cual encarna una metáfora del conocimiento en José Martí, que Lezama Lima interpreta como una conjunción entre luz y fuego, como elementalidad iniciática de la naturaleza y donde, a decir del investigador norteamericano Ivan A. Schulman, “en su brillantez hay no sólo un elemento fortificador, sino también un luminoso tanto moral que invade el alma del hombre e infunde calor y armonía al ambiente” (1970, p. 152). Esta relación Luz-alma es una constante en la escritura de Martí, como se puede apreciar en los siguientes fragmentos:

- “Todo, o casi todo, se sabe ya de la luz de la tierra. ¿Y quién sabe algo nuevo de la luz del alma?” (2 de junio de 1882; en Alvarado, 1994, p. 208).
- “Cuando hay luz en el alma, hay en los labios escasez. Lo grande absorbe, cuando lo grande está replegado en nuestro germen, las palabras son impotentes y mezquinas” (1991c, p.248).
- ¡Ay del que no tiene un poco de luz en su alma! (1991d, p. 435).
- “Grande es asir la luz, pero de modo que encienda el alma” (3 de marzo de 1889; en Alvarado, 1994, p. 208).

Volviendo a la figura lumínica del Mihr iranio, en el contexto greco-romano antiguo se asimiló esta deidad dentro de los llamados “los Misterios de Mitra”, que consagraron la fórmula de advocación a Mitra como “*Deus Sol Invictus*”, el cual ha jugado un rol importante dentro de la cultura religiosa e iconográfica occidental. Esto es visible en la iconografía de la masonería y del republicanismo moderno, donde la deidad mística solar es representada por medio de los emblemas del gorro frigio, el sol naciente y los rayos solares —ejemplo de ello están en los escudos y banderas de América Latina en sus conformaciones en repúblicas—.

Es altamente conocido la filiación masónica de Martí, una filiación presente en toda su labor independentista contra la metrópolis española, por lo que lo lumínico mitraico podría ser una corriente subterránea para la concepción de la luz en el pensamiento y poética martiana, así también para una posible conformación de la imagen de la luz en Lezama Lima como hipóstasis de lo místico, lo expresa en su novela *Oppiano Licario*: “Sitió por primera vez que la luz era lo que completaba, el misterio revelado de la composición universal” (1977, p. 27); así también en *Analecta del reloj*: “Es necesario volver, mejor intensificar, a la luz misteriosa, la claridad que se desespera. Allí concurren muchas cosas diferentes, homogéneas, bruscas, silenciosas” (González Cruz, 2000, p. 284).



## La definición en Lezama, la filosofía iluminativa y la mística sapiencial teórica

Puede que el poema “Ah, que tú escapes”, de *Enemigo rumor* (1941), sea uno de los más leídos y citados de la vasta obra de José Lezama Lima.<sup>9</sup> De igual modo, la frase lezamiana “definir es cenizar” ha sido referida en múltiples espacios dedicados a la poética del autor, en ambos casos sus reiteradas citas se han convertido casi en un tópico. Aun así, en cuanto al poema exordio del primer capítulo (Filosofía del Clavel) de *Enemigo rumor* concurre la posibilidad de múltiples lecturas filosóficas, entre ellas la correspondiente a la filosofía y mística islámica. Para Lezama, como se ha visto, los referentes a la cultura espiritual islámica no le eran ajenos. En sus cuadernos de apuntes hay alusiones directas a nombres y lecturas de poetas místicos árabes y persas,<sup>10</sup> además que las menciones a la literatura persa y a pensadores islámicos son constatables en su obra literaria en general, ya sea en narrativa o ensayística. Por ello realizar una lectura o *šarḥ*, (comentario) desde la óptica de la filosofía iluminativa (*ḥikma al-išrāq*) y la mística sapiencial teórica (*ʿirfān naẓarī*) posee una coherencia, sobre todo teniendo en cuenta el posicionamiento filosófico de Lezama en el platonismo, neoplatonismo y el neotomismo, que nutren el pensamiento su sistema poético del mundo. Dicha lectura podría enmarcarse igualmente en el sentido de definición que da el poema, tomado para ello siete versos del mismo:

Ah, que tú te escapes en el instante  
en el que ya habías alcanzado tu definición mejor.  
Ah, mi amiga, que tú no quieras creer  
las preguntas de esa estrella recién cortada  
que va mojando sus puntas en otra estrella enemiga  
[...]

pues el viento, el viento gracioso,  
se extiende como un gato para dejarse definir (2018, p. 13).

Para el escritor Arturo Arias, estos versos fungían como fuga semántica que podían convertirse en una metáfora para definir la in-definible identidad poética de

<sup>9</sup> Sobre este poema expresa el investigador Virgilio López Lemus: “Y esto es «Ah, que tú escapes», quizás el poema más difundido de Lezama, que he visto hasta en antologías de poesía de amor. En lenguaje de su poética, dígame que en ese texto ha actuado el azar concurrente como ventana del potens, que logra la imagen que es el texto todo, aprehensión escrita de lo que el poeta puede captar y de lo que queda de esa captación, que a veces escapaba sin lograr «su definición mejor»” (2020, p. 200).

<sup>10</sup> Lezama Lima, 2000, *La posibilidad infinita: Archivo de José Lezama Lima*. (introducción, transcripción y selección de Iván González Cruz).

Lezama Lima (1997, p. 71). Observaciones como esta hacen permanencia en la perplejidad ante el estilo lezamiano, sin adentrarse más en su conformación metafísica y los vínculos con otras tradiciones de este tipo. El análisis desde una perspectiva filosófica islámica del poema precisa de un acercamiento al primer Diario de José Lezama Lima de 1939 a 1949, período que se circunscribe al poemario *Enemigo rumor*. Es interesante constatar cómo en la medianoche del 28 de mayo de 1940 Lezama escribió una extática prosa referida al símbolo lumínico de la estrella, presente en los versos cuarto y quinto de *Ah, que tú escapes*. En el fragmento del Diario de este día escribe Lezama:

28 de mayo 1940 (medianoche). Doliéndome el corazón. Estrella, olvídate. Yo pienso en ti de cuando en cuando, con intervalos cada vez más pronunciados. De noche los ojos sobre las estrellas. Sueño en la [?] noche que es de día y puedo tocar la carne de las estrellas. Medianoche. Frías, iguales cada una de las estrellas. Cada una de las puntas de las estrellas van golpeando mi cabeza, son golpes leves, pero son suficientes para subir y bajar lentamente. Miro la estrella, mi pensamiento se hace inconcluso. Las miro a todas, tengo los párpados suavemente entornados, logro concluir mi pensamiento [...] Cuando logro olvidarlas, sigo descifrando, aconsejándole, estrella olvídate [...]. La estrella sirve para nutrirnos (2014, pp. 30-31).

Esta referencia lumínica estelar guarda una honda confluencia con la anécdota de María Zambrano, la cual cuenta cómo a medianoche era despertada por el “rumor del lucero” y tenía que salir para contemplarlo. Lezama llamaba a esto “la vivencia oblicua”, la experiencia sincrónica entre la luz de la habitación del poeta con la luz de la constelación de Orión.

En las siguientes anotaciones del diario se da una extensa observación, del 13 y 14 de julio de 1940, dedicada a Baruch Spinoza y su relación con el cartesianismo en su *Ética*. El día 14 escribió lo siguiente a partir de unas anotaciones previas con base en la intensión de Spinoza en convertir en un axioma la Proposición VII, “pertenece a la naturaleza de la substancia existir” (*Ad naturam substantiae pertinet existere*), desde lo cual comenta:

[...] Pero cuando ya un tanto más liberado, intenta fijar su posición panteísta, “que la existencia de la substancia, lo mismo que su esencia, es una verdad eterna”, aun entonces, en lo que vemos insistiendo la influencia de Descartes, prefiere Spinoza dentro de ese panteísmo, una actitud clásica, pitagórica diríamos con precisión. Número de individuos, número mayor o menor y su existencia. Es un consuelo, y no una cobardía o un retroceso [¿en?] Spinoza, pues se apresura a añadirnos: “la definición expresa la naturaleza de la cosa definida y no número determinado de individuos.” En este sentido Spinoza elimina las características aristotélicas de la definición, y la hace unirse con el axioma, al que hicimos referencia anteriormente (Lezama, 2014, p. 31).

Las anotaciones del Diario en los meses de mayo y julio de 1940 nos dejan entrever una curiosa relación, temporal y de contenido, con el poema que se publi-

caría en 1941. En la anterior anotación Lezama analiza la concepción esencialista de la definición de Spinoza:

[...] la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa (Spinoza, 2000).<sup>11</sup>

Es justamente a partir de la observación sobre la noción de definición (*definitio*) en Spinoza donde se puede dar un análisis de la definición desde la perspectiva de la filosofía islámica. Esta mediación de Spinoza no es absurda en ningún sentido, ya que muchos investigadores orientalistas, como Salomon Munk (1803-1867), Harry Austryn Wolfson (1983) y Henry Corbin (2003), han señalado el trasfondo de filosofía islámica que existe en el pensamiento spinocista. Según el filósofo y traductor de la *Ética* al idioma persa, Muḥsin Jahāngīrī (1929-2019), a través de la obra de Maimónides *Guía de los Perplejos* —originalmente en árabe como *Dalālat al-ḥā'irīn*— y también por medio de Santo Tomás de Aquino —uno de los filósofos de cabecera de Lezama—, Spinoza conoció el pensamiento de al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicena), al-Ġazālī e Ibn Ruṣd (Averroes). Jahāngīrī comparó, para su traducción, términos dentro de la filosofía de Spinoza con los del *kalām* o teología islámica, por ejemplo, en la *Ética* (EIIp3esc)<sup>12</sup> Jahāngīrī observa que este es totalmente consistente con la doctrina teológica ocasionalista *'aṣ'ariyya*, señalando que “muy probablemente Spinoza lo haya leído y tomado de la *Guía de los Perplejos*” (Mirzaei, 2021, p. 7), un planteamiento que también está en Harry Austryn Wolfson (1983). Por otro lado, diversos filósofos del contexto islámico, como los filósofos persas Mullā 'Abdullāh-i Zanjānī (1891-1941) y Abul Ḥassan-i Ša'arānī (1902-1973), consideraron a Spinoza como a un filósofo sufí, cuyas ideas “panteístas” son comparables a la de místicos islámicos anteriores, como Manṣūr al-Ḥallāğ e Ibn 'Arabī. El mismo Lezama, al analizar la Proposición VII de Spinoza, y la posibilidad de verse como un axioma, diría que como resultado de esto se tendría “la más mística de las místicas” (2014, p. 31).

En la misma anotación del día 14 de julio de 1940 dice Lezama:

¿Qué es pues lo que impide que Spinoza sea un místico? Precisamente todo aquel residuo que le quedaba de la lectura de los racionalistas cartesianos. Nos habla constantemente de verdad eterna, de materia que siempre ha existido, de eternidad y de infinitud, pero después nos añade un “ser absolutamente infinito debe estar necesariamente definido.” Y yo me pregunto, si Spinoza llegó a la conclusión, como parece demostrarlo el escolio de la proposición X, De Dios, de que sólo hay una sustancia única que es absolutamente infinita, cómo no puede derivar de ahí que la definición

<sup>11</sup> EIIp4dem. E: seguido del libro en números romanos y, según el caso, p (proposición), dem. (demostración), cor. (corolario), esc. (escolio), def. (definición), ax. (axioma), pos. (postulado), Ap. (apéndice): *Ética*, traducción de A. Domínguez, Barcelona, Trotta, 2000.

<sup>12</sup> Escolio de la parte II, proposición 3.

pueda tener una virtud operante sobre lo infinito extenso e indistinguible (2014, p. 32).

El análisis sobre la naturaleza y rol de las definiciones en Spinoza es un tema de mucha profundidad y desarrollo, que desde un estudio comparado con la filosofía islámica ha brindado múltiples coordenadas onto-epistemológicas. Dentro de una interpretación de los versos de *Enemigo rumor*, muy posiblemente escritos al tenor de estas meditaciones anotadas sobre la definición en Spinoza, la lectura de: “que tú te escapes en el instante - en el que ya habías alcanzado tu definición mejor”, se torna más dirigida a una filosofía de raíz semítica que de raíz griega-escolástica, aunque también se podría rastrear lo oriental y lo oscuro heraclíteo en muchos recodos del poemario.

El poema habla del instante, que puede evocar al *kairōs* o “lo oportuno” y su relación con las temporalidades de *Aiōn* (la plenitud modal e intensiva) y *kronos* (lo diacrónico-cronológico). El instante es tratado dentro de la ontología islámica con el concepto árabe *ān* (آن), con relación directa con la declinación temporal de *dahr* (دهر), relativo a lo “atemporal” o a la dimensión de la atemporalidad perpetua del ser, y de *zamān* (زمان), “tiempo” o la dimensión temporal de las cosas empíricas, las cuales son segmentados por el *’ān* o instante preciso. Este *’ān* se subdivide en el instante fluido o *ān sayyāl* (آن سیال) e instante no fluido o *ān gīr sayyāl* (آن غیر سیال), siendo el primero una serie de instantes en movimiento que conforman la temporalidad continua existencial. El segundo es un delimitador de la temporalidad ajeno al movimiento, pero definidor o delimitante del mismo. Es este instante no fluido o *ān gīr sayyāl* el que propicia un tipo de definición esencial (*ḥadd*). Para Lezama este instante corresponde a lo que llamó “instante poético”, relativo al fulgor poético semejante a ese momento en que ocurre el “destello”, la difícil concurrencia de la luz manifestada antes de llegar al ocaso en su extinción.

En el poema, el escape dado en el instante de auto-consagración elativa, es lo definitorio no alcanzable. Esta “definición mejor”, homologable a los términos spinocistas “verdadera definición” y “definición perfecta”, podría ser en sí una definición por esencia. Ese sentido de la definición que manifiesta la esencia en Lezama es abordado por Fuentes de la Paz de la siguiente forma:

En Lezama, el carácter hipertélico de su cosmología -que define también uno de los elementos de su poética como “camino hipertélico”- es reflejo de un proceso fenomenológico, pues en el movimiento formativo de los cuerpos hacia la “definición mejor” se develan sus esencias más allá del propio fenómeno como apariencia que lo muestra como signo perezado (2015, p. 276).

Los lógicos y filósofos del contexto islámico nominaron la definición por esencia como *ḥadd* (حدّ), en contraste a la definición descriptiva *rasm* (رسم). La definición por esencia, referida también al límite y término [en contexto matemático], es un sustantivo proviene de la raíz trilítera *h-d*. En las traducciones del griego al árabe del *corpus* aristotélico fue traducido de ὁ ὁρισμός - ὁ ὅρος; y en el persa pahlaví devino de *vīmand* / *vimandik*.

Esta definición es lo que designa o indica la *quiddidad* o “el qué es” de la cosa. Es la esencia lo que propicia “dejarse definir”, o sea, el poder ser definible (*taḥdīd*) o ser definido (*maḥdūd*). Ibn Sīnā (Avicena) diría al respecto:

Lo que dice el Sabio (Aristóteles) en los *Tópicos* es que [la definición por esencia] es un enunciado que indica la esencia de la cosa, es decir, la totalidad de su ser esencial. Y ello es lo que se obtiene por su género próximo y de su diferencia específica (2013, p. 45).<sup>13</sup>

Por otro lado, la definición por descripción, *rasm* (رسم), es un sustantivo de raíz trilítera *r-s-m*, utilizada para traducir del griego el término ἡ σύνθεσις. Ibn Sīnā (Avicena) la especifica como:

La descripción completa es un enunciado compuesto por el género de una cosa y sus accidentes propios, de manera que sea equivalente a aquella. Y la descripción en sentido más amplio es un enunciado por el que se da a conocer la cosa a través de un conocimiento no esencial, y que sin embargo es propio [de lo definido]. O bien, es un enunciado que distingue la cosa de lo que no es, pero no en términos esenciales (2013, p. 46).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Otros términos árabes afines en la lógica islámica son: *ḥadd* como dilucidación, demarcación y punto o borde límite de algo; término menor (حدّ أصغر), *ḥadd 'aṣḡar*: *h-d* (s) + *ṣ-g-r* (elativo), término mayor, máximo (حدّ أعظم), *ḥadd 'a'zam*: *h-d* (s) + *'-z-m* (elativo), término mayor (حدّ أكبر), *ḥadd 'akbar*: *h-d* (s) + *k-b-r* (elativo); término medio (حدّ أوسط), *ḥadd 'awsaṭ*: *h-d* (s) + *w-s-ṭ* (elativo); ángulo agudo (زاوية حادة), *zāwiya ḥādda*: *z-w-y* (s) + *h-d* (I, p.a.); indefinido (غير محدود), *ḡayr maḥdūd*: *ḡ-y-r* (negativo) + *h-d* (I, p.p.); para definir, definiendo (تحديد) *taḥdīd*: *h-d* (II, inf), ser determinado, ser definido; ser definible (تحدّد), *taḥad-dada* - *yataḥaddadu*: *h-d* (V, v.), definir (حدّد), *ḥaddada* - *yuhaddidu*: *h-d* (II, v.); determinado, delimitado, claramente definido (محدّد), *mutaḥaddid*: *h-d* (V, p.a.); delimitado, determinado (محدود), *maḥdūd*: *h-d* (I, p.p.); determinante, delimitante (محدّد), *muḥaddid*: *h-d* (II, p.a.); determinado, claramente definido (محدّد), *muḥaddad*: *h-d* (II, p.p.); esfera más externa, esfera delimitadora; magnitud determinada por la naturaleza, *miqdār maḥdūd bi-l-ṭab* ‘; hasta cierto límite, *ilā ḥaddin mā*.

<sup>14</sup> Otros términos equivalentes son: manifestación, impresión (ارتسام), *irtisām*: *r-s-m* (VIII, inf); impresionar (ارتسم), *irtasama* – *yartasimu*: *r-s-m* (VIII, v.), dejar una impresión en (+ *'alā*); investigadores superficiales (رسميون), *rasmīyūn*: *r-s-m* (adj., plural de رسمى *rasmī*).

Para el caso de la definición esencial (*ḥadd*) o la aviceniana definición esencial completa (*al-ḥadd al-tāmm*) —que en una primera instancia pudiera ser la “definición mejor” del poema— existen varias nociones dentro del campo de la filosofía islámica y del campo de la mística, los cuales tienen, cada uno en su campo, significados específicos.

En la filosofía de Ibn Sīnā, con respecto al sentido de indicación a la *quiddidad* (*mābiyya*) de la cosa, se encuentran los términos de definición esencial privativa o *al-ḥadd al-‘adamī* (الحدّ العدمي), la definición esencial quiditativo o *al-ḥadd al-māhuwī* (الحدّ الماهوي) y la definición esencial existencial o *al-ḥadd al-wuḡūdī* (الحدّ الوجودي). En el marco de las categorías está el término definición esencial concurrente o *al-ḥadd al-muštarak* (الحدّ المشترك). Pero en Suhrawardī se dará una negación, por lo tanto, un rechazo de la definición esencial completa (*al-ḥadd al-tāmm*) aviceniana, considerando que la definición es la más previa y por lo tanto el primer paso significativo en el proceso de construcción filosófica. La teoría de Suhrawardī es fundamentalmente experiencial, la cual se basa en el conocimiento inmediato de algo real y anterior en el ser, que él identifica como “luz”, el principio fundamental real de la metafísica iluminista como se ha visto. Para Suhrawardī y toda la escuela de la filosofía iluminativa (*ḥikma al-iṣrāq*), la luz es su propia definición; verla, es decir, experimentarla, es saberla. Por ejemplo, el uso de términos como “visión iluminista” (*muṣāḥadah iṣrāqiyyah*) especifica la prioridad epistemológica de un modo primario de cognición inmediata, con un modo peculiar de definición y aplicada a la experiencia mística. Así lo expresa Suhrawardī en su texto:

“Ciertamente en el Ser hay algo que no necesita definición y su explicación es manifiesta, y no se encuentra algo más manifiesto que la luz (*al-nūr*), entonces no hay cosa alguna más preciosa para su disquisición” (2014, p. 106).

إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى  
تعريفه وشرحه فهو الظاهر ولا شيء  
أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن  
التعريف.

Con base en esta idea de Suhrawardī sobre la luz, una definición debe ser por algo más aparente que la cosa definida, no por algo de la misma claridad o por algo más oscuro que ella, o por algo que en sí mismo sólo es conocido por medio de la cosa que se define. De aquí se extiende la concepción de la evidencia-límite, una especie de absoluto que no puede ser superado en cuanto a su manifestación o apariencia de auto-donación; y también se extiende la evidencia-límite que no debe ser sólo un ideal *a priori*, sino idéntica a su realidad concreta vivida.

Sin embargo, existe en el pensamiento *iṣrāqī* un grupo de reglas o principios filosóficos iluminativos, *al-qawā'id iṣrāqīyūn* (القواعد الإشرافية), en los que el tér-

mino *nūr* cumple un rol de definición. Estas reglas creadas por Suhrawardī y sus comentaristas, como Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrāzūrī (1993), Quṭb al-Dīn Šīrāzī y Maṣṣūr Daštakī Šīrāzī (2003), funcionan como el método tradicional didáctico para comprender los temas epistemológicos y ontológicos referentes a la realidad de la luz en el sentido *‘iṣrāqī*:

“Las luces (*al-anwār*) equivalentes a lo inmaterial no poseen diferencias en sus realidades.” (Suhrawardī, 2014, p. 126).

الأنوار سيما المجردة غير مختلفة  
الحقائق.

“Todo lo que percibe su esencia es luz para sí misma (*nūr li-nafs*) y se exterioriza [o aparece] a sí misma” (Shāhrūdī, 1993, p. 305).

كل ما هو نور لنفسه و ظاهر لنفسه فهو  
مدرك لذاته.

“Lo que no es Luz en sí misma (*nūrān fī nafsihi*) no es luz para sí misma (*nūrān li-nafsihi*)” (Shīrāzī, 2005, p. 291).

ما لا يكون نورا في نفسه لا يكون نورا  
لنفسه.

“Toda alma es luz para sí misma (*nūr li-dātihī*), y no por otra [mediación]” (Daštakī, 2003, p. 355).

كل نفس نور لذاته لا لغيره.

Por otro lado, en la mística sapiencial teórica (*‘irfān naẓarī*) existen un grupo de términos acuñados por Ibn ‘Arabī, que se dan en el marco de las epifanías o teofanías y las determinaciones (*al-taḡallīyyāt wa al-ta‘ayyūnāt*), en el sentido delimitativo en los mundos de manifestación. Se dan así los términos “delimitación del señor” o *ḥadd al-rabb* y “delimitación de la criatura” o *ḥadd al-‘abd*. En este campo se da la subdivisión de las delimitaciones o *ḥudūd* (حدود) en el aspecto de las disquisiciones (*ta‘ārīf*) y las demarcaciones (*qayūd*) de los mundos bajo su desvelamiento (الحدود التعريف و القيود). De este modo, en el marco de las epifanías o teofanías y las determinaciones, están los términos: las delimitaciones divinas o *al-ḥudūd al-‘ilāhiyya* (الحدود الإلهية), las delimitaciones expresivas o *al-ḥudūd al-lafẓīya* (الحدود اللفظية), las delimitaciones esenciales o *al-ḥudūd al-dātīhiyya* (الحدود الذاتية), las delimitaciones esenciales divinas o *al-ḥudūd al-‘ilāhiyya al-dātīhiyya* (الحدود الذاتية الإلهية), las delimitaciones descriptivas o *al-ḥudūd al-rasmiyya* (الحدود الرسمية), las delimitaciones descriptivas divinas o *al-ḥudūd al-rasmiyya al-‘ilāhiyya* (الحدود الرسمية الإلهية) y las delimitaciones contingentes o *al-ḥudūd al-mumkināt* (الحدود الممكنات). En el marco de la absolutidad y

la restrictividad (*al-ʿiṭlāq wa al-taqyīd*) está el término de las delimitaciones del Ser o *al-ḥudūd al-wuḡūd* (الحدود الوجود). Es aquí donde el Ser es manifestación, una auto-manifestación que es la Luz.

---

Él es el Manifiesto por el cual ocurren todas las manifestaciones, y es lo manifiesto en sí mismo y lo manifestado a los demás, que se llama Luz. (Ḥakīm, 2018, p. 851).

---

هو الظاهر الذي به كل ظهور ، والظاهر  
في نفسه المظهر لغيره يسمى نورا.

Luz que manifiesta tiene un potente componente relativo a la “epistemología de la presencia”, puesto que por medio de esta luz de la presencia (*nūr al-ṣuhūd*) se hace del conocedor (*al-ʿārif*) un definidor-definido. Esto se produce por medio de las epifanías (*al-taḡalliyyāt*), que podrían representar para el poeta cubano el destello en el “instante preciso”. Así lo expresa Ibn ʿArabī comentando una narración profética (*ḥadīṭ*):

---

“Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”, entonces sabe que Él es la Verdad (*Ḥaqq*). Así, extrae (*yuhriḡu*) el gnóstico [conocedor] (*al-ʿārif*) creyente la Verdad con Su cercanía (*wilāyyat*), que el Altísimo le ha dado, emergiendo de las tinieblas lo invisible (*ḡulma al-ḡāʿib*) a la luz de la presencia (*nūr al-ṣuhūd*). Entonces, presencia lo que no ha sido visto por él y se le recompensa siendo un ente de presencia (*maṣhūd*) (1997, Vol. IV, p. 147).

---

من عرف نفسه عرف ربه ، فيعلم انه  
الحق. فيخرج العارف المؤمن الحق  
بولايته ، التي أعطاه الله ، من ظلمة  
الغيب ، إلى نور الشهود . فيشهد ما كان  
غيبا له ، فيعطيه كونه مشهود.

Por otro lado, en las corrientes islámicas que realizan una síntesis entre filosofía (*ḥikma maššāʿī* e *ḥikma ʿiṣrāqī*) y el *ʿirfān nazārī*, como la *ḥikmat al-mutaʿāliyya* (filosofía trascendente), se expresa que hay un ente que escapa como afirmación a todo tipo de definición, es el caso del Ser (*al-wuḡūd*). Dice el filósofo y místico de esta escuela, Mullā Hādī Sabzavārī (1797–1873), en su poema filosófico *Man-zūmah* que



El discernidor del Ser (*al-wuġūd*) no es más que una exposición de un nombre - Y no una definición por esencia (*ḥadd*) y ni una definición por descripción (*rasm*) (Sabzavārī, 2002, p. 24).

معرف الوجود شرح الاسم  
و ليس بالحد و لا بالرسم

Entonces la “definición mejor” que escapa a la delimitación, algo así como el *ápeiron* (ἄπειρον) en cuanto a lo indefinido o lo ilimitado, podría leerse desde la perspectiva de la mística sapiencial teórica (*‘irfān naẓarī*) como el Ser o la divinidad oculta y manifiesta. Además, los versos “pues el viento, el viento gracioso, - se extiende como un gato para dejarse definir” (2018, p. 13) pueden dar la noción de definir al Espíritu, o sea, hacer definir “el viento”, “el soplo”, el *Pneuma* (πνεῦμα) o *Aer* (ἀήρ) [que es ἀρχή o principio en Anaxímenes] y “el Espíritu de Dios” (*Pneuma ho Theos*), el cual en árabe como *Rūḥ al-quḍus* (روح القدس) es mencionado cuatro veces en el Corán. Dentro del léxico del *‘irfān naẓarī*, el *Rūḥ al-quḍus* refiere al “padre verdadero” o *al-‘ab al-ḥaqīqī* (الأب الحقيقي). Así lo define el comentador de Ibn ‘Arabī, ‘Abd al-Razzāq Kāšānī:

“El Espíritu Santo (*Rūḥ al-Quddus*) ... él es el padre verdadero para las almas de la humanidad” (2015, p. 432).

. روح القدس... هو الأب الحقيقي للنفوس  
الإنسانية

Por otro lado, en el léxico del *ḥikma al-iṣrāq*, el término *Rūḥ al-quḍus* refiere al “padre próximo” o *al-‘ab al-qarīb* (الأب القريب), que se encuentra en el marco de la luz inmaterial, *al-nūr al-muġarrad* (النور المجرد). Este se especifica en el dador del espíritu o *rawānbaḥš* (روانبخش), o sea, el arcángel Gabriel (Ġibr’īl). Así lo define Suhrawardī:

Dueño de un talismán de la especie racional, significa Gabriel (*Ġibr'il*), quien es el padre próximo, uno de los grandes adalides del Reino Dominante, el dispensador de almas (*rawānbaḥš*), el Espíritu Santo (*Rūḥ Quddus*), el dador de conocimiento y confirmación, el otorgador de vida y virtud” (2014, p. 200).

صاحب طلسم النوع الناطق، يعني  
جيرئيل، و هو الأب القريب، من عظماء  
رؤساء الملوك القاهرة، روح القدس،  
روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطى  
الحياة و الفضيلة.

En todo el poemario *Enemigo rumor* hay diversas referencias a lo lumínico en la forma de pequeñas definiciones. En el poema “Noche insular: Jardines invisibles”, totalmente imbuido en el misterio de la luz (Fuentes de Paz, 2022, p. 103), se pueden encontrar expresiones como: “la luz grata”, “angélico jinete de la luz”, “luz apresada”, “la luz mansa”, “luz delicadeza suma”, “la luz adivina”, y “la calidad tranquila de la luz” (Lezama, 2018, pp. 108-115). También en el texto poético *Dador* (1960), escribe un poema de gran connotación apolínea, “Himno a la luz nuestra” con expresiones como: “la luz de difícil ombligo”, “joven luz [Apolo]”, “la luz temprana”, “la luz que nos escucha”, “[Apolo] el que servía la luz”<sup>15</sup> y “la luz comunicada”<sup>16</sup> (1985, p. 320). Cabe comparar una de estas definiciones de luz en Lezama con las realizadas por las dos escuelas de pensamiento islámico tratadas.

<sup>15</sup> Apolo, como deidad de origen ajeno a Grecia, tiene su correlato con la deidad hitita Apaliuna “padre Luz” o con la deidad acadia Aplu Enlil con conexión con el dios babilonio del sol. Platón daba la etimología del nombre Apolo a la palabra ἀπόλουσις, purificación. Su línea dentro de la cosmovisión mazdea se correlaciona con Mitrā, correlato solar de Apolo, que será de uso en el *ḥikma al-iṣrāq*. Apolo, bajo su epíteto de Febo (el brillante), es mencionado en el “Himno a la luz nuestra” del siguiente modo: “Febo, efebo, Fos: que era del linaje del fuego/ y las respuestas para un tridente cruel y locuaz/ Dadnos la tierra que interpreta, es el ruego/ de la saeta, de la semilla y del demoníaco rapaz” (Lezama Lima, 1985, p. 325).

<sup>16</sup> En este “Himno a la luz nuestra” de *Dador*, se ofrecen muchas de las imágenes lumínicas de gran fuerza simbólica del sistema lezamiano: “Aquí la luz se divierte/ al hundirse en el cóncavo en donde el cántaro/ vació el moviente influjo del infierno lunar” (Lezama Lima, 1985, p. 251); “La luz lo recorrerá preguntándole/ lo hace oscurecerse para el ejercicio del despertar/ en las ruedas de la luz comunicada, tenazmente indivisa” (p. 253); “Luz junto a lo infuso, luz como el *daimon*,/ para descifrar la sangre y la noche de las empalizadas./ Las tiras de la piel ya están golpeadas,/ y ahora, clavada la luz en la cruz de la Pasión” (p. 326).

## La “luz nuestra” y el rango de la luz en Suhrawardī e Ibn ‘Arabī

Lezama empleó en su sistema poético términos lumínicos como “luz misteriosa” y “luz ascensional” para enfatizar su término de advocación apolínea “nuestra luz” —hipóstasis de lo solar y potencia auroral—. Es justo en su epistolario que Lezama habla sobre esa “luz nuestra”: “Los ricos excesos de nuestra luz, abstracta, melodiosa, universal [...] Nada como esa luz nuestra que forma, destruye y se hace ambivalente” (2013, p. 356).

Esta “luz nuestra”, tanto para Lezama como para algunos de los poetas cubanos de Orígenes —tal como Eliseo Diego (1920-1994), Fina García Marruz (1923-2022), Cintio Vitier (1921-2009) y Cleve Solís (1918-1997)—, es análoga a la “luz cubana”, una imagen que remite a una forma de expresión de la singularidad luminosa insular - como se aprecia en el poema de Diego, “Oda a la joven luz” (2012, p. 24), donde este albor se eleva por encima de la temporalidad, siendo una demente luz que “deshoja el tiempo”-. La “luz nuestra”, en su carácter de luz abstracta y universal, es equivalente en el léxico *išrāqī* al término luz inmaterial. Para Suhrawardī, en la Luz inmaterial, o *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد), se agrupan tres categorías de luz que se modulan bajo los términos de la Luz de luces o *al-nūr al-anwār* (النور الأنوار), Luz suprema o *al-nūr al-qāhir* (النور القاهر) y la Luz reguladora o *al-nūr al-mudbbir* (النور المدبر). A partir de esto, en el léxico ontológico *išrāqī* se sistematizan los rangos de la Luz inmaterial en su modulación, iniciando por la Luz de luces de la siguiente forma:

---

### Luz inmaterial, *al-nūr al-muğarrad* (النور المجرد) y su modulación en Suhrawardī (2014)

---

- Luz de luces, *al-nūr al-anwār* (النور الأنوار)
- Luz suprema, *al-nūr al-qāhir* (النور القاهر)
  - supremos longitudinales o superiores (القواهر الطولية)
  - la luz más cercana, *al-nūr al-aqrab* (النور الأقرب), el arcángel Bahman, el pensamiento excelente.
  - supremos accidentales (القواهر العرضية)
  - señores teúrgicos de especificidad celestial, *‘arbāb al-‘aṣnām al-naw’iyya al-falakiyya* (أرباب الأصنام النوعية الفلكية)
  - señores teúrgicos de la elementalidad, *‘arbāb al-‘unṣuriyāt* (أرباب العنصریات), [arcángeles mazdeístas].
  - = señores teúrgicos de los talismanes de especificidad celestial, *‘arbāb al-ṭilis-māt al-naw’iyya al-falakiyya* (أرباب طلسمات النوعية الفلكية)
  - = señores teúrgicos de los talismanes compuestos elementales [las Potencias de Luz], *‘arbāb al-ṭilis-māt al-murakbāt al-‘unṣuriyya* (أرباب الطلسمات المركبات العنصرية)
- Luz reguladora, *al-nūr al-mudbbir* (النور المدبر) = luz *isfahband* (النور الاسفهبند)
  - luces reguladoras esféricas u orbitales, *al-anwār al-mudbbira al-falakiyya* (الأنوار المدبرة الفلكية)
  - luces reguladoras humanas, *al-anwār al-mudbbira al-insaniyya* (الأنوار المدبرة الإنسانية)

- الإنسية) = virregente de Dios, *ḥalīfatu Allāh* (خليفة الله)  
- la autoridad luminosa, *al-sulṭān al-nūrī* (السلطان النورى)
- el conocimiento, *al-ilm* (علم)
    - conocimiento iluminativo presencial, *al-ilm al-ʾiṣrāqī al-ḥuḍūrī* (العلم الإشرافي الحضورى), abarcamiento iluminativo, *al-iḥāṭa al-ʾiṣrāqīyya* (الإحاطة الإشرافية)
    - conocimiento formal, *al-ilm al-ṣūrī* (العلم الصورى)
  - la iluminación, *al-ʾiṣrāq* (الإشراق)
    - iluminación espiritual presencial, *al-ʾiṣrāq al-ḥuḍūrī al-rūḥānī* (الإشراق الحضورى الروحانى)
    - iluminación psíquica presencial, *al-ʾiṣrāq al-ḥuḍūrī al-nafsī* (الإشراق الحضورى النفسى)
    - [instancias] de la iluminación superior., *al-ʾiṣrāqāt al-ʾalwiya* (الإشراقات العلوية)
    - [instancias] de la iluminación intelectual, *al-ʾiṣrāqāt al-ʾaqliya* (الإشراقات العقلية)
    - emanación, *al-faiḍ* (الفيض)
      - emanación intelectual, *al-faiḍ al-ʾaqlī* (الفيض العقلى)
      - emanación corpórea [cuerpos celestes], *al-faiḍ al-ḡirmī* (الفيض الجرمى)
  - Luz accidental, *al-nūr al-ʾāraq* (النور العارض)
    - la luz incidental o propicia, *al-nūr al-sāniḥ* (النور السانح)
    - la luz oculta o desaparecida, *al-nūr al-ṭāmis* (النور الطامس)
    - = la disposición oculta, *al-malaka al-ṭāmisa* (الملكة الطامسة)
    - la luz inmutable, *al-nūr al-ṭābit* (النور الثابت)
    - la luz fugaz, *al-nūr al-ḥāṭif* (النور الخاطف)
      - el rayo, *al-bāriqa* (البارقة)
    - fugacidad, *al-ḥaṭafa* (الخطفة)
    - disposición de iluminación, *malaka al-burūq* (ملكة البروق)
    - lo claro, evidente, *al-bāraza* (البارزة)
    - el rayo agudo, *al-bāriqa al-kādī* (البارقة الكادة)
    - el rayo fijo, *al-bāriqa al-musbita* (البارقة المسببة)
    - el rayo absorbente, *al-bāriqa al-mustawaʾiba* (البارقة المستوعبة)
    - el rayo de abstracción, *al-bāriqa al-nizāʾa* (البارقة النزاعة)
    - lo lejano, glorioso, *al-ḥurra* (الخزرة)
    - = esplendor luminoso, *far nūrānī* (فر نورانى)
    - lo rayos intelectuales *al-ʾaṣīʾat al-ʾaqliyya* (الأشعة العقلية)
  - la luz corpórea, *al-nūr al-ḡirmī* (النور الجرمى)

Con respecto a los rangos de la luz desde la perspectiva de la mística sapiencial teórica (*ʾirfān naẓarī*), la modulación se da bajo los siguientes primeros niveles superiores: el Ser, *al-wuḡūd* (الوجود); la identidad oculta [no manifiesta] o *al-huwiyya al-ḡaybiyya* (الهوية الغيبية); las manifestaciones, *al-zuhūrāt* (الظهورات); los nombres y entidades inmutables, *al-asmāʾ wa-l-ʾiṭyān* (الأسماء و الأعيان); las entidades inmutables, *al-ʾyān al-ṭābita* (الأعيان الثابتة); las epifanías y las determinaciones, *al-taḡallīyyāt wa-l-ʾayyūnāt* (التجليات و التعيينات); la primera determinación, *al-taʾayyūn al-auwal* (التعيين الأول); la segunda determinación, *al-taʾayyūn al-ṭānī* (التعيين الثانى); las Presencias (divinas) o las modalidades de la Presencia divina en la contemplación, *al-ḥaḍarāt* (الحضرات) y las cinco Presencias (divinas), *al-ḥaḍarāt al-ḥamsa* (الحضرات الخمس). Es esto le sigue un rango de manifestaciones que llegan al nivel de la unión (*al-nikāḥ*).

El término lezamiano “luz nuestra” como luz “que forma, destruye y se hace ambivalente” podría ser correlativo en el léxico del *‘irfān naẓarī* al término “luz del Ser” o *nūru al-wuḡūd* (نور الوجود), que representa el principio de la creación y la manifestación de los existentes (‘Arabī, 1997, vol. II, p. 241). En esta perspectiva, diferente al léxico *‘iṣrāqī*, se da una diacronía del término *al-nūr* mediante una modulación en diferentes niveles:

- *al-nūr* como unidad del Ser o *waḥdat al-wuḡūd* (وحدة الوجود), en el nivel del Ser y sus preceptos, *‘ahkām al-wuḡūd* (احكام الوجود).
- *al-nūr* como el Ser, *al-wuḡūd* (الوجود), en lo más general del Ser y lo relacionado con él —*al-‘a‘m min al-wuḡūd wa mā yata‘alaq bihi* (بما يتعلق به), en el nivel del Ser, *al-wuḡūd* (الوجود).
- *al-nūr* en el sentido de los primeros nombres, *min al-‘asmā’ al-‘awwal* (من الأسماء الأولى), en el nivel de los nombres y entidades inmutables, *al-‘asmā’ wa-l-‘a‘yān* (الأسماء والأعيان).
- *al-nūr* como el nombre de la luz o *‘ism al-nūr* (اسم النور), en el nivel de los nombres y entidades inmutables, *al-‘asmā’ wa-l-‘i‘yān* (الأسماء والأعيان).
- *al-nūr* como progresión luminosa o *ṣulūkī* (سلوكي), en el nivel de las epifanías y las determinaciones, *al-taḡallīyyāt wa-l-ta‘ayyunāt* (التجليات والتعينات).
- *al-nūr* como las manifestaciones o *al-zuhūrāt* (الظهورات), en el nivel de las epifanías y las determinaciones, *al-taḡallīyyāt wa-l-ta‘ayyunāt* (التجليات والتعينات).
- *al-nūr* como antípoda de la oscuridad, *muqābil al-ḡulma* (مقابل الظلمة), en el nivel de las epifanías y las determinaciones, *al-taḡallīyyāt wa-l-ta‘ayyunāt* (التجليات والتعينات).

Esta modulación de los rangos de la luz se refleja en el léxico de Ibn ‘Arabī, en especial en su *al-Futūḥāt al-makīyat* (1997), por medio de un grupo de términos que definen estos grados de luminosidad, en gran medida en el nivel de las epifanías y las determinaciones (*al-taḡallīyyāt wa-l-ta‘ayyunāt*):

- La luz generativa de ser, *al-nur al-kawnī* (النور الكوني), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, p. 292).
- Luz de la creencia, *nūr al-‘īmān*, (نور الإيمان), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. I, p. 130).
- Luz de la preservación, *nūru al-ḥāfiẓ* (نور الحفظ), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, p. 575).
- Luz de la felicidad, *nūru al-sa‘āda* (نور السعادة), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. I, p. 540).
- La luz de la ley revelada, *nūru al-‘šar‘* (نور الشرع), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. III, p. 357).
- Luz de la infabilidad, *nūru al-‘iṣma* (نور العصمة), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, p. 575).
- La luz necesaria, *nūr al-wāḡib* (نور الوجوب), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. IV, p. 147).
- Luz del tiempo o el instante, *nūr al-waqt* (نور الوقت), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, p. 486).
- La luz certera, *nūr al-yaqīn* (نور اليقين), (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*, p. 197).
- Luz del discernimiento, *nūr al-baṣāra* (نور الأبصار), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. II, p. 575).
- Luz de luces, *nūr al-anwār* (نور الأنوار), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. IV, p. 363).
- Luz sobre luz, *nūrun ‘alāi nūr* (نور على نور), (*al-Futūḥāt al-makīyat*, vol. IV, p. 403).

Tanto en el léxico *‘iṣrāqī* de Suhrawardī y su escuela, como en el léxico *‘irfānī* de Ibn ‘Arabī y sus seguidores, existen múltiples términos y definiciones en torno al

concepto ontológico de *al-nūr*, en dependencia del rango donde se encuentre. Una diferencia entre los dos sistemas de la luz estaría en que para Suhrawardī todos los niveles son luces o realidades luminosas (*al-ḥaqīqat al-nūriyyat*) que en su gradación (*taškīk*) van desde un nivel superior de luces inmateriales de fuerte intensidad hasta un nivel inferior de luces en un estado de debilidad y densidad corpórea; en el caso de Ibn ‘Arabī se da una “gradación relativa” puesto que, como existe una unidad del Ser (*waḥdat al-wuḡūd*), sólo se darán manifestaciones y epifanías de la luz de ese Ser que permanece en un estado de identidad oculta no manifiesta (*al-huwiyya al-gaybiyya*). En la visión de Lezama, la “luz nuestra” tendría más cercanía a la ontología de Ibn ‘Arabī, ya que el poeta cubano percibía a la poesía como “una manifestación hipertélica del espíritu” y en *Fragmentos a su imán* dirá de la luz: “es el primer animal visible de lo invisible. // Oh luz manifestada / que iguala al ojo con el sol” (1985, p. 491).

En *Diario*, Lezama del 24 de septiembre de 1940, dentro de su ciclo de cavilaciones en torno al concepto de definición, escribiría lo siguiente:

Así como Platón no pudo llegar en el Parménides a una definición de la unidad; podemos seguir pensando en la continuidad misteriosa (casi diríamos, continuamente resuelta) de la poesía. Discontinuidad aparente: enlace difícil de las imágenes. Continuidad de esencias: prolongación del discurso y solución incomprensible de los enlaces, que nos hacen pensar en que, si el papel en que se apoya desapareciera, seguirían trazándose los signos en el aire, que de ese modo afirman su necesidad, su presencia incontrovertible (2014, p. 36).

Esta continuidad misteriosa de la poesía brota súbitamente de la región oculta de lo real: “[...] la ausencia de lo real producía una presencia de lo irreal ofuscadora” (1977, p. 17). Esto tiene similitud con el sentido ‘*irfānī*’ del concepto *taḡallī* (التجلي) o epifanía, la cual, como afirma Fuentes de Paz (2022), se corresponde dentro del Sistema Poético de Lezama Lima con el elemento del “súbito”. Por ello, esta “luz nuestra”, que como la poesía tiene una súbita presencia desde lo real, coincidiría con la “luz epifánica del Ser”, *nūru al-taḡallī al-wuḡūdī* (نور التجلي الوجودي), de la vía iluminativa ‘*irfānī*. Esta es definida por Mu’ayyid al-Dīn Maḥmūd Yandī en su comentario a la obra *Fuṣūṣ al-Ḥikam* de Ibn ‘Arabī en los siguientes términos:

El Espíritu (*rūḥ*) es una luz de la Realidad (*al-Ḥaqq*) que atraviesa la obscuridad (*al-ẓulma*) de la inexistencia (*ʿadam*) del universo generado y da espíritu y alma al quien lo acepta, y esta es la Luz epifánica del Ser (*al-nūr al-taḡallī al-wuḡūdī*) y la emanación del Ser individualizado (*mutaʿayyin*) sobre lo que acepta (Yandī, 2020, p. 93).

الروح نور من الحق ينقّر ظلمة عدم  
الكون و يروّح القابل و ينفس عنه، و  
ذلك النور التجلي الوجودي و الفيض  
الجودي المتعين قي القابل.

Para Lezama entonces la “luz nuestra” proviene del plano medular de las transformaciones, más allá del nivel de lo invisible, allí donde la materia penetra la intimidad de su razón y las antinomias se resuelven en la unidad alcanzada (Fuentes de la Paz, 2022, p. 109). La luz en Lezama, como expresa López Lemus, tendría también una tendencia a lo arquetípico al modo platónico, elemento que coincide con lo que en *ʿirfān* se denomina como *maḡālī ʿanuwār* (مجالى انوار) o “recipiente bruñido de luces”, el cual refiere a las entidades inmutables (*al-aʿyān al-tābita*) o el espacio de los arquetipos (Turkih, 2019, p. 5).

Es tal vez, con mayor exactitud, en el espacio de una lectura neoplatónica donde confluyen el pensamiento ontológico de Ibn ʿArabī y Suhrawardī con el sistema poético de José Lezama Lima. Los primeros son herederos de una tradición neoplatónica muy asimilada en el contexto islámico por medio de la traducción al árabe de los últimos tres libros de las *Enéadas*, bajo el nombre de *ʿUṭūlūḡīyā*, siendo dicha tradición neoplatónica reelaborada y enriquecida en los sistemas de Ibn ʿArabī y Suhrawardī. En el caso de Lezama Lima es evidente la impronta neoplatónica en su poética y pensamiento, como diría su amigo y escritor peruano Julio Ortega: “Lezama era católico, pero también neoplatónico. Y trató de encontrar no una síntesis sino una fluidez entre su sensorialidad y su espiritualidad” (2011, párr. 18).<sup>17</sup> En el “neoplatonismo insular” de Lezama se encuentran los ecos, no sólo del neoplatonismo alejandrino, el renacentismo italiano o de autores como Fray Luis de León, Sor Juana Inés de la Cruz y del mismo José Martí, sino también de esa otra lectura neoplatónica árabe-persa de Ibn ʿArabī y Suhrawardī. Por ello pueden hallarse finos vínculos entre estos místicos islámicos y el poeta habanero con respecto a metafísica *ʿirfānī* de la gradación descendente o manifestación de la luz (la “luz manifestada”), del ascenso

<sup>17</sup> María Zambrano (2009) diría: “Lo que por vía no aristotélica, Lezama supo viéndolo en su meditación incesante. Órfico católico en diversas e indelebles formas se confiesa, se dice más bien, pues su conciencia se templaba en un incesante bañarse en el Agua ígnea” (p. 285).

a la fuente de la misma (la “luz ascensional”) y de la plena permanencia y aniquilación en ella (la “luz nuestra”).

## Conclusión

Si en la obra de Lezama Lima existe un evidente nexo, neoplatónico en esencia, con “lo luminoso” o “lo lumínico”, el cual puede ser comparado con toda la ontología *ʾiṣrāqī* de Suhrawardī, también está en el poeta otro elemento de aproximación con el *Ṣaṭḥ Iṣrāq*, esto es la oscuridad. Lezama en su texto “Sobre el crepúsculo y monstruos de agua” (1966) ponía en balance a la luz y la oscuridad:

Los antiguos rescataban la luz del crepúsculo de la luz del sol. He ahí la atracción del crepúsculo para el río creador, y también para el paseo. El crepúsculo del alma, despertaba lo germinativo en el hombre, paralizado con la primera fuerza del día. El crepúsculo de tramontana nos llevaba al paseo, por eso la gran cantidad de romanos que se dirigían al Forum a las seis de la tarde, para ver el deslizamiento del rayo por un agujero hecho en la roca. La noche, en tinieblas, mordida por las tenazas de los dos crepúsculos, se enemistaba más furiosamente aún con la luz (como se citó en Fuentes de la Paz, 2022, p. 104).

El elemento de la oscuridad y lo nocturno en Lezama, como modulación de la Luz, posee gran correspondencia con la estructura ontológica de lo sombrío (*al-ẓulma*) y lo oscuro (*al-muẓlim*) en Suhrawardī, el cual se sustenta en la regla filosófica: “*layst al-ẓulmat ʾibāratan ʾilā ʾan ʾadam al-nūr faḥasbu*” – “Lo sombrío (*al-ẓulma*) no es más que la inexistencia de luz” (*Hikmat al-iṣrāq* II, p. 108).<sup>18</sup> De igual modo confluye con el concepto de Ibn ʿArabī del “hijo de lo sombrío” (*ʾibn al-ẓulma*), el cual describe el efecto derivado de la nupcia (*al-nikāḥ*) ontológica entre la luz y la oscuridad (1997, Vol. IV, p. 224).

El tema de la noche, como espacio místico, creador, escatológico y del conocimiento, tiene una centralidad tanto en la obra de Martí como en la de Lezama. Éste último así lo deja ver:

Hay la transparencia de la luz, pero existe también una forma de transparencia mediante la cual la muerte, lo sumergido, lo que se oculta en la noche, llega hasta nosotros, y con la aspereza de la claridad en los dominios de la muerte, va perfeccionando esa sorpresa, que es el motivo de su aspereza, hasta volverla silenciosa, envol-

<sup>18</sup> Esta estructura ontológica se da en el orden de: lo oscuro o *al-muẓlim* (المظلم), la oscuridad o *al-ẓulmat* (الظلمة), la sustancia oscura o *al-ḡawhar al-ḡāsiq* (الجوهر الغاسق), las barreras supremas o *al-barāzih al-qāhira* (البرازخ القاهرة), la barrera simple o *al-barzaḥ al-qābis* (البرزخ القابس), los estados sombríos o *al-hayʾa al-ẓulmāniyya* (الهيئة الظلمانية).



vente, viajera que siempre llega, esperador que siempre espera (Lezama Lima, 1977, p. 83).

Sería válido a futuro realizar un estudio sobre los puntos de correspondencia en las definiciones sobre lo nocturno en Lezama y de lo oscuro (*al-muḡlim*) en Suhrawardī e Ibn ‘Arabī, así como puede tratarse igualmente la definición de “luz negra” o “luz oscura” (*nūr-e sīāh*) dentro de la visión mística del persa ‘Ayn al-Quḡāt Hamadānī. El sistema poético de Lezama Lima brinda la “posibilidad infinita” de efectuar este tipo de estudios comparativos en los cuales se puedan poner en diálogo diferentes tradiciones espirituales, como es el caso del pensamiento filosófico y místico del contexto islámico.

## Agradecimientos:

Un fuerte agradecimiento al Dr. V. López Lemus por su atención, ayuda y valoraciones, al Dr. Anthony Shaker por sus consideraciones puntuales en los léxicos técnicos de Ibn ‘Arabī y Suhrawardī y al Dr. J. Moreno Sanz por su valioso aporte bibliográfico. Mi gratitud para el Dr. Adolfo Ham por su amistad y consejos. Que sirva este texto de pequeño tributo al pensamiento y obra de la Dra. I. Fuentes de la Paz (1953-2024).

## Referencias

- Aguilar-Álvares Bay, T. (2015). Zambrano, Lezama y Valente: Mística y racionalismo. En *Banquete de imágenes en el centenario de José Lezama Lima*, por L. Gutiérrez de Velasco y S Ugalde Quintana, coords., pp. 69-107, México D. F.: El Colegio de México.
- Aldama Cruz, A. (2023). Diacronía y lógica en el término *nūr* de Suhrawardī. *Revista de investigación filosófica y teoría social Dialektika*, 5(13), 62–83.
- Aldama Cruz, A. (2024). *Feeling more powerful than the King of Persia, when attending a laughing dawn*: The imprint on José Martí’s thought of ‘*isrāqī* mysticism. En *Philosophy between the Islamicate and Latin American traditions: Civilizational perspectives on alienation/ghayriyya in the knowing/being* (en publicación). Delaware: Vernon Press.
- ‘Ālīḡhānī, Bāb. (2021). *Romūz-e ‘isrāqī Šāhnāmeḥ: Šarḡ-e ‘abyāt wa ḡall romūz-e dāstān-e Syāwāḡš (Símbolos iluministas en el Libro de Reyes: Comentario a la historia de Siyavash)*. Teherán: Mu’saseh ḡikmat wa falsafeh-e irānī.
- Alvarado, A. (1994). *El pensamiento martiano: Diccionario*. Miami: Interamericana.

- Āmulī, H. (2015). *Ġāmi‘ al-‘asrār wa manba‘ al-‘anwār*. Teherán: ‘Entešārāt-e Tahūrī.
- ‘Arabī, I. (1997). *al-Futūḥāt al-makīyat (Las iluminaciones de La Meca)*. [Vol. I-II-III-IV-V-VI]. Beirut: Dār Iḥiā al-turāz al-‘arabī.
- ‘Arabī, I. (1988). *Fuṣūṣ al-Ḥikam (Los engarces de la Sabiduría)* [edición y glosas de Abū -l- ‘Ilā ‘Affīfī]. Qom: Entešārāt al-Zahrā.
- Arcos, J. L. (1990). *La solución unitiva. Sobre el pensamiento poético de José Lezama Lima*. La Habana: Editorial Academia.
- Arias, A. (1997). Lezama Lima: un gato para dejarse definir. *Pliegos de la ínsula Barataria: Revista de creación literaria y de filología*, 4, 71-82.
- Camacho Rivero de Gingerich, A. (2017). *La cosmovisión poética de José Lezama Lima en Paradiso y Oppiano Licario*. Santa Clara: Capiro.
- Chazarreta, D. E. (2012). *Lecturas de la tradición en la poesía de José Lezama Lima*. La Plata: Caligrafías.
- Corbin, H. (2003). Did Spinoza adapt his philosophy from Mullā Ṣadrā? En *Ṣadr al-din-i Shīrāzī*, 211–225. Tehéran: Badraqih-i Jāvidān.
- Daštakī, M. (2003). *Isrāq hayākīl al-nūr*. Teherán: Mirash-i maktub.
- Diego, E. (2012). *Poemas* (Selección y nota de Alberto Paredes). Ciudad México: UNAM.
- Gómez de Silva, G. (2006). *Breve diccionario etimológico de la Lengua Española*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Emerson, R. W. (1917). *The Complete Works. Letters and Social Aims* (Vol. VIII). Nueva York: Houghton Mifflin Company.
- Ferdōsī, H. (2013). *Šāhnāmeḥ (El Libro de Reyes)*. Teherán: Chāpe Par.
- Ferdōsī, H. (2010). *José Lezama Lima, hacia una mística poética: Algunas confluencias del pensamiento poético español en la obra de José Lezama Lima*. Madrid: Editorial Verbum.
- Fuentes de la Paz, I. de los Á. (2015). *Noche insular, jardines invisibles. El concepto de la luz en la obra de José Lezama Lima: un paradigma filosófico de su cosmología*. (Tesis académica). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Fuentes de la Paz, I. de los Á. (2018). *José Lezama y la tradición cosmogónica de la luz*. California: Alexandria House.
- Fuentes de la Paz, I. de los Á. (2022). Amistad verdadera: José Lezama Lima, María Zambrano. En *TSN (Transatlantic Studies Network): Revista de Estudios Internacionales*, 8(13), 102- 110.
- González Cruz, Iván. (2000). *Diccionario: Vida y obra de José Lezama Lima*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Ḥakīm, S. (2018). *Al-mu‘aḡam al-Ṣūfī -Dānešnāmeḥ ‘Eṣṣīlāḥāt-e Ibn ‘Arabī - al-Ḥikmat fī Hudūd al-Kalimat* (traducción al persa por Seyyed Nāṣer Ṭa-bāṭabāī). Teherán: Maūlā.
- Hallāḡ, M. (2006). *al-Ṭawāṣīn*. Beirut: Dār Al-Kutub al-‘ilmiyah.
- Ibn Sīnā, A. A. (2013). *Kitāb al-Hudūd*. Teherán: Mu’saseh ḥikmat wa falsafeh-e iranī.
- Karmī, M. (2023). “Nemād šenāsī taṭbīqī-e rangihā-e dar andīšeh Šayḡ Isrāq wa dar šamāyyil hāi-e mehrparastī,” (“Semiótica comparada de los colores en el

- pensamiento de Šayḥ Iṣrāq y en los iconos del mitraísmo”). En *Fahlawī nāmeḥ* (actas y artículos del Congreso Internacional sobre la Filosofía de Suhrawardī), editado por B. ʿĀlīḥānī, 407-427. Teherán: Muʿsaseh ḥikmat wa falsafeh-e irānī.
- Kāšānī, al-Razzāq. (2015). *Tāwīlāt al-Qurān al-Karīm: Tafsīr Ibn ʿArabī* (Vol. II). Teherán: Maūlā.
- Lezama Lima, J. (1974). *La cantidad hechizada*. Madrid: Ediciones Jucar.
- Lezama Lima, J. (1977). *Oppiano Licario*. C. México: Editorial Era.
- Lezama Lima, J. (1985). *Poesía completa*. La Habana: Editorial letras cubanas.
- Lezama Lima, J. (2013). *Carta a Eloísa y otra correspondencia*. Madrid: Editorial Verbum.
- Lezama Lima, J. (2014). *Diarios* (edición de Iván González Cruz). Madrid: Editorial Verbum.
- Lezama Lima, J. (2018). *Enemigo rumor*. La Habana: Colección Sur Editores.
- López Lemus, V. (2020). *Obertura para Oppiano. La narrativa y la poesía de José Lezama Lima*. La Habana: Ediciones Unión.
- Martí, J. (2 de junio de 1882). Publicación en *La Opinión Nacional de Caracas*.
- Martí, J. (3 de marzo de 1889). La exhibición de pintura del ruso Vereschagin. *La Nación de Buenos Aires*.
- Martí, J. (1991a). *Obras completas: En los Estados Unidos. Norteamericanos* (Vol. XIII). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Martí, J. (1991b). *Obras completas: Cuadernos de apuntes* (Vol. XXI). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Martí, J. (1991c). *Obras completas: Nuestra América I* (Vol. VI). La Habana: Ciencias Sociales.
- Martí, J. (1991d). *Obras Completas: Cuba* (Vol. V). La Habana: Ciencias Sociales.
- Martí, J. (1992). *Obras completas: Fragmentos* (Vol. XXII). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Martí, J. (2011). *Obras completas: En los Estados Unidos* (Vol. X). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Martí, J. (2015). *Obras Completas: Edición Crítica: Poesía I* (ed. general Pedro Pablo Rodríguez) Vol. XIV. La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Mateo Palmer, M. (2002). *Paradiso: la aventura mítica*. La Habana: Letras Cubanas.
- Méndez, R. (2021). *José Lezama Lima: otra lectura*. Santo Domingo: Editorial Universitaria Bonó.
- Mirzaei, S. (2021). The Reception of Spinoza’s Theological-Political Treatise in the Islamic Republic of Iran. *Philosophies*, 6(2), 7-18.
- Morales, (1994). *La poética de José Martí y su contexto*. Madrid: Editorial Verbum.
- Moreno Sanz, J. (2008). *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano: El eje de El hombre y lo divino, los inéditos y los restos de un naufragio* (Vol. I-II-III-IV). Madrid: Editorial Verbum.

- Munk, S. (2000). *Mélanges de philosophie juive et arabe*. París: Vrin.
- Ortega, J. (2011). La rara integridad de José Lezama Lima (Entrevista a Julio Ortega por Gabriela García). *El Boomeran(g)*. <https://www.elboomeran.com/julio-ortega/la-rara-integridad-de-jos-lezama-lima/>
- Rensoli, L. y Fuentes de la Paz, I. (1990). *Lezama Lima: Una cosmología poética*. La Habana: Letras Cubanas.
- Sabzavārī, M. H. (2002). *Šarḥ Manzūmah*. Beirut: al-Tarij al-‘arabi.
- Shahrazūrī, S. al-Dīn M. (1993). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Mu’saseh muta-al’eat wa tahaqiqat farhangī.
- Shīrāzī, Q. al-Dīn (2005). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Entešarāt-e Hikmat.
- Schulman, I. A. (1970). *Símbolo y color en José Martí*. Madrid: Editorial Gredos.
- Sedarat, R. (2019). *Emerson in Iran. The American Appropriation of Persian Poetry*. Nueva York: Suny Press.
- Shīrmahaleh, M. (2019). *Estudio icónico del Shahnamé de Ferdousi: una metáfora de la identidad iraní*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sokoloff, M. (2009). *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s Lexicon Syriacum*. Nueva Jersey: Gorgias Press.
- Spinoza, B. (2000). [E]. *Ética demostrada según el orden geométrico* (traducción de A. Domínguez). Madrid: Trotta.
- Suhrawardī, Y. (2014). *Hikmat al-išrāq* (Vol. I-II). Qom: Dānešgāh ‘ulūm-e Dīnī.
- Suhrawardī, Y. (2018). *Hayākil al-Nūr* (persa-árabe). Teherán: Entešarāt Maūlā.
- Suhrawardī, Y. (2023). *Fī ḥaqīqat al-‘iṣq*. Teherán: Entešarāt Maūlā.
- Turkih, Ş. al-Dīn ‘A. (2019). *Tamhīd al-qawā ‘id* (edición y notas de Seyyed Ġalāl al-Dīn Aštīyānī). Qom: Bustān-e Ketāb.
- Vargas, Ó. (2021). *Cantidades hechizadas y silogísticas del sobresalto: La secreta ciencia de José Lezama Lima*. Indiana: Purdue University Press.
- Waller, C. J. (1973). José Lezama Lima's "Paradiso": The Theme of Light and the Resurrection. *Hispania*, Vol. 56, 275-282.
- Wolfson, H. A. (1983). *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. (Vol. I). Cambridge: Harvard University Press.
- Yandī, M. al-Dīn (2020). *Šarḥ Fuṣūṣ al-Hikam* (edición y notas de Seyyed Ġalāl al-Dīn Aštīyānī). Qom: Bustān-e Ketāb.
- Zamboni, C. (2014). Maria Zambrano et la mystique iranienne. *Europe*, VIII, 187-194.
- Zambrano, M. (2009). José Lezama Lima, vida y pensamiento. En *Las palabras del regreso*. Madrid: Cátedra.
- Zambrano, M. (1977). *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.
- Zambrano, M. (2020). *El Hombre y lo divino*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.