



# DIACRONÍA Y LÓGICA EN EL TÉRMINO *NŪR* DE SUHRAWARDĪ

## *DIACHRONY AND LOGIC IN THE TERM NŪR OF SUHRAWARDĪ*

Amílcar Aldama Cruz <sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Universidad Internacional Al-Mustafá (Irán) – Universidad de la Habana

Email: [amilcaraldama@gmail.com](mailto:amilcaraldama@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2401-7283>

Recibido: 17/02/2023 Aceptado: 20/05/2023

**Cómo Citar:** Aldama Cruz, A. (2023). Diacronía y lógica en el término *nūr* de suhrawardī. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 5(13), 62–83. <https://doi.org/10.51528/dk.vol5.id104>

**Resumen:** El término *nūr* posee un rol fundamental en el pensamiento *ʿiṣrāqī* y dentro de toda la lexicografía islámica, así como una diacronía singular en el pensamiento de Suhrawardī (1154–1191), donde converge en diferentes campos como la epistemología, la ontología, la mística y la onto-teología. Este artículo pretende en primer lugar operar a modo de un breve léxico suhrawardiano correspondiente a esta categoría capital de la filosofía *ʿiṣrāqī*, valiéndose del enfoque cognitivo de la terminología basada en marcos. Se utilizará como principal fuente la obra *Ḥikma al-ʿiṣrāq*. En segundo lugar, se realizará un breve análisis comparativo por medio de la lógica de predicados, la teoría de metalenguaje y la teoría constructiva de tipos (TCT) del concepto de *nūr* con empleo del elativo en árabe.

**Palabras clave:** *al-nūr*, luz, Suhrawardī, filosofía islámica, léxico *ʿiṣrāqī*.

**Abstract:** The term *nūr* has a fundamental role in the thought *ʿiṣrāqī* and within all Islamic Lexicography, as well as a singular diachrony in the thought of Suhrawardī (1154–1191), where he converges in different fields such as Epistemology, Ontology, Mysticism and Onto-theology. This article is intended to operate in the first place in a brief Suhrawardian lexicon corresponding to this important category of Philosophy *ʿIṣrāqī*, using the cognitive approach to Frame-Based Terminology Theory. The work *Ḥikma al-ʿiṣrāq* will be used as the main source. Secondly, a brief comparative analysis will be carried out through the Logic of Predicates, the Theory of Metalanguage and the Constructive Theory of Types (CTT) of the concept of *Nūr* with the employment of the Arabic Elative.

**Keywords:** *al-nūr*, light, Suhrawardī, Islamic Philosophy, *ʿiṣrāqī* lexicon.

## INTRODUCCIÓN

Adentrarse en la terminología del filósofo persa Šihāb ad-Dīn Yahya ibn Habaš al-Suhrawardī, conocido en el mundo islámico como Šajj Išrāq (1154–1191), requiere de un ejercicio de gran atención, ya que en ella se unen varias tradiciones lexicográficas, destacando toda la terminología coránica, la peripatética y neoplatónica en árabe y la terminología persa con fuertes reminiscencias a conceptos del avéstico y el pahleví, en los cuales, a su vez, resuena muy cercano el sánscrito védico. La terminología de Suhrawardī comúnmente suele ser compleja hasta para un árabe o persa hablante con conocimientos de filosofía islámica, esto se debe a la cantidad de arcaísmos del persa escritos en árabe que la acompañan. Igualmente, esta singular reunión de léxicos viene acompañada por una concepción filosófica compleja, que posee una diacronía en los términos técnicos de luz (*nūr*), iluminación (*ʿiṣrāq*), oscuridad (*zulma*) y sus diversos grados y modulaciones. Esta cosmovisión de la luz puede tener su paralelo con la teoría de la iluminación de San Agustín y, sobre todo, con la cosmología de la luz de Roberto Grosseteste (1168–1253), contemporáneo de Suhrawardī.<sup>1</sup>

El término árabe *al-nūr* (النور) es muy común dentro del contexto teológico, filosófico, místico y literario islámico. Uno de los versículos coránicos más comentados por los místicos y filósofos, como Ġazālī (1057- 1111), ‘Ayn al-Quṣṣat Hamadānī (1098-1131) y Mullā Šadrā (1571–1636) por tan solo mencionar a estos, es la *sūrat al-Nūr* - aleya 35, la cual presenta una de las frases de mayor contenido exegetico místico en el Corán: “luz sobre luz”- “*nūr<sup>m</sup> ‘alai*

*nūr*” (نُورٌ عَلَى نُورٍ). En el terreno filosófico peripatético sujeto a la recepción y traducción de las obras de Aristóteles en Bagdad (siglos VIII al X), el traductor nestoriano Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (870 - 940) tradujo de los *Analíticos Posteriores* (90<sup>a</sup> 16) el término τὸ φῶς como *nūr*, aunque es más probable que lo tradujera del término siriano *nuhra* - *nu:h ra* (نوره) - referente a luz,<sup>2</sup> de la traducción del griego al siriano del mismo texto realizada por el traductor Ḥunayn ibn ʿIshāq al-ʿIbādī (809–873). En la *ʿUṭūlūġiyā* (paráfrasis continua de las ocho secciones de los últimos tres libros de las *Enéadas*) el traductor al árabe, Ibn Nāʿima al-Ḥimšī, traduce la expresión: “*huwa nūr al- ʿanwār*” (هو نور الانوار) - “Él es luz de luces”, una expresión neoplatónica que empleará posteriormente la escuela *ʿiṣrāqī* dentro de su categorización de la luz. Por otro lado, en la tradición antigua persa el término luz en avéstico (*xʷarənah*) y pahleví (*xwarrah*) [*farr(ah)*-(*xʷarənah*), *roaxshana* y *rošnīh*] remite a los mitos solares iraníes y a los conceptos de fortuna, dignidad, resplandor, majestad, fuerza, bondad, gloria y naturaleza luminosa superior. En esta antigua tradición irania *xʷarənah* estaba asociado con las estrellas y las grandes luminarias (*Dādīstān ī dēnīg*, part. 1, 25, 35-36); a la deidad Ahura Mazda (*Yasht* 19.10); el *aməša spəntas* (*Yasht* 19.15); y los yazatas luminosos (*Yasht* 19.22), incluyendo a Mitra (*xʷarənaŋuhastəma*- “el más dotado de gloria”; *Yasht* 19.35; Vd. 19.15).<sup>3</sup> Bajo estas concepciones de la luz, semíticas e indoiranias, se mueve el pensamiento filosófico de Suhrawardī, el cual crea todo un desafío al investigador que se acerque a su obra, especialmente a su gran libro *Ḥikma al-ʿiṣrāq*.

<sup>1</sup> En su libro *De luce*, Roberto Grosseteste presenta la luz (*lux*) como el origen de todo: la luz visible (*lumen*), el calor, la materia. Desarrolla la teoría de que todo el mundo en física puede ser descrito por la geometría. Grosseteste leyó los tratados árabes de óptica, sobre todo los de Ibn al-Haytham, Basado en estos estudió los rayos directos, los rayos reflejados y los rayos desviados. Sobre la luz realizó la siguiente definición:

“Hec per se pulchra est, quia eius “natura simplex est sibi que per omnia similis;” quapropter maxime unita, et ad se per equalitatem concordissime proporcionata. Proportionum autem concordia pulcritudo est; quapropter etiam sine corporearum figuram armonica proportione ipsa lux pulchra est et visui iocundissima.” [“La luz es bella en sí misma, ya que “su naturaleza es simple y en todos los sentidos homogénea”: por lo tanto, está unida a sí misma

en un grado muy alto, y armoniosamente proporcionada a sí misma por su igualdad. La armonía en la proporción es lo que es la belleza: por lo tanto, incluso sin las formas de los cuerpos, la luz es bella, por su propia proporción armoniosa, y es muy agradable a la vista.”] (Grosseteste 1982/1996, 2.X.4).

<sup>2</sup> El término siriano *nu:h ra* es un sustantivo de raíz (ن) y sus formas: (نور / نور / نور / نور / نور) que refieren a luz, resplandor, brillo / luminosidad / luminancia, luminiscencia, refulgencia, luz viva, aura, lustre. Michael Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, (2009).

<sup>3</sup> En avéstico *raučas-bjas* (luz), plural *raučas-bjš*. (Raham Asha, *Avesta. A Grammatical Précis*, 2020).

No obstante, existe un gran número de investigaciones sobre el pensamiento filosófico Suhrawardī que muestran la importancia del mismo en la actualidad. Entre las investigaciones contemporáneas dedicadas al filósofo persa destacan los análisis sobre el conocimiento presencial o “cara a cara”- *‘ilm ḥudūrī* - del importante filósofo iraní Ebrāhīmī Dīnānī, el cual realizó un profundo estudio de algunos pasajes de los libros de Suhrawardī relacionados con la concepción de la autopercepción (2006). Otras investigaciones en idioma persa trabajan la ontología de Suhrawardī y su vínculo con otras áreas del conocimiento islámico como son los casos de Seyyed Yazdānpanāh (2015 - 2016) y Mahdī ‘Abbās-zādeh (2016). En el caso de la profesora iraní Simā Sādāt Nūrebarjš trabaja sobre el concepto de *nūr* y su vínculo con el mazdeísmo (2020) y el investigador Hassan Arab abordará el léxico técnico *‘iṣrāqī* y su historia (2020 - 2021).

En lenguas occidentales son pioneras las investigaciones de Max Horten (1874-1945), Louis Massignon (1883 - 1962) y Henry Corbin (1903-1978), este último editor de buena parte su obra en árabe y persa de Suhrawardī, traductor al francés de alguna de ellas y gran estudioso de su pensamiento, aunque hoy se constate en sus estudios algunos puntos sujetos a crítica, como el de realzar únicamente al filósofo *‘iṣrāqī* como un místico “platónico oriental”, esta categoría dada desde una lectura eurocentrista, la cual es seguida por muchos investigadores en la actualidad. La investigadora Liana Saif (2021) cataloga a esta corriente “Corbinophilia”, ya que el empleo de categorías como “platónico oriental” da continuidad a tropos de visión orientalista como el de “bárbaro sabio”, en este caso “sabio persa”.

En el ámbito actual de los estudios sobre Suhrawardī se destacan un grupo de investigadores, en los que cabe mencionar a John Walbridge y su análisis de las influencias griegas dentro del sistema *‘iṣrāqī* por mediación de una relectura de Platón, pero diferenciándola a su vez de la categoría “platonismo oriental” que entiende como una fascinación por lo exótico, y especialmente por lo oriental, que fue particularmente acentuada entre los filósofos de las tradiciones pitagórica y platónica como Marsilio Ficino y otros de la escuela italiana del siglo XV (2001). En cuanto a la historia del pensamiento *‘iṣrāqī* se encuentra el trabajo de Seyyed Hossein Nasr (1972) y Hossein Ziai (1995), y desde una perspectiva analítica el investigador japonés Haruo Kobayashi brinda algunas observaciones sobre la noción de

autoconciencia desarrollada por Avicena y Suhrawardī introduciendo argumentos desarrollados por este último (en sus obras árabes) para demostrar la naturaleza inmediata de la autoconciencia, pero sin proponer un análisis en profundidad de estos últimos argumentos (1990). Esta área concerniente a las dicotomías entre la visión aviceniana e *‘iṣrāqī* en cuanto al tema de autoconciencia, es completada en los estudios del investigador finlandés Jari Kaukua en su análisis de la autoconciencia insustancial (2015), las nociones meramente dependientes de la mente -*i‘tibārī*- en Suhrawardī (2020) y en un estudio general de su ontología y lógica modal (2022). En línea similar la investigadora canadiense Roxanne D. Marcotte realiza un análisis de la identidad personal y la percepción primaria (2006), Fedor Benevich lo hará sobre la existencia mental (2020) y Sayed Meisami en cuanto a la dualidad luz-obscuridad en la metafísica de Suhrawardī como herencia de mazdeísmo (2023). Desde otra perspectiva comparativa la filósofa rusa Olga Louchakova-Schwartz trabajará el concepto de *nūr muḡarrad* de Suhrawardī poniéndolo en juego con los conceptos fenomenológicos de noción de auto-donación originaria y reducción de Edmund Husserl (2015 - 2023). El investigador Tianyi Zhang efectúa un profundo estudio de las argumentaciones en la escuela *‘iṣrāqī* e incursiona sus relaciones con temas afines en la filosofía de la mente (2023). Por parte del investigador brasileño Mateus Domingues Da Silva se pone en juego la coimplicación de los conceptos de presencia y privación de presencia - *‘adam al-ḡayba*- (2019), el investigador polaco Łukasz Piątak estudia la relación entre la filosofía, el misticismo y la magia en el escrito esotérico atribuido a Suhrawardī *Al-Wāridāt wa’l-taqdīsāt* (2018) y finalmente, por medio del lógico indo-argentino Shahid Rahman se trabaja la postura sobre las modalidades y la epistemología de la presencia en Suhrawardī desde el método dialógico y la teoría constructiva de tipos (2022).

Estos antecedentes validan el estudio Suhrawardī que, lejos de ser un filósofo persa del siglo XII y de estar enmarcado a un examen doxográfico de la historia de la filosofía medieval, se convierte en una útil herramienta de análisis en el contexto actual del pensamiento filosófico, ya que aporta interesantes ideas a los campos del subjetivismo, auto-cognición, autoconciencia, intencionalidad, la analítica de identidad e individuación, las actitudes proposicionales y modalidades.

Se debe mencionar que no se conoce de alguna traducción de la obra *Hikma al-‘iṣrāq* al idioma español, a diferencia de

idiomas como el alemán, francés e inglés, que cuentan con diferentes traducciones.<sup>4</sup> A pesar de que en nuestro idioma se destacan las investigaciones del filósofo español J. A. Antón Pacheco sobre el filósofo persa, la tesis de doctorado sobre Suhrawardī de la española Andrea P. De Vita (2003) y las investigaciones del chileno Rodrigo Karmy, todas ellos siguen la línea de la lectura de Henry Corbin sobre Suhrawardī, por lo cual no se aprecia en español un trabajo lexicográfico directo desde las fuentes árabes y persas de los términos filosóficos *'iṣrāqī* ni un tratamiento por medio de la lógica moderna de aspectos de este pensamiento para traerlos a un manejo actual.

Es por ello que al tener el término *nūr* un rol fundamental en el pensamiento *'iṣrāqī*, se hace pertinente realizar una síntesis lexicográfica del término, así como de la diacronía de conceptos que convergen en él en los campos de la epistemología, la ontología y la onto-teología de Suhrawardī y su escuela. Este artículo pretende en primer lugar operar a modo de un breve léxico suhrawardiano correspondiente a esta categoría capital de la filosofía *'iṣrāqī*, valiéndose del enfoque cognitivo de la terminología basada en marcos. Se utilizará para ello, como principal fuente, la obra *Ḥikma al-'iṣrāq*.<sup>5</sup> En segundo lugar, se realizará un breve análisis comparativo por medio de la lógica de predicados, la teoría de metalenguaje y la teoría constructiva de tipos (TCT) del concepto de *nūr* con empleo de relativo. Al final se presenta un grupo de anexos con otros conceptos relacionados al término *nūr* en la filosofía *'iṣrāqī*.

## CONCEPTOS SOBRE LA LUZ (NŪR) EN LA FILOSOFÍA 'IṢRĀQĪ

Suhrawardī usa la palabra *'iṣrāqī* – traducida comúnmente como “iluminativo”, “iluminista” u “oriental” – como un

adjetivo descriptivo a los términos técnicos seleccionados a modo de un medio para indicar su uso específico en su sistema. Este término viene de *'iṣrāq* (إشراق), “iluminación” derivado de la raíz trilítera *ṣ-r-q* (infinitivo de la forma IV).<sup>6</sup> Por ejemplo, “visión iluminista” (*muṣāhadah 'iṣrāqiyyah*) especifica la prioridad epistemológica de un modo primario de cognición inmediata, que se distingue del uso más general de la visión del mundo aplicada a la experiencia mística.<sup>7</sup> “Relación iluminista” (*'iḍāfah 'iṣrāqiyyah*), especifica la relación no predicativa entre el sujeto y el objeto, y es un nuevo término técnico que da significado a la posición de la filosofía *'iṣrāqī* en cuanto a los fundamentos lógicos-epistemológicos. “Conocimiento iluminista por presencia” (*al-'ilm al-hudūrī al-'iṣrāqī*) se traduce en la prioridad de un modo de cognición inmediato, sin duración, es decir intuitivo, sobre las definiciones esencialistas extendidas temporalmente usadas como proposiciones predicativas; y también distingue la postura de la filosofía *'iṣrāqī* de la visión peripatética del “conocimiento adquirido” (*al-'ilm al-husūlī*). Suhrawardī introduce la definición “el iluminismo” (*al-'iṣrāqiyyūn*), posteriormente adoptado por comentaristas e historiadores, para describir a los pensadores cuya posición filosófica y método se distancia de los peripatéticos (*al-maššā'ūn*). Dentro de esta escuela *'iṣrāqī* se encuentran los filósofos 'Izza al-Dawla Ibn Kammūna (m. 1284), Šams al-Dīn Muḥammad al-Šahrazūrī (m. 1288), Quṭb al-Dīn Šīrāzī (1236- 1311), Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (1427-1501), Maṣūf Daštakī Šīrāzī (m. 1542), Mīr Damād (1561 – 1631/1632) y Mullā Šadrā en una primera etapa de su pensamiento filosófico.

El término *'iṣrāq* es el usado en el título de la gran obra de Suhrawardī concluida en 1186, *Kitāb Ḥikma al-'iṣrāq* [en lo adelante *H.Ī.S.*]. El término *ḥikma* (حكمة), de la raíz trilítera *ḥ-k-m*, refiere a *sapientia* (ἡ σοφία), por lo que la traducción

<sup>4</sup> En alemán se cuentan con *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī*, traducido por Max Horten (1912) y *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung = Hikmat al-iṣhrāq*, traducido por Nicolai Sinai (2011); en francés se cuenta con *Le livre de la sagesse orientale (Kitāb Hikmat al-Ishrāq)*. *Commentaires de Qotobdīn Shīrāzī et Mollā Sadrā Shīrāzī*, traducción de Henry Corbin y notas e introducción de Christian Jambet (1986 y reeditado en 2003); y en inglés *The Philosophy of Illumination*, traducido por John Walbridge y Hossein Ziai (1999).

<sup>5</sup> Los fragmentos utilizados de esta obra tendrán una traducción al español directa del árabe por autor.

<sup>6</sup> De la misma raíz trilítera *ṣ-r-q* se dan los términos: *šurūq* (شروق) salida (del sol), creciente, naciente, alba, alborada, crepúsculo matutino, primeras luces, albor. *Mašriq* (مشرق) y *mašriqiyya* (مشرقية) que refiere al este del mundo islámico (es decir, *Ḥurāsān*) y *mašriqī* (مشرقي), oriental.

<sup>7</sup> Suhrawardī ha sido un filósofo desdeñado por varios académicos occidentales, partidarios de la muerte de la filosofía islámica con Averroes (1126- 1198). Ellos consideran que, debido al acercamiento del pensador persa a la experiencia mística este no puede ser catalogado como filósofo.

para *H.I.Š.* se puede ofrecer como: Sabiduría Oriental (Henry Corbin), Filosofía de la iluminación (Walbridge – Ziai – Sinai) o Teosofía del Oriente (Hossein Nasr). Este texto posee un grupo de niveles y nociones fundamentales. De igual modo Suhrawardī es conocido en el mundo islámico con el nombre de *Šaiḥ Iṣrāq*, o Maestro iluminativo.

El *H.I.Š.* comienza con una crítica densa pero sustancial de la teoría peripatética del conocimiento y la metafísica, en específico a la noética aviceniana, pero al mismo tiempo usando las herramientas de Ibn Sinā, mejor conocido como Avicena (m. 1037), para explicar cómo alguien realmente conoce los detalles en las maneras particulares. En *H.I.Š.* Suhrawardī presenta el sistema filosófico intentando reemplazar los conceptos peripatéticos íntimamente conectados de sustancia y definición con los nuevos conceptos de luz o *nūr* [de la raíz *n-w-r*]<sup>8</sup> y manifestación o *zuhūr* [de la raíz *z-h-r*]<sup>9</sup>. La estrategia de Suhrawardī de definir la luz y la manifestación de una manera que sea independiente de estos conceptos fundamentales peripatéticos depende en gran medida del fenómeno de la autoconciencia. En su discusión sobre el concepto de sustancia, o sustancialidad, Suhrawardī parte de la definición peripatética tal como la transmite Avicena. Según esta opinión recibida, “sustancia” es lo que no existe en un sujeto, independientemente de si es totalmente independiente de un sustrato o inherente [en un sustrato], pero el sustrato no es independiente de él como las “formas”. Esta definición del libro *al-Talwihāt* de Avicena contrasta la sustancia con el accidente (*al-‘arād*) que existe en un sujeto. También insinúa la división tradicional entre diferentes tipos de sustancias, es decir, materia, forma y su composición. La definición correspondiente en el *H.I.Š.* agrega una referencia a la realidad extramental. Según Suhrawardī, la sustancia es “algo que tiene una existencia fuera de la mente” y que “no es inherente a otra de modo que se difunde por completo.”

<sup>8</sup> Con la raíz *n-w-r* se encuentran los términos: luz, rayo de luz; iluminación, brillo (نور) *nūr*: *n-w-r* (s.) - iluminación (إنارة), *ināra*: *n-w-r* (IV, inf.) - faro; alminar (منارة), *manāra*: *n-w-r* (s.) - fuego, fuego del infierno, infierno (نار), *nār*, *n-w-r* (s., femenino).

<sup>9</sup> Con la raíz *z-h-r* se dan los términos: fenómeno, apariencia (ظاهرة), *zāhira*, equivalente al griego τὸ φαίνόμενον - presencia iluminativa, manifestación luminosa (الظهور الاشراق) - sentido literal de un texto; texto literal (p. ej., del Corán), *zāhir* (ظاهر).

Es por ello que la teoría del epistemológica de Suhrawardī da un especial énfasis a lo presencial (*šahāda*) y a la manifestación (*zuhūr*), ya que dicha teoría se basa en el conocimiento inmediato de algo real y anterior en el ser, que el filósofo persa identifica como “luz”, que es el principio fundamental real de la metafísica *‘iṣrāqī*. Para Suhrawardī, la luz es su propia definición; y presenciarla, es conocerla:

إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه و شرحه فهو الظاهر و لا شيء أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن التعريف.	“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 ( <i>nūr</i> ), entonces no hay cosa alguna más preciosa para su definición.” ( <i>H.I.Š.</i> II,106)
أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته و هو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته.	“La luz ( <i>nūr</i> ) 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.” ( <i>H.I.Š.</i> II,113)

La primera frase refiere que el ser o la existencia (*wuġūd*)<sup>10</sup> es aquello que no necesita de una definición por esencia ni por descripción, en este caso el ser es el equivalente a la luz, por ende nada es más manifiesto que la luz, es decir, nada es más

<sup>10</sup> El término *wuġūd* (وجود) proviene de la raíz del verbo “w-ġ-d” y significa “encontrar”; su cuarta forma *awġada* significa “ser encontrado”. La palabra persa *ġaftan*, que significa “encontrar”, se usa como sinónimo de *wuġūd*. En ambos casos, “encontrar” implica conciencia: el tener conciencia para ser capaz de encontrar algo. Además, la conciencia es siempre la conciencia de algo, y esto implica una “apertura, dirección hacia el otro y negación del fundamento propio”. De esta manera, la conciencia parece no ser pura interioridad, sino que debe entenderse como un salir-de-sí

independiente o autosuficiente de definición que ella. La segunda frase sostiene que la luz (el ser) es lo que se manifiesta con respecto a su propia realidad, la luz bajo esta consideración se sostiene por sí misma y con su esencia manifiesta o evidencia a lo otro, es decir, lo que no es luz pura. Ésta es lo más evidente de aquello cuya exteriorización es adicional a su realidad, dicho de otro modo, aquello que no es conceptualmente manifiesto. En resumen, la luz no necesita demostración o argumento, y constituye lo que hace manifestar a las otras cosas, ya que es la luz la que relumbra sobre esas otras cosas. El término *nūr* de Suhrawardī es una forma diferente de expresar lo que Mullā Ṣadrā, por su parte, entendía por “existencia o ser” (*wuḡūd*), más allá de su sobre-conceptualidad como un mero atributo. La “luz” tiene, como concepto, la ventaja de mantenerse claro tanto acerca de la unión como de la distinción del saber, y de estar dentro de un mismo continuo. Esto trae a colación al agente y al objeto, ya sea que uno esté hablando del conocimiento o de la existencia.

La filósofa rusa Olga Louchakova-Schwartz, Suhrawardī entiende la luz como un don auto-evidente, similar a la noción de verdad de Husserl en el don originario de uno mismo. Pero a diferencia de Husserl, que toma la apodicidad como algo constituido, Suhrawardī busca su ideal *a priori*. Este *a priori* en sí mismo no tiene que ser un objeto, ya que en el mundo real la luz no es un objeto en sí mismo, sino que hace que los objetos sean visibles. El argumento de Suhrawardī deriva en su principio ideal de auto-evidencia apodíctica de la naturaleza de las relaciones mediadas por la luz:

Suhrawardī hace dos determinaciones de sentido con respecto a la luz. Primero, la luz es plenamente evidente en su propia realidad, por su esencia. Esto significa que la luz es evidente por sí misma, o un ser evidente por sí mismo en su forma, es decir, en su modo de darse a sí mismo. En segundo lugar, la luz hace evidente al otro: ilumina otras cosas y por ello otorga un estatus probatorio a cosas distintas de sí mismo. Ambas determinaciones se refieren a la misma identidad ideal de ser luz, pero el aspecto de iluminación también contiene una indicación de relaciones dialécticas complejas entre los diferentes modos existenciales de la luz, que proceden de las dos determinaciones de su

sentido. La ciencia que describe estos modos es denominada por Suhrawardī como la “ciencia de las luces”, en clara analogía con la ciencia demostrativa/apodíctica de Aristóteles, que se basa en la evidencia de las cosas. Suhrawardī identifica el principio ideal de auto-evidencialidad como luz. Como la luz se da a sí misma en las diferentes regiones ontológicas da cuenta de las modalidades existenciales de la apodicidad (Louchakova-Schwartz, 2023, 138).

En contraste con la vía peripatética o *ṭarīqat al-maššāʿūn* (طريقة المشائين), el sistema *ʿiṣrāqī* comienza aceptando la validez absoluta de una intuición atemporal y primaria del sujeto (*al-mawdūʿ al-mudrik*) que conoce, que es necesariamente y siempre consciente de su “yoidad” o “egoidad” (انائيّة) antes de la extensión espacial. Suhrawardī habían propuesto la definición de la “autopercepción para sí misma”, rompiendo así con el método de Avicena que había seguido y aceptado hasta cierto punto en sus libros anteriores a *H.I.Š.*, pero que en este rechazaría explícitamente:

<p>«أَنَّ ادْرَاكَ الشَّيْءِ نَفْسَهُ هُوَ ظُهُورُهُ لِذَاتِهِ لَا تَجْرَدُهُ عَنِ الْمَادَّةِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُشَائِينَ، وَلَوْ كَفَى فِي كَوْنِ الشَّيْءِ شَاعِرًا بِنَفْسِهِ، تَجْرَدَهُ عَنِ الْهَيْوَلِيِّ وَالْبِرَازِخِ لَكَانَتِ (الْهَيْوَلِيُّ) الَّتِي أَثْبَتَهَا، شَاعِرَةً بِنَفْسِهَا...»</p>	<p>“Ciertamente, la percepción de la cosa misma es su manifestación (<i>zuhūr</i>) para sí misma, y esta no la despoja de la materia, como lo creen en la doctrina peripatética (<i>al-maššāʿūn</i>). Y si bastara que la cosa fuera consciente de sí misma, despojada de la materia prima y del intermedio, entonces la (materia prima) que ellos [los peripatéticos] demostraron sería consciente por sí misma.”</p> <p>(<i>H.I.Š.</i> II, 115-116)</p>
--	---

En la filosofía *ʿiṣrāqī*, la autoconciencia y las entidades autoconscientes se representan como luces y cubren toda la

mismo. El término *wuḡūd* está relacionado con otros dos términos clave, *waḡd* y *wiḡdan*. El término *waḡd* significa literalmente éxtasis y se refiere al hallazgo de lo Real o la Verdad (*al-ḥaqq*). Con respecto

a *wiḡdan* es un caso particular tanto de encontrar (*wuḡud*) como de éxtasis (*waḡd*) en que se refiere a la “ocurrencia inesperada de la Verdad” y sus manifestaciones.

realidad. Así una luz abstracta no corpórea representa la pura autoconciencia. Sobre este aspecto comenta el investigador Jari Kaukua:

El fundamento de la nueva metafísica se establece en la segunda parte de la obra *Ḥikmat al-iṣrāq*, que comienza con la introducción axiomática del concepto de luz (*nūr*) definido como *zuhūr*, es decir, “manifestación” o “aparición”. En este sentido fundamental, la luz o la aparición no se pueden explicar, describir o definir por medio de ninguna otra cosa – en cambio, proporciona el fundamento para la explicación de todas las demás cosas. En consecuencia, la luz no es la aparición de nada más; en particular, no es la aparición de nada parecido a la sustancia, sino la aparición como tal, pura y simple. En otras palabras, podemos decir que Suhrawardī comienza identificando el ser con el ser conocido: en el nivel fundamental, ser es aparecer (2020, 55-56).

Otras entidades corporales están menos “encendidas”, pero también son conscientes de sí mismas, aunque en menor grado. Todas las cosas son también potencialmente conscientes de sí mismas, excepto por lo puramente “oscuro” o *muzlim* (مظلم), que representa la total privación de la luz.

El esquema ontológico básico de al-Suhrawardī postula que la luz puede tener un ser no solo accidental sino también sustancial. Según el investigador J. Kaukua (2022) esta doble ocurrencia de la luz como estado y como sustancia se destaca explícitamente para su discusión en un pasaje del segundo tratado de la segunda parte de *H.İ.Ş.*, donde el autor tiene un oponente anónimo que objeta: “Aquí [en el mundo material] la luz es [invariablemente] una cualidad y un accidente, entonces, ¿cómo podría subsistir por sí misma (*kayfa yaqūmu bin-nafsihī*)? Y si algunas luces no necesitaran un sustrato (*maḥall*), entonces esto tendría que ser válido para todas ellas [ya que todas comparten la naturaleza de la luminosidad].” Lo que subyace a esta objeción es claramente la suposición de que la luminosidad sólo podría tener una única modalidad ontológica, por así decirlo: o toda luminosidad es sustancial o toda luminosidad es accidental; ¿Cómo podría ocurrir unas veces de un modo, otras veces de otro, si todas sus ocurrencias comparten la misma esencia de ser luz? Suhrawardī responde considerando la luz en general como esencialmente autosuficiente, o como sustancial por defecto, y en consecuencia concibe la luz accidental como una luz deficiente, como una luz cuyo carácter inmanente se ha deteriorado o debilitado hasta tal punto que se vuelve dependiente. Dicha ontología estipula que:

- La cualidad esencial de la luz (*nūr*) es su manifestación directa e inmediata, aspecto necesario para su epistemología basada en el concepto de presencia manifiesta.
- La estructura básica de su ontología se deriva de la naturaleza dual (sustancia y estado) de la luz, y su relación con las sustancias “oscuras” que carecen de luz. (véase Anexo VI)

El investigador Tianyi Zhang (2023) destaca como el enfoque *‘iṣrāqī* presta una singular atención a temas onto-teológicos como el de deificación (*ta’alluh*), que refiere a las observaciones espirituales (*al-arṣād al-rūḥāniyya*) de Dios y los intelectos separados. Estas observaciones espirituales corresponden a la degustación o intuición (*ḍawq*), revelación (*mukāṣafa*) y testimonio (*muṣāhada*) del misticismo islámico, sin ser Suhrawardī propiamente un místico:

[Suhrawardī] es un filósofo práctico que adopta el misticismo como herramienta para la investigación filosófica. Como filósofo, reconoce plenamente la validez del enfoque de la investigación racional peripatética (*baḥth*). De hecho, sostiene que un verdadero filósofo debe ser competente tanto en la deificación como en la investigación, que se refieren al conocimiento presencial (*‘ilm ḥuḍūrī*) y al conocimiento formal (*‘ilm ṣūrī*), respectivamente. Suhrawardī recurre al misticismo solo por razones filosóficas profundamente consideradas. Él cree firmemente que los objetos propios del conocimiento humano son particulares más que universales. Por lo tanto, su ambición es romper las limitaciones del conocimiento humano y aprehender todos los detalles reales, tanto los materiales como los inmateriales, de manera presencial (de una manera similar a como uno se aprehende a sí mismo sin mediación) (Zhang, 2023, 199).

Suhrawardī ve estas observaciones espirituales en la línea de los filósofos antiguos, desde Pitágoras hasta Platón. Ellos seguirían, a su juicio, la ciencia de la intuición o el conocimiento presencial - *‘ilm ḥuḍūrī* - (علم حضوري), también denominado por Suhrawardī como *ḍawq* (ذوق), que significa comúnmente sabor o degustación, pero que en el lenguaje de la mística refiere a la intuición. Suhrawardī en *H.İ.Ş.* dirán:

"و هو ذوق إيمان الحكمة و رئيسها أفلاطون، صاحب الأيد و النور، وكذا من قبله من زمان و ولد الحكماء همس إلى زمانه	“Esta ciencia es la intuición ( <i>ḍawq</i> ) misma del inspirado e iluminado Platón, guía y maestro de la filosofía
---	--

من عظماء الحكمة و أساطين الحكمة، مثل أنباذقلس و فيثاغورس و غيرهما.	( <i>hikmat</i> ) y de los que vinieron antes de él desde la época de Hermes “el padre de los filósofos” hasta la época de Platón, incluyendo tan poderosos pilares de la filosofía como Empédocles, Pitágoras y otros” ( <i>H.I.S.</i> II, 2014, 277 ).
--	--

Para Suhrawardī y su escuela, los filósofos antiguos son como pilares de la sabiduría (*ʿaṣāṭīn al-ḥikmat*) de la intuición y la utilización de lo misterioso o el secreto como vía pedagógica.

En referencia a la frase de Suhrawardī: “و كلمات الأولين مرموزة” - “y las palabras de los Primeros fueron misteriosas” (*H.I.S.*, 2014, 277), su comentador Quṭb al- Dīn Šīrāzī realiza la siguiente glosa:

"و كلمات الأولين مرموزة، فإن هرمس و أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطون كانوا يرمزون في كلامهم إما تشبيهاً للخاطر باستكداد الفكر."	“Las palabras de los Primeros (los antiguos) fueron misteriosas, pues Hermes, Empédocles, Pitágoras, Sócrates y Platón utilizaban continuamente el secreto en sus palabras (enseñanzas), ya sea como un fortalecimiento para la mente por la inquietud del pensamiento.” (2005, 20)
--	---

Esta noción de lo *marmūzat* (مرموزة) o lo misterioso en las palabras de los antiguos sabios tiene relación con lo que el filósofo y filólogo italiano Giorgio Colli (1917-1979) refiere de Pitágoras cuando fue llamado en Crotona “Apolo Hiperbóreo”, advocación apolínea concerniente a la región del norte donde marcha el dios cada invierno para la purificación<sup>11</sup>, dejando Delfos a Dionisio hasta su regreso en primavera. Este misterio tiene como epicentro lo individual, lo apolíneo refiere a la individualidad fenoménica que tiene como patria la esencia, esto se simboliza en la salutación

oculta de los pitagóricos de su emblema de la estrella de cinco vértices o *pentagrammon*, símbolo solar, en el cual se codificaba la frase *ἀὐγὴ εἶα*: “¡Ánimo [hacia, a] la luz!” Es por medio del éxtasis que se abre esta esencia al conocimiento dejando atrás la individualidad, este sería el éxtasis que según la tradición tuvo Pitágoras, por el cual pudo percibir la música de las esferas. Esto es a lo que se refiere Giorgio Colli al decir que la filosofía (o sabiduría) tiene como matriz al éxtasis o la locura (*μανία*). Para Colli este tipo de éxtasis se da como una condición previa a la dimensión epistemológica:

“No obstante, el éxtasis misterioso, en la medida en que se llega a él despojándose completamente de las condiciones individuales, es decir, en la medida en que en él el sujeto que conoce no se distingue del objeto conocido, debe considerarse como el presupuesto del conocimiento más que como conocimiento propiamente dicho” (1977, 15).

Para Suhrawardī este estado “apolíneo del éxtasis” es el conocimiento por presencia (*ʿilm ḥuḍūrī*) y la autoconciencia insustancial (*šūʿur bi-l-ḍat*), de los cuales ya se hizo mención. Justamente el centro de los problemas epistemológicos de Suhrawardī se encuentran estos dos conceptos fundamentales de su filosofía *ʿiṣrāqī*, en los cuales fluye la herencia pitagórica-neoplatónica (sin ver en esto la categoría de “platonismo oriental”) y el trasfondo iranio mazdeista, tan vital dentro del léxico y las categorías de *nūr* en Suhrawardī. Dichos conceptos, como se aprecia, refieren a una metodología para la adquisición de conocimientos y la percepción de la realidad, donde el símbolo de la luz (*nūr*) conduce este tránsito epistemo-ontológico.

En la filosofía de Suhrawardī, *nūr* posee coimplicación con un grupo de términos y conceptos fundamentales para entender las categorías de este término marco. Entre estos encontramos:

Elementos del marco	del	Transcripción	Elementos del marco árabe
luz		<i>nūr</i>	النور

<sup>11</sup> Platón daba la etimología del nombre Apolo a la palabra *ἀπόλωση*, purificación.

realidad de la luminosidad	<i>al-ḥaḳīqat al-nūriyyat</i>	الحقيقة النورية
manifestación	<i>al-zuhūr</i>	الظهور
consideración subjetiva	<i>itibārī</i>	اعتبار
modulación	<i>taškīk</i>	التشكيك
identidad	<i>huwiyyat</i>	هوية
sustancia oscura	<i>al-ġawhar al-ġāsiq</i>	الجوهر الغاسق
obscuridad	<i>al-zulma</i>	الظلمة
quididad de luminosidad	<i>al-māhiyyat al-nūriyyat</i>	الماهية النورية
cosa	<i>al-šay</i>	الشيء
realidad pura del ser	<i>al-'inniyyat</i>	إنيية
circunstancialidad, estado	<i>al-ḥāl</i>	الحال

Analizar, por otro lado, la diacronía del término *nūr* dentro de la literatura filosófica *'iṣrāqī* requeriría de un amplio espacio de estudio, por lo que se tratará de realizar a continuación una síntesis de la diacronía del término y su coimplicación con otros conceptos dentro del pensamiento filosófico de Suhrawardī.

## DIACRONÍA DEL TÉRMINO NŪR

La filosofía *'iṣrāqī* presenta un complejo sistema de categorías de la luz en la cual puede ser constatable la diacronía del término *nūr* y la vinculación, en un *omnis*, de conceptos neoplatónicos con semíticos e iraníes. Cada uno de los conceptos de *nūr* tributa una categoría (luz inmaterial, luz accidental, luz imperfecta), a una jerarquía ontológica de la luz en su modulación (Luz de luces, luz suprema, luz más cercana, la luz gobernante), o se relaciona con otro concepto equivalente. Las categorías, jerarquías y conceptos

equivalentes de *nūr* en Suhrawardī se pueden sintetizar en el siguiente léxico:

- **luz creativa** (النور الإبداعي), *al-nūr al-ibdā 'aī*: Relacionada con la luz inmaterial o *muġarrad* (النور المجرد), tributa a la luz suprema (النور القاهر).
- **luz más completa** (النور الأتم), *al-nūr al-'atamu*: Referida a la luz perfecta.
- **luz dominante o absoluta** (النور الاسفهد), *al-nūr al-isfahbad*: Presente en categoría de luz inmaterial (النور المجرد), tributa a la luz gobernante, eficaz o que guía: *al-nūr al-mudabbir* (النور المدبّر):

<p>"و اذا كانت الافلاك حية و لها مدبّرات، فلا يكون مدبّراتها علها، اذ لا يستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق و لا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فانّ النور المدبّر مقهور من وجهه بالعلاقة. فيكون مدبّرها نوراً مجرداً قد نسمّيه "النور الاسفهد".</p>	<p>"Y si los cuerpos celestes están vivos y tienen regencia, entonces las [luces] gobernantes no son sus causas, porque la causa luminosa no se complementa con la sustancia oscura, ni la oscuridad es subyugada por la relación, entonces, ciertamente, la luz gobernante es subyugada desde la faz de la relación. De modo que su regencia es una luz inmaterial, a la que podemos nominar como luz <i>isfahbadīh</i>" (Šāhrūdī, H. <i>Šarḥ Ḥikmat al-iṣrāq</i>).</p>
--	--

- **luz dominante humana** (النور الاسفهد الإنسي), *al-nūr al-isfahbad al-'insā*: Relacionado con la luz inmaterial (النور المجرد) y tributa a las luces guadoras humanas (الأنوار المدبرة الإنسية).
- **luz dominadora no corpórea** (النور الاسفهدى), *al-nūr al-isfahbadī*: Relacionada con la luz inmaterial y tributa a la luz gobernante o que guía: *al-nūr al-mudabbir* (النور المدبّر).
- **luz *isfahbad*** (النور الاسفهد), *al-nūr al-isfahbad*: "النور الاسفهد أعنى النفس الناطقة" - "La luz *isfahbad*, que significa el alma racional" - (Šāhrūdī, H., *Šarḥ*

*Hikmat al-išrāq*, 439). Relacionada con la luz inmaterial y tributa a la luz gobernante o que guía: *al-nūr al-mudabbir* (النور المدبر). El término *isfahbad* viene del persa medio (*spâhbed*) y del protoirani *spâdapati-*, como el sustantivo *sepahbod* (سپهبدان o سپهبدها pl. سپهبد) y en uso en idiomas como el armenio (սպարապետ- *sparapet*). Su significado corresponde a comandante del ejército, especialmente en el ejército sasánida *sepahbod*; un rango en el ejército iraní equivalente al de teniente general. El término corresponde a la categoría de luz inmaterial (النور المجرد) y se incorpora a las categorías de luz en Suhrawardī. En *H.I.Š.* la define en la siguiente forma:

النور الاسفهبذ استدعاه المزاج  
البرزخي باستعداده المستدعي  
لوجوده، فله الف مع صيصيته  
لانها استدعت وجوده. و كان  
علاقته مع البدن لفقره في نفسه  
و نظره الى ما فوقه لنورينه

“La luz dominante (*isfahbad*) invoca la constitución intermedia en virtud de su capacidad para hacer que esa luz exista, ella tiene filiación con su fortaleza pues dicha fortaleza la ha llamado a su existencia. Su relación con el cuerpo (el mundo material) se debe a su pobreza en sí misma y su contemplación a lo que está encima de ella (la Luz de luces) se debe a lo que de luminosidad hay en ella.” (*H.I.Š.* II, 328)

También refiere a el alma racional: “النور الاسفهبذ أعنى النفس” - “La luz *isfahbadh*, que significa el alma racional” - (Šāhrūdī, H. *Šarḥ Hikmat al-išrāq*, 439). Esta relación es analizada por el filósofo iraní Ebrāhīmī Dīnānī (2006), en un capítulo sobre la luz *isfahbadīh* y el alma animal. En su explicación sobre la naturaleza del alma del humano, la escuela *išrāqī* da a dicha alma la más alta categoría de especie animal por la posesión de un alma racional o *nafs nāṭīth* (النفس الناطقة), siendo esta una sustancia intelectual y única por ser evidencia de racionalidad y de estatuto espiritual en una compleja relación con lo corpóreo. En sí, el alma racional no acepta lo corporal, la corporeidad y la sensorialidad ya que

éstas se comprometen con la medida y la dimensionalidad. El alma, como ente inmaterial e indivisible, no acepta la segmentación ya que es una sustancia espiritual y proveniente del *Malakūt* (mundo o esfera del alma), por lo tanto, no pertenece al mundo de los elementos. La realidad del alma racional está en la luz *isfahbadīh* ya que la rige al ser un existente sutil. Como plantea Ebrāhīmī Dīnānī: “el efecto de un existente sutil será por una causa sutil y el efecto de un existente denso tiene su causa en lo denso, en lo no sutil.” (2006, 545).

En la luz inmaterial o *al-nūr al-muḡarrad* (النور المجرد) se constata la existencia de tres niveles de luz que se modulan bajo esta categoría: La luz de luces (النور الأنوار), la luz suprema (النور القاهر) y la luz gobernante (النور المدبر). A la luz gobernante o regente le corresponden las luces o *anwār isfahbadiyat* (انوار اسفهبديه), y a su vez esta luz gobernante modula a las luces regentes de los cuerpos celestes (النور الأنوار المدبرة) y a las luces regentes humanas (النور المدبرة الإنسانية). La primera refiere de igual modo a *al-anwār isfahbadiyat al-falaqiyat* (النور اسفهبديه الفلكية) o luces *isfahbandies* de los astros y la segunda refiere a los *isfahbad al-nāsūt* (اسفهبذ الناسوت) o *isfahbad* humano. Éste enmarca el alma racional y su compleja realidad.

- luz más grande (النور الأعظم), *al-nūr al-'a 'zam*: Esta categoría se da en dos formas relacionadas con la luz inmaterial. La primera como *al-nūr al-'aqrab* (النور الأقرب) o la luz más cercana. La segunda como *al-nūr al-'anwār* (النور الأنوار) o la luz de luces, la mayor de todas.
- luz más grande y suprema (النور الأعظم الأعلى), *al-nūr al-'a 'lam*: Relacionada con la luz inmaterial y tributa a la Luz de luces o *al-nūr al-'anwār* (النور الأنوار).
- luz suprema (النور الأعلى), *al-nūr al-'a 'la*, relacionada con luz inmaterial. Tributa a la Luz de luces (النور الأنوار).
- luz suprema necesaria (النور الأعلى الواجب), *al-nūr al-'a 'la al-wāyibī*: Relacionada con luz inmaterial. Tributa a la Luz de luces (النور الأنوار).
- luz más cercana (النور الأقرب), *al-nūr al-'aqrab*: Relacionada con luz inmaterial, también nominada como, *Bahman* (بهمن) [del persa medio Wahman

(وهومنه) o Vohuman o Vahu Manah en el Avesta. *Emshaspand Bahman* (امشاسپندان بهمن), en los mitos iraníes y zoroastrianos, es el primer y mayor *Emshaspand* y el líder de los siete *Emshaspand* y denominado “pensamiento excelente”. Es la deidad guardiana de las personas, los pastos y el ganado. *Vahuman* es el *Amshaspand* más cercano a Ahura Mazda]. También *al-nūr al-aqrab* es llamada el elemento más supremo (العنصر الأعلى), *al-nūr al-‘a‘la* (النور الأعلى) o la luz suprema, *al-nūr al-‘awal* (النور الأول) o la luz primera, *al-nūr al-‘azīm* (النور العظيم) o la gran luz. Pertenece al género correspondiente a: *al-qawāhīr al-ṭūlīt* (القواهر الطولية), potencia o poder longitudinal y es correspondiente a la categoría *al-qāhīr al-ṭālīt wa al-qāhīr al-ṭālī* (القاهر الثالث و القاهر التالي) que refiere al tercer estadio de dominancia en la inmanencia de la luz.

- luz dominante (النور الأقهر), *al-nūr al-aqhar*: Relacionada con la luz inmaterial y tributa a la Luz de luces o *al-nūr al-‘anwār* (النور الأنوار).
- luz defectiva (النور الناقص), *al-nūr al-anqaṣ*: Tributa a la luz imperfecta o *al-nūr al-nāqīṣ* (النور الناقص).
- luz de luces o luz primigenia (النور الأنوار), *al-nūr al-anwār*: Referida a la categoría de luz inmaterial (النور المجرد). También es llamada como la Verdad por esencia (الحق بذاته), riqueza absoluta (الغنى المطلق), guardián del universo (قائم العالم), la luz más grande (النور الأعظم), la luz más grande y suprema (النور الأعظم الأعلى), la luz suprema (النور الأعلى), la luz suprema necesaria (النور الأعلى الواجب), la luz dominante (النور الأقهر), la luz auto-subsistente (النور القويوم), la luz pura (النور المحض), luz omniabarcante (النور المحيط), la luz sagrada (النور المقدس), la (luz) necesaria por esencia (الواجب بذاته), existencia necesaria (الواجب الوجود), la realidad más alta (الحق تعالى), la realidad de las realidades (حقيقت حقيقت), la realidad necesaria (حقيقت الواجب), la esencia creadora o generadora (ذات البارئ), la existencia necesaria por esencia (الواجب الوجود بذاته). Suhrawardī llamó a la Realidad o *Ḥaqq* como “*nūr al-anwār*” (نور الأنوار) y a las luces de los intelectos longitudinales “*anwār qāhīrīh ‘alīyah*” (انوار قاهره)

(عاليه) y a las luces de los intelectos trascendentes “*anwār qāhīrīh dānīih wa muṭṭul dī šārīh*” (انوار قاهره دانیه و مٹٹل ذی شارقه) y al Hálito intelectual astral de los elementos los llamó “*anwār isfahbadīh*” (انوار اسفهدیه).

- luminosidades (النورانية), *al-nuwrāniyyat*:

“El (Ser) Necesario por su esencia fue primero nombrado como las luminosidades y la existencia.” (Šāhrūdī, H. *Šarḥ Ḥikmat al-išrāq*, 285)

- luz más primaria (النور الأول), *al-nūr al-awal*: Relacionada con la luz inmaterial y tributa a la luz más cercana (النور الأقرب).
- luz pura, genuina (النور البحت), *al-nūr al-baḥt*: Relacionada con la luz inmaterial.
- luz completa (النور التام), *al-nūr al-tām*: relacionada con la luz y también llamada la luz más completa (النور الأتم). Estas son independientes de las luces intelectivas completas o perfectas (الأنوار التامة العقلية) y contrapuesta a la luz imperfecta (النور الناقص).
- luz completa sustancial (النور التام الجوهری), *al-nūr al-tām al-ḡūharī*: Referida a la luz inmaterial: “إن -النور التام الجوهری شمس عالم العقل و هو نور الأنوار. -“Ciertamente la luz completa sustancial es el sol del mundo del Intelecto, y este es la luz de luces” (Qutb al-Dīn al-Šīrāzī, *Šarḥ Ḥikmat al-išrāq*, 451)
- luz fugaz (النور الخاطف), *al-nūr al-ḥāṭif*: Relacionada con la luz incidental o la luz correcta (النور السانج). También es llamada *al-baraq* (البرق), el relámpago o centella, *al-ḥaṭīfat al-nūriyyat* (الخطفة النورية), el arrebatación de lo luminoso, presagios (الطوالع), reglamento (اللوائح). El término aparece en el Corán (2:20). El estado místico de *al-ḥāṭif* fue usada por Rūzbehān Baqlī Šīrāzī (1128–1209).
- luz suprema (النور القاهر), *al-nūr al-qāhīr*: El término *qāhīr* - “suprema” - refiere a la supremacía activa sobre algo o incluso, sobre todo, pero no a la manera de una cualidad pasiva como

“omnipotencia”: “فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور” - “La generación de cada uno de estos talismanes es la luz suprema (*al-nūr al-qāhir*), que es el “señor del talismán” y la especie de luz levantada.” (*Qā'im al-Nūrī*)

- **luz inmutable (النور الثابت), *al-nūr al-tābit*:** Relacionada con la luz propicia (النور السانح). También es llamada *al-sakīnat* (السكينة) o *al-sakīnat al-ilahīyat* (السكينة الالهية) “la serenidad divina”, “la plácida manifestación divina” o “La luz del Arca”, correspondiente a la *Šekīnah* o *Shejiná* (שכינה) la radiancia o presencia de Dios en el judaísmo - Génesis 9-27- , en el gnosticismo es la *Škina* (*Šekhinah*, a menudo en plural, está presente en algunos escritos gnósticos escritos en arameo, como los escritos de los maniqueos y los mandeos. En estos escritos, las *šekinas* se describen como aspectos ocultos de Dios, algo parecido al Amahrāspandan de los zoroastrianos. En el mandaísmo o *mandā'īya* (مَنْدَائِيَّة), una *škina* es una morada celestial donde *uthra*, o seres celestiales benévolos, viven en el Mundo de la Luz y es relacionado con Metratrón. En el Corán se hace varias referencias a la *sakīnat* (Corán: 2/248, 9/26, 9/40, 48/4, 48/18, 48/26). Esta luz inmutable corresponde al camino medio en el viaje espiritual por la manifestación, y es vicaria entre de la luz fugaz o arrebatada (النور الخاطف) y la luz indefinida o impresionante (النور الطامس). Si pudiéramos equiparlo con los cuatro viajes espirituales de Mullā Šadrā, *al-nūr al-tābit* equivaldría al tercer viaje espiritual en mística: de la Verdad a la Creación con la Verdad (الحق إلى الخلق باحق). Para Ibn Fāriḍ (1181- 1235) el estado de *tāmīs* era realmente el estado de *tābit*.
- **luz oculta o desaparecida (النور الطامس), *al-nūr al-tāmīs*:** Relacionada con la luz incidental o correcta (النور السانح). Para el sufismo *al-tāmīs* era la etapa de la aniquilación absoluta, *al-tābit* era la vía previa a esta aniquilación y *al-ḥāṭif* era la anterior a la vía media. Las tres refieren las etapas del *sulūk* o viaje espiritual.

- **luz corporal (النور الجرمي), *al-nūr al-ġirmī*:** Referente a la luz accidental (النور العارض) y relacionada con la luz propicia (النور السانح).

## OTRAS CATEGORÍAS

Elementos del marco	transcripción	Elementos del marco árabe
luz incidental o propicia	<i>al-nūr al-sāniḥ</i>	النور السانح
luz resplandeciente	<i>al-nūr al-šāraq</i>	النور الشارق
luz de los rayos accidentales	<i>al-nūr al-šāriq al-‘āraḍ</i>	نور الشارق العارض
luz de los rayos inmateriales	<i>al-nūr al-šāriq al-muġarrad</i>	نور الشارق المجرد
luz radiante	<i>al-nūr al-šu‘ā’ī</i>	النور الشعاعي
luz accidental	<i>al-nūr al-‘āraḍ</i>	النور العارض
luz accidental sensible	<i>al-nūr al-‘āraḍ al-maḥsūs</i>	النور العارض المحسوس
luz accidentalizada	<i>al-nūr al-‘āraḍī</i>	النور العرضي
luz magna	<i>al-nūr al-‘azīm</i>	النور العظيم
luz autosuficiente	<i>al-nūr al-ġanī</i>	النور الغني
luz dependiente (accidental)	<i>al-nūr al-fāqir</i>	النور الفاقر
luz necesitada (sustancial)	<i>al-nūr al-faqīr</i>	النور الفقير
luz en sí misma para otro	<i>al-nūr fī nafsih li ġairih</i>	النور في نفسه لغيره
luz en sí misma para sí misma	<i>al-nūr fī nafsih li nafsih</i>	النور في نفسه لنفسه

luz levantada (corpórea)	<i>al-nūr al-qā'im</i>	النور القائم
luz levantada por esencia	<i>al-nūr al-qā'im biḍātih</i>	النور القائم بذاته
luz sacra	<i>al-nūr al-quddusī</i>	النور القدسي
luz dominante	<i>al-nūr al-qahhār</i>	النور القهار
luz independiente	<i>al-nūr al-qayyūm</i>	النور القيوم
luz para su esencia	<i>al-nūr li-ḍātih</i>	النور لذاته
luz para el otro	<i>al-nūr li-ḡirih</i>	النور لغيره
luz para sí mismo	<i>al-nūr li-naḡsih</i>	النور لنفسه
luz inmaterial	<i>al-nūr al-muḡarrad</i>	النور المجرد
luz inmaterial gobernante	<i>al-nūr al-muḡarrad al-mudabbir</i>	النور المجرد المدبر
luz más absoluta, refiere a la luz primigenia y pura	<i>al-nūr al-mahḍ</i>	النور المحض (نور الأنوار)
luz más absoluta, refiere a la luz inmaterial	<i>al-nūr al-mahḍ</i>	النور المحض (النور المجرد)
luz más absoluta inmaterial	<i>al-nūr al-mahḍ al-muḡarrad</i>	النور المحض المجرد
luz omniabarcante	<i>al-nūr al-muḡīṭ</i>	النور المحيط
luz regente	<i>al-nūr al-mudabbir</i>	النور المدبر
luz sagrada	<i>al-nūr al-muqaddas</i>	النور المقدس
luz incompleta	<i>al-nūr al-nāqis</i>	النور الناقص

luz incompleta accidental	<i>al-nūr al-nāqis al-'araḍi</i>	النور الناقص العرضي
luminosidad	<i>al-nūrīyat</i>	النورية
luz regentes de los cuerpos celestes	<i>al-anwār mudabbirat al-falakiyyat</i>	الأنوار المدبرة الفلكية
luz testimoniales	<i>al-anwār al-muṣāhadiyyat</i>	الأنوار المشاهدة
luz orientales	<i>al-anwār al-iṣrāqīyat</i>	الأنوار الإشرافية

Suhrawardī adopta una “estructura piramidal de niveles de seres de luz” relacionado 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 y oscuridad, sustancia y estado, seres independientes y dependientes). Esta interrelación se evidencia en Suhrawardī en cuatro puntos:

- Relación entre cosa (الشيء) y la luz (النور)
- La luz inmaterial (النور المجرد) y su modulación
- La luz suprema (النور القاهر) y su modulación
- La luz accidental (النور العارض) y su modulación

## REGLAS FILOSÓFICAS SOBRE AL-NŪR Y OTROS CONCEPTOS CORRELATIVOS

Existen en el pensamiento *'iṣrāqī* un grupo de reglas o principios filosóficos del término *nūr*. Estas reglas creadas por Suhrawardī y sus comentaristas, como Šams al-Dīn Muḡammad al-Šahrazūrī Quṭb al-Dīn Šīrāzī y Manšūr Daštakī Šīrāzī, funcionan como el método tradicional didáctico para comprender los temas epistemológicos y

ontológicos referentes a la realidad de la luz (el ser) en el sentido *'iṣrāqī* y la diacronía del término en sus autores:

Reglas filosóficas *'iṣrāqīyūn* (القواعد الإشرافية)

Traducción	Reglas	Fuente
1. “El más eminente de los cuerpos es el de mayor luz ( <i>'anwar</i> ) en él.”	أشرف الأجسام أنورها.	Daštakī, <i>'Iṣrāq hayākīl al-nūr</i> , 244. (Descripción de la filosofía <i>'iṣrāqī</i> )
2. “Ciertamente, para cada causa de luminosidad ( <i>al-nūriyat</i> ) en relación con su efecto hay una cercanía y un dominio.”	أن لكل علة نورية بالنسبة إلى المعلول محبة و قهرا.	Suhrawardī, <i>H.I.Š. II</i> , 148.
3. “Las luces ( <i>al-anwār</i> ) de signo inmaterial no poseen diferencias en sus realidades.”	الأنوار سيما المجردة غير مختلفة الحقائق.	Suhrawardī, <i>H.I.Š. II</i> , 126.
4. “Aquellos que auto-percibe su esencia es la luz para sí misma ( <i>nūr li-nafs</i> ) y viceversa.”	الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه و بالعكس.	Suhrawardī, <i>H.I.Š. II</i> , 116.
5. “Todo [ser] viviente participa de la luz más absoluta ( <i>al-nūr al-mahḍ</i> ).”	كل حي فهو نور محض.	Suhrawardī, <i>H.I.Š. II</i> , 117.
6. “Todo [existente] de inferior nivel [en su efecto] acepta un rayo de la luz de luces ( <i>al-nūr al-anwār</i> ) por	كل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما	Suhrawardī, <i>H.I.Š. II</i> , 140.

mediación de [una causa] superior [a él], grado a grado.”	فوقه رتبة رتبة.	
7. “Todo lo que posee luz por sí mismo ( <i>nūr li-nafs</i> ) y se manifiesta por sí mismo, se auto-percibe por su esencia.”	كل ما هو نور لنفسه و ظاهر لنفسه فهو مدرك لذاته.	Šāhrūdī, <i>Šarḥ Hikmat al-'iṣrāq</i> , 305. (Comentario a <i>H.I.Š.</i> )
8. “Todo lo que se auto-percibe por su esencia posee luz por sí mismo ( <i>nūr li-nafs</i> ) y se manifiesta por sí mismo.”	كل مدرك لذاته فهو نور لنفسه و ظاهر لنفسه.	Šāhrūdī, <i>Šarḥ Hikmat al-'iṣrāq</i> , 305. (Comentario a <i>H.I.Š.</i> )
9. “Toda alma es luz para sí misma ( <i>nūr li-nafs</i> ), y no por otra [mediación].”	كل نفس نور لذاته لا لغيره.	Daštakī, <i>'Iṣrāq hayākīl al-nūr</i> , 355. (Descripción de la filosofía <i>'iṣrāqī</i> )
10. “Toda luz para sí misma es una luz pura inmaterial ( <i>al-nūr al-mahḍ muḡarrad</i> ), [carente] de materia, establecida por sí misma y auto-percibida.”	كل نور لنفسه فهو نور محض مجرد عن المادة قائم بذاته مدرك لها.	Šāhrūdī, <i>Šarḥ Hikmat al-'iṣrāq</i> , 294. (Comentario a <i>H.I.Š.</i> )
11. “Toda luz pura ( <i>al-nūr al-mahḍ</i> ) es manifiesta por su esencia y autopercible por su esencia.”	كل نور محض ظاهر لذاته و مدرك لذاته.	Suhrawardī, <i>H.I.Š. II</i> , 114.

12. “Cada especie de cuerpo tiene una naturaleza distintiva establecida por su esencia en el mundo de la luz ( <i>‘ālam al-nūr</i> )[o luz de luces ( <i>al-nūr al-anwār</i> )].”	كل نوع من الأجسام له شخص واحد قائم بذاته في عالم النور.	Šāhrūdī, <i>Šarḥ Hikmat al-‘iṣrāq</i> , 397. (Comentario a <i>H.I.Š.</i> )
13. “Cada luz ( <i>nūr</i> ) es superior y dominante en relación al nivel inferior [de su efecto].”	لكل نور عال قهرا بالنسبة إلى السافل.	Suhrawardī, <i>H.I.Š.</i> II, 135.
14. “Para lo inferior [o la luz inferior ( <i>al-nūr al-sāfil</i> )] hay una cercanía en relación con lo superior [o la luz superior ( <i>al-nūr al-‘ālī</i> )]”	للسافل [أى النور السافل] محبة بالنسبة إلى العالی [أى النور العالی].	Suhrawardī, <i>H.I.Š.</i> II, 135.
15. “Si no hubiese sido por la luz ( <i>nūr</i> ) – establecida ( <i>qā’im</i> ) o accidental ( <i>‘araḍ</i> ) – en este mundo, ningún movimiento se habría realizado primordialmente.”	لولا نور – قائم أو عارض – فى هذا العالم ، ما وقعت حركة أصلا.	Suhrawardī, <i>H.I.Š.</i> II, 195.
16. “Lo que no tenga luz en sí mismo ( <i>nūrā fī nafs</i> ) no tendrá luz para sí mismo ( <i>nūrā li-nafs</i> ).”	ما لا يكون نورا فى نفسه لا يكون نورا لنفسه.	Q. al- Dīn Širāzī, <i>Šarḥ Hikmat al-‘iṣrāq</i> , 291. (Comentario a <i>H.I.Š.</i> )

17. “Lo que percibe su esencia por sí mismo es la luz más absoluta ( <i>al-nūr al-mahḍ</i> ).”	من أدرك ذاته نفسه فهو نور محض.	Suhrawardī, <i>H.I.Š.</i> II, 114.
18. “La luz ( <i>nūr</i> ) es enteramente en sí misma, y su realidad no difiere excepto con la perfección, la imperfección y las cosas externas [extramentales].”	النور كله فى نفسه لا يختلف حقيقته إلا بالكمال و النقصان و بأمور خارجة.	Suhrawardī, <i>H.I.Š.</i> II, 119.

Se pueden apreciar en estas reglas la importancia que poseen los elementos, de gran sabor neoplatónico, de la emanación y gradación de la luz, la autopercepción y la manifestación. Dichos conceptos se correlacionan con el concepto de *‘anā’iyyah* (انائيّة), término constructo del pronombre personal árabe *‘anā* (انا), “yo”, y de la partícula de aseveración *‘innā* (إنّ), “ciertamente” que pertenece a las partículas semejantes por acción, por lo que el término refiere a un “ciertamente yo”

Suhrawardī al usar el pronombre *‘anā* (انا) como representación al yo distintivo o al ego, que propicia la autoconsciencia dice:

“انا...شئى ادرك ذاته”	“Yo ( <i>‘anā</i> ) ...soy algo que percibe su esencia” ( <i>H.I.Š.</i> II,116).
-----------------------	--

Con respecto al término *‘anā’iyyah* (انائيّة) es utilizado frecuentemente por Suhrawardī en *H.I.Š.* como una forma diferente de la abstracción:

“مثال الاتائيّة”	“Ejemplo de la yoidad ( <i>‘anā’iyyah</i> )” ( <i>H.I.Š.</i> II, 3).
------------------	--

“مُدْرِكٌ لِانْتِيَةِ”	“Perceptivo [conocedor] de la yoidad (‘anā’iyyah)” (H.IŠ. II, 403).
------------------------	---

“انْتِيَةٌ وَ هَوِيَّتٌ”	“Realidad (‘inniyyat) y entidad (huwiyyat)” (H.IŠ. II, 76)
--------------------------	--

De este modo, el filósofo distingue el “objeto de cognición” del “sujeto”, este último encarnado en la *‘anā’iyyah*, que Suhrawardī acuña para identificar el “modo de ser propio de un sujeto cognitivo”; la autoconciencia, como mera aprehensión y existencia, se distingue ahora de la conciencia de objetos separados. La *‘anā’iyyah* refiere a una luz incorpórea (*al-nūr al-muğarrad*), que es consciente de sí misma, y de la cual otras las luces inmateriales no difieren de su realidad. Así, “todas las luces incorpóreas deben aprehender sus propias esencias, ya que lo que es necesariamente cierto de una cosa debe serlo también de lo que tiene la misma realidad” (H.IŠ., 466).

Otro concepto fundamental para este tema es el de *‘inniyyat* (لَانْتِيَةِ), venido de la traducción de *‘Uṭūlūğīyā* (*Eneádas*) y correspondiente al griego τὸ εἶναι, τὸ τι ἦν εἶναι y ὄν, el cual puede abarcar la noción de ser, realidad firme, sustantivo, concreto existente o esencia particular, o idea arquetípica, dependiendo de si el autor está inspirado en la tradición aristotélica o neoplatónica. El significado de *‘inniyyat* como realidad firme o concreta requiere de un ejercicio de contrastación con otros términos filosóficos en lengua árabe. Si bien en árabe existe el término realidad como *ḥaqīqat* (حَقِيقَةٌ), éste difiere en el sentido de realidad que brinda *‘inniyyat*. Como término filosófico *ḥaqīqat* refiere en buena medida a un sentido modal, cercano a términos como actualidad- *fa’il* (فعل) o efectividad - *fa’iāliya* (فعالية). En el caso de Suhrawardī el término *‘inniyyat* reflejará este concepto de realidad firme e independiente. Dice Suhrawardī en un fragmento de H.IŠ.:

“فمبدأ الانتيات كلها انتية حية... ادراكه... انتيات قدسية فعالة”	“El origen de todas las realidades ( <i>al-‘inniyyāt</i> ) es una realidad viva ( <i>‘inniyyat ḥayyat</i> ) que sobre-percibe las realidades trascendentes activas” (H.IŠ. II, 54)
---	--

En el segundo fragmento se da una distinción entre *‘inniyyat* (الانتية) y *huwiyyat* (هوية) que debe explicarse en el sentido de que la *huwiyyat*, o la “entidad” del ser; esto es, su “realidad” o *ḥaqīqat* (حقيقة), refiere a las realidades existenciales concretas, a las ipseidades intrínsecas. Por otro lado, *‘inniyyat* designa al ser mismo de una cosa, la *haecceitas* de algo.

En el sistema Suhrawardī *‘inniyyat* refiere de igual modo a la *luz primera* (النور الأول) o la *luz completa* (النور التام), en la cual se aprehenderá el conocimiento inmediato, sin mediación material y “cara a cara”, un estado donde se anula cualquier distinción entre objeto y sujeto. Hay aquí, por decirlo en estos términos, una desmaterialización de la percepción. Para Suhrawardī esta realidad pura, a su vez, realiza la aprehensión de sí misma, una aprehensión siempre activa que es la emanación misma con todas las cosas emanadas, que es oscilación y refiere a una especie de gran respiración, es aquello que los pitagóricos llamaron *aritmós* (ἀριθμός). Si la aprehensión de la realidad (Luz de luces) a sí misma es activa, entonces la aprehensión específica de otras luces puras es pasiva y requiere que cada luz intensifique su realidad como un ser aprehensor.

Esta singular visión sobre la asociación entre realidad y aprehensión, explicada en términos de manifestación y luminosidad, desde la perspectiva filosófica es extraordinaria, ya que rompe con la epistemología peripatética hylemórfica, la cual sólo puede dar cuenta y explicar una percepción de uno mismo en términos del intelecto.

## ANÁLISIS DESDE EL METALENGUAJE, LA LÓGICA DE PREDICADOS Y LA TCT

Sobre esta arista de epistemología *‘iṣrāqī* la filósofa Olga Louchakova-Schwartz realiza un análisis comparativo entre Suhrawardī y Husserl en cuanto a lo apodíctico:

Una de las críticas a la apodicidad según Husserl es que “no tiene un solo concepto, claramente definido, simple de apodicidad (y, correlativamente, de perfecta

adecuación)". El concepto de Suhrawardī no es tan simple, sino único y claramente definido. No es una predicación de apodíctica, por ejemplo, sobre la idea de verdad, sino que esboza las condiciones necesarias para el juicio apodíctico, es decir, sirve como un absoluto apodíctico. La intuición de este tipo de absoluto procede de la observación de que los casos de evidencia difieren por su fuerza: "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". Una yuxtaposición de grados de evidencialidad lleva a Suhrawardī a reducir todos los silogismos modales al único modo lógico más manifiesto. La certeza resultante de este modo depende de la premisa que haría referencia a una realidad concreta que nos es aparente, es decir, se obtiene en la demostración. De aquí se sigue una concepción de la evidencia-límite, que es una especie de absoluto que no puede ser superado en cuanto a su manifestación o apariencia de auto-donación; y también se sigue la evidencia-límite que no debe ser sólo un ideal *a priori*, sino idéntica a su realidad concreta vivida: "Si hay algo en la existencia que no necesita ser definido o explicado [*ṣarḥ*], entonces es manifiesto/aparente/evidente [*zāhir*]. **Y no hay nada más manifiesto que la luz**, y nada menos necesitado de definición." (2023, 139).

Esta evidencia límite que expresa Louchakova-Schwartz es la presencia iluminativa, la manifestación luminosa o *zuhūr al-ʿiṣrāq* (الظهور الاشراق), de la cual diría el filósofo persa Faīḏ Kāšānī (1598–1680), discípulo de Mullā Ṣadrā y continuador de la tradición *ʿiṣrāqī*:

الوجود و النور و الظهور كأنها الفاظ مترادفة تعرب معنى الواحد	"La existencia ( <i>wuǧūd</i> ), la luz ( <i>nūr</i> ) y la manifestación ( <i>zuhūr</i> ) tienen un gran parecido, son sinónimos derivados de un mismo sentido." (Yazdānpanāh, 2016, 234)
--	--

Existe una sinonimia entre existencia-luz y manifestación que cumple un rol en la visión epistemológica de Suhrawardī. Llegado a este punto, sería importante destacar el último fragmento del filósofo persa utilizado por Louchakova-Schwartz. El mismo es correspondiente a la frase en árabe:

النور أظهر في نفسه من كل ما	"al-nūr ʿaẓhar fī nafsah" min kul-l	"La luz ( <i>al-nūr</i> ) es más
--------------------------------	--	-------------------------------------

يكون الظهور زائدا على حقيقته.	mā yakūn al-ẓuhūr zayidān ʿalāi ḥaqīqatih"	manifiesta en sí misma que todo [objeto] para que sea manifiesto fuera (de la esencia) en su realidad." (H.I.Š. II,113)
----------------------------------	--	--

Esta frase podría analizarse por medio de una lectura lógica actual, poniendo en uso el metalenguaje, la lógica de predicados y la teoría constructiva de tipos, siguiendo en esto la línea de análisis de los lógicos Kai Borrmann y Shahid Rahman.

Para este análisis es útil comenzar utilizando el concepto de "funtores", definido por Carnap como "cualquier signo cuyas expresiones completas (que involucran *n* argumentos) no son oraciones." Según este enfoque, "el padre de... el hijo de..." es un funtor de dos lugares, lo que significa que, si insertamos "Hasan" y "Platón" como argumentos, se deriva un nuevo nombre de dos nombres ya dado, denotando al filósofo griego. Pero si se limita a hablar simplemente de un funtor como "el padre de... el hijo de...", todavía se tendría una noción clara de lo que se está hablando, independientemente del nombre de cualquier persona específica. El lógico Franz von Kutschera (1923) desarrolló su "Logiksprache L", que se compone de unos pocos símbolos matemáticos. Aquí, la letra griega *sigma*  $\sigma$  representa la categoría de oraciones, la letra *nv* representa la categoría de nombres. Combinados,  $\sigma(v)$  representa la categoría de predicados como "v es un hombre" y  $v(v)$  la categoría de un funtor como "el padre de v", construyendo nombres a partir de otros nombres, mientras que  $\sigma(\sigma)$  como "no", forma oraciones a partir de otras oraciones como en " $\sigma$  no es el caso" (Kai Borrmann, 2022, 2)

Teniendo en cuenta lo anterior, en el ejemplo: "(*al-nūr*- la luz) es más manifiesta en sí misma que todo [objeto] para que sea manifiesto fuera (de la esencia) en su realidad" (H.I.Š. 113), el término "*nūr*" puede construirse de la siguiente manera:

$v$  un objeto vivo o inanimado

$v(v)$  "lo que es v"

$v(v(v))$  “siendo característico de  $v(v)$ ”

“La “*nūr*” o  $v(v(v))$  es “lo-que-es-característico-de-eso-que-es- $v$ ”.

Supongamos ahora que Suhrawardī tenía realmente la siguiente idea en mente:

“Para todos los objetos, ya sean existentes latentes o aparentes, *nūr* es lo más manifiesto de ellos.”

Técnicamente, esta es una oración de la forma  $\sigma(v(v(v)))$  donde  $\sigma$  contiene la declaración de que cualquier  $v(v(v))$  está relacionado de alguna manera con cualquier  $v$  dado. Esta relación  $R$  se expresa como  $v(v(v)) Rv$ , lo que significa que el argumento a la izquierda de  $R$  gobierna sobre el argumento a la derecha, como en “el padre del padre de Hasan es mayor que Hasan”, ya que básicamente, esta interpretación es simplemente de la forma  $\forall x \forall y (R x, y)$  o “para todo  $x$ , para todo  $y$ :  $x$  es más grande, más pequeño, lo que sea que  $y$ .” Finalmente, la relación se convierte en una oración agregando el cuantificador Universal  $\forall$ :

$\forall v(v(v)) \forall v v(v(v)) Rv$

“Para todo  $v(v(v))$  para todo  $v$ :  $v(v(v))$  supera a  $v$ ”.

“Para todo lo que es característico de lo que es  $v$ , para todo  $v$ : lo que es característico de lo que es  $v$  es más manifiesto que  $v$ ”.

Al principio, lo que dice esta oración puede no parecer obvio en absoluto; pero se debe considerar que, cuantos más paréntesis se usen, cuanto mayor sea la aridez, más “empírico” se vuelve el argumento de la izquierda del funtor en relación con el argumento de la derecha, que representa lo que es una especie en relación con su género.

Otro empleo lógico al ejemplo se puede realizar por medio de las proposiciones sustanciales y descriptivas. La distinción entre proposiciones sustanciales y descriptivas parece estar relacionada a la famosa distinción del filósofo analítico Joseph Almog (1958) entre qué y cómo es una cosa. Más precisamente, es relevante cómo el término sujeto de una proposición categórica es verdadero para sus objetos en las dos lecturas diferentes dadas: ¿Qué es  $a$ ?  $a$ : es *nūr* como realidad del Ser y ¿Cómo es ella, o sea “ $a$ ”? que “ $a$ ” es lo más manifiesto de entre las cosas (como realidad del Ser). La

expresión “ $a$  es  $S$ ” puede, en principio, codificar dos formas básicas de predicación. La expresión codifica lo que es  $a$ , si  $S$  representa una característica esencial de  $a$ . Por ejemplo, si  $S$  es un género de  $a$  o una categoría a la que pertenece  $a$ , entonces “ $a$  es  $S$ ” codifica (al menos parcialmente) lo que  $a$  es. Por otro lado, la expresión “ $a$  es  $S$ ” codifica cómo es  $a$ , si  $S$  representa una característica accidental de  $a$ . Por ejemplo, si  $S$  es una descripción que puede ser cierta a veces, pero no siempre, de  $a$ , entonces “ $a$  es  $S$ ” codifica (de nuevo, al menos parcialmente) cómo es  $a$ . En la distinción entre proposiciones sustanciales y descriptivas, parece que el término sujeto de una proposición sustancial verdadera establece cuáles son sus objetos. Por el contrario, el término sujeto de una proposición descriptiva verdadera establece cómo son sus objetos. Por ejemplo, “ $a$  es *nūr* como realidad del Ser” expresa lo que es. Pero “ $a$  es la más manifiesta de entre todas las cosas” expresa cómo es.

Este tipo de análisis puede realizarse, por otro lado, dándose mayor énfasis al uso del elativo en la frase. En la misma se emplea el término *‘azhar* (أظهر) o “más manifiesto”, forma elativa del verbo *zahara - yazharu* (ظهر) – hacerse manifiesto – y el sustantivo *zāhira* (ظاهرة). El elativo, en árabe llamado *‘af‘al‘ tafzīl* (أفعال تفضيل), aporta al tema de la importación existencial, ya que, en la lógica de predicados, la generalización existencial, también conocida como introducción existencial y escrita como  $Fa \rightarrow \exists x F x$ , es una regla de inferencia válida que nos permite pasar de una declaración específica a una generalizada. Si una determinada persona llamada “ $a$ ” es portadora del predicado  $F$ , entonces existe al menos un individuo  $x$  que es sujeto del predicado  $F$ . Lo que podría parecer un lugar común, resultará ser bastante complejo cuando se involucran diferentes planos de la realidad.

La frase: “*al-nūr* es más manifiesta (*‘azhar*)” ofrece una relación  $x > y$  “ $x$  es mayor que  $y$ ” es irrevocable, ningún elemento se relaciona de nuevo consigo mismo. Básicamente, “*azhar*” denota una relación de dos lugares donde dos entidades,  $x - y$ , están unidas a un predicado  $A$  (para “*azhar*”);  $A(x, y)$  sería la abreviatura de “ $x$  es más manifiesta que  $y$ ”. La frase “*al-nūr ‘azhar*” afirma que existe una entidad  $x$  llamada “*al-nūr*” donde ser “*al-nūr*” implica ser más manifiesta que todas las demás entidades posibles “ $y$ ”, de igual modo en viceversa

Si se dijera la frase:

“Existe algo idéntico a *nūr* y que es más manifiesto que cualquier otra cosa.”

$\exists x \forall y [(y=a) \& ((y \neq x) \Rightarrow a \text{ es más manifiesto que } y)]$

La lógica clásica presupone que cualquier entidad que esté representada por una constante individual sí existe. En consecuencia, se podría simplificar la fórmula anterior:

“*Al-nūr* es más manifiesta que todo lo que no es *nūr*.”

*a*: *nūr*

$\forall y [(y \neq a) \Rightarrow a \text{ es más manifiesta que } y]$

Las comparaciones solo hacen sentido si conectan objetos de la misma clase, ya sean físicos, numéricos o abstractos, como en las comparaciones siguientes:

[*nūr*, bosques] - [*nūr*, once]- [*nūr*, humanos]- [*nūr*, deidades] ...

La mayoría de los pares ordenados dados arriba no pueden satisfacer la relación de dos posiciones de “*al-nūr`azhar*”; por ejemplo, no existe una situación común *S* en la que podamos comparar a *nūr* con los miembros de la clase de los números naturales; y una comparación de *nūr* con los objetos naturales o los seres vivos. Ahora bien, si *nūr* es un nombre propio, también lo son los otros nombres. Al constatar que la relación  $x > y$  “*x* es mayor que *y*” resulta ser muy polisémica, ¿cómo se podría superar dicho problema? Se debe mejorar la relación  $x > y$  con información sobre qué clases de objetos se comparan para que *x* actué como una especie de lente focal que acerque a los objetos en consideración:

$\forall y [(y \neq a) \Rightarrow \text{El concepto de “} a \text{” es más abstracto que el concepto de “} y \text{”}]$

Al intercambiar nombres propios por la descripción definida “el concepto de ...”, podemos dar las siguientes instancias:

“El concepto de *nūr* es más abstracto que el concepto de número natural.”

“El concepto de *nūr* es más abstracto que el concepto de una deidad mazdeísta.”

Está más allá del ámbito de la lógica decidir si estas proposiciones son verdaderas o falsas. En la interpretación anterior se comparó los niveles de desarrollo de la abstracción de los objetos, en lugar de estos objetos en sí mismos, manteniendo “*al-nūr`azhar*” como “el anillo único” para regirlos a todos (Kai Borrmann).

Pero siguiendo la línea de que el elativo siempre denotaría una relación de tipo “*x*” es mayor que, entonces, más manifiesto que “*y*”, se puede escribir esto como  $H x, y$ .<sup>12</sup>

$\exists$  = símbolo de “(al menos) uno”

$\forall$  = símbolo de “todos”

Se propone entonces la siguiente fórmula:

$H = x$  antecede a *y* en manifestación

$a = nūr$

$\exists x \forall y (H x, y) \& x = a$

“Para al menos una *x*, para todo *y*: hay una *x* que antecede a todo *y* en manifestación, y esta *x* es *nūr*.”

Por otra parte, siguiendo la teoría constructiva de tipos (TCT) de Per Martin-Löf (1942) y sistematizada por Shahid Rahman, si al formular la forma:  $\exists x \forall y H(x, y) \& x = a$ , se constata que sintácticamente es correcta, pero cabría la interrogante de si podría  $a = nūr$  significar que la denotación de la constante individual “*a*” es *nūr*. Es decir, *nūr* forma parte del dominio de interpretación de los cuantificadores, pero entonces no se podría escribir en el lenguaje objeto sino de la siguiente manera:

$I(a) = nūr$ , dado el dominio  $\{d_1, \dots, nūr, \dots, d_n\}$

En esta vía *nūr* no es un individuo distinguido en el dominio del discurso, tal vez *nūr* sería una propiedad, y entonces una descripción definida para esa propiedad. *Nūr* sería simplemente la propiedad de existencia, pero debe notarse

<sup>12</sup> “*H* “es arbitrario, por lo que se elige cualquier letra mayúscula que desee. Por convención, las constantes predicativas se escriben

en mayúsculas, individuales constantes, que representan personas, objetos, etc. en minúsculas.

que esto traería algunas complicaciones. Para ciertos puntos de vista “hay” objetos en el dominio de cuantificación de los cuales se puede decir que existen (*nūr* se puede decir de ello) y otros que no, esto quiere decir que “son” pero no existen (en el sentido de *nūr*).

Este ejemplo con frases con empleo de elativos puede realizarse con categoría de la luz que emplean elativos como *al-nūr al-qāhir* (luz suprema), *al-nūr al-'a 'zam* (la luz más grande) y *al-nūr al-'atam* (la luz más completa).

## CONCLUSIÓN

La diacronía del término *al-nūr* en Suhrawardī deja entrever una subterránea lectura neoplatónica, esto en gran medida a la traducción del *corpus* árabe de Plotino - fundamentalmente *Uthūlūḡiyā* -, pero dicha lectura no quedó en un comentario, sino que brindó originales aportes a partir de una sistematización novedosa. El fundamento de la nueva metafísica que establece en la segunda parte de *ḤIṢ*, con la introducción axiomática del concepto de luz (*nūr*) definido como *ḡuhūr*, es decir, “manifestación” o “aparición”, siendo en resumidas cuentas la realidad pura del ser.

La noción central *iṣrāqī* de luz pura se describe como “luz en sí misma y para sí misma” (*fi nafsīhi li-nafsīhi*), mientras que la luz accidental es luz en sí misma pero para los demás (*li-ḡayrihi*).<sup>13</sup> Así, las luces accidentales están ahí sólo en la medida en que haya un sujeto distinto de la fuente de esa luz que pueda percibir las. La metafísica de *iṣrāqī* es, por tanto, una especie de fenomenalismo. Pero para ser una alternativa viable a la metafísica de la sustancia aviceniana, debe poder salvar las intuiciones que corroboran esta última. Si tuviera que fundar la metafísica de nuevo en un concepto fenomenal como ‘manifestación’, una forma poderosa de convencer a sus lectores peripatéticos sería acomodar su punto de vista en su nuevo sistema, particularmente si se percibe que ese punto de vista se desempeña especialmente bien en términos de

nuestra ontología cotidiana de sustancias robustas. Este tipo de explicación reductiva de la que depende la filosofía *iṣrāqī* de Suhrawardī plantea que la metafísica peripatética describe acertadamente el mundo tal como se nos manifiesta, sólo que no se debe confundir esa manifestación con los fundamentos de la realidad.

Jari Kaukua (2020) concede una gran importancia al concepto de *itibārī* (اعتبار) o consideración subjetiva de Suhrawardī, el cual califica como concepto trascendental, pero a diferencia de las categorías trascendentales kantianas, que marcan los límites del pensamiento y el conocimiento, los *i'tibārāt* se aplican a la entrada de una realidad con la que tenemos algún conocimiento inmediato y cuya verdadera naturaleza podemos conocer independientemente de las suposiciones de *i'tibārī*. Suhrawardī es abiertamente escéptico sobre la posibilidad de conocer exhaustivamente el *'ālam al-miṭal* (“mundo de las imágenes suspendidas”), pero plantea que existen y que son los principios del mundo que percibimos, e incluso, que quizás haya una manera de conocer estas imágenes suspendidas directamente a través de la experiencia (*bi-l-mušāhada*), totalmente incondicionada por el *i'tibārāt*. Suhrawardī parece haber sentido una necesidad genuina de acomodar la metafísica peripatética en el sistema *iṣrāqī* como una descripción de precisa amplitud del mundo tal como aparece ante nosotros.

En la ontología de Suhrawardī el término *al-nūr*, como concepto referido a la realidad pura del ser, juega un rol vital en la obra de múltiples autores posteriores, con énfasis en el persa Mullā Ṣadrā, continuador del pensamiento *iṣrāqī*, pero creador a su vez de una nueva corriente filosófica. Esto hace pertinente futuras investigaciones en los campos de la lógica y la ontología que correlacionen la diacronía de *al-nūr* en la obra de Ṣadrā y sus seguidores.

<sup>13</sup> ḤIṢ. II., 83. La segunda parte de esta descripción es ambigua y también podría traducirse como “debido a sí mismo” o “debido a otro”, denotando algún tipo de relación de dependencia. Sin embargo, creo que la traducción epistémica está garantizada por el contexto, ya que más adelante se usa la misma preposición, y aparentemente exactamente en el mismo sentido técnico, para denotar sin ambigüedades el sujeto al que aparece una luz.

Suhrawardī escribe (ḤIṢ. II., 84): “¿Cómo podría aparecer algo a [una barrera] (*yaḡhuru lahu*), cuando no hay duda de que alguien a quien se le aparece algo (*man yaḡhuru lahu ṣay'*) [debe] aparecer a sí mismo en sí mismo (*yakūna li-nafsīhi ḡuhūr fi nafsīhi*)? Aquel que no es consciente de sí mismo no puede ser consciente de otro (*lā yash'uru ḡayrahu man lā šu'ūr lahu bi-ḡātihi*).”

## REFERENCIAS

- Abbās-zādeh, M. (2016). *Naḍām-e ma‘arafat šenāsī iṣrāqī-e Suhrawardī*. Qom: S. Andiše Islāmī.
- Aldama, A. (2021). Significados y evolución del término *‘inniyyat* en la filosofía islámica clásica y contemporánea. *Revista de investigación filosófica y teoría social Dialektika*, 3(7), 1-23.
- Arab, H. (2002). *Farhang nāmeḥ Suhrawardī*. Teherán: Hermes.
- Arab, H. (2020). *Rahyāft-e taḥbīqī beh falsafeh Suhrawardī*. Teherán: Hermes.
- Arab, H. (2021). *Taṣḥīḥ, ta‘rīb, tarǧomeḥ wa šarḥ muqaddameḥ ḥikmat al-Iṣrāq-e Suhrawardī*. Teherán: Hermes.
- Asha, Raham (2020). *Avesta: A Grammatical Précis*. Dushanbe: Sade Publication.
- Asha, Raham (2017). *Pārsīg Language: The so-called Pahlavi*. Dushanbe: Sade Publication.
- Ażimī, M. (2021). *Manṭiq wa ma‘arafat dar andīseh-e Suhrawardī: Šarḥ Manṭeq ḥikmat al-Iṣrāq*. Teherán: Iranian Institute of Philosophy.
- Borrmann, K. (2022). *Mullā Šadrā and Metalanguage*. Berlín: academia.edu.
- Borrmann, K. (2020). “Being” and “Existence” in Arabic. Berlín: academia.edu.
- Borrmann, K. (2019) How to say “*Allāhu akbar*” in Predicate logic. Berlín: academia.edu.
- Bravmann, M (1968), *The Arabic Elative: A New Approach*. Leiden: Brill.
- Colli, G. (1977). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Corbin, H. (2014). *Les motifs zoroastriens dans la Philosophie de Suhrawardi*. Teherán: Iranian Institute of Philosophy.
- Da Silva, M. (2019). La métaphysique des lumières de Suhrawardī et la question de la connaissance divine. *MIDÉO*, 64, 147-197.
- Da Silva, M. (2020). *Suhrawardī e a Metafísica das luzes*. Tesis de Doctorado, Universidad de Sao Pablo.
- Daštakī, M. (2003). *Iṣrāqī hayākil al-nūr*. Teherán: Mirash-i maktub
- Dinānī, I. (2006). *Šo‘ā‘a andīseh wa šuhūd dar falsafeh Suhrawardī*. Teherán: Hikmat.
- Falsafī, H. (2002). *Manṭeq Iṣrāq*. Qom: Bustān-e Ketāb.
- García Bacca, J. D. (1986), *Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica*. Barcelona: Antropos.
- Hatem, J. (2011). Suhrawardī’s Phenomenology of Ipseity. *Ishraq: Islamic Philosophy*, N. 2: 61-67.
- Homazadeh, M. (2022). An Account of Suhrawardī’s Allegories in Light of the Illuminationist Philosophy. *The International Journal of the Platonic Tradition*, Brill (16) 1–20.
- Kaukua, J. (2013). Suhrawardī’s knowledge as presence in context. En *Studia Orientalia* 114. Helsinki.
- Kaukua, J. (2020). *I‘tibārī Concepts in Suhrawardī: The Case of Substance*, *Oriens* 48 40–66.
- Kaukua, J. (2022). *Suhrawardī’s Illuminationism. A Philosophical Study*. Leiden: Brill.
- Kutschera, F. (1974). *Sprachphilosophie*. Múnich: Wilhelm Fink Verlag.
- Louchakova-Schwartz, O. (2019). The Way into Transcendental Philosophy from the Argument in Suhrawardī’s Philosophy of Illumination. *Open Theology. De Gruyter*. 19: 278-298.

- Louchakova-Schwartz, O. (2023). Mental Imagery and Apodicticity in Suhrawardī versus Husserl's Notion of Originary Self -Giving. Conferencia en *Image and Imagination in Phenomenology of Religious Experience*. 125-150.
- Marcotte, R. (2006). L'aperception de soi chez Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī et l'héritage avicennien. *Laval théologique et philosophique*, 62 (3), 529-551.
- Meisami, S. (2023). Light/Darkness Dualism and Islamic Metaphysics in Persianate Context. En *Islamic Thought and the Art of Translation*, 371-388. Leiden: Brill.
- Mowaḥed, Z. (2016). *Tāmalātī dar manṭeq-e Ibn Sīnā wa Suhrawardī*. Teherán: Hermes.
- Nūrebarjś, S. (2020). *Nūr dar Ḥikmat Suhrawardī*. Teherán: Hermes.
- Piḡtak, Ł. (2018). *Between philosophy, mysticism and magic. A critical edition of occult writings of and attributed to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī*. Tesis de Doctorado, Universidad de Varsovia.
- Pūrnamadārīān, T. (2019). *Šarḥ wa tāwīl-e dāstānhā-ie ramzī Suhrawardī: 'Aql-e sorj*. Teherán: Entesharat Sojan.
- Rahman, Sh. – Seck, A. (2022). Suhrawardī's Stance on Modalities and his Epistemology of Presence. Conferencia presentada en *Workshop on Arabic Logic in honour of Tony Street*, Berkeley, (<http://hdl.handle.net/20.500.12210/73981>).
- Šadrā, M. (2004). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Entezārāt Hikmat Islāmī Šadrā.
- Shahrazūrī, M. (1993). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Mu'saseh mutaal'eat wa tahaqiqat farhangī.
- Shaker, Anthony F. (2020). *Reintroducing Philosophy: Thinking as the Gathering of Civilization According to contemporary, Islamicate and ancient sources*. Delaware: Vernon Press.
- Shirāzī, Q. (2005). *Šarḥ Hikmat al-išrāq*. Teherán: Hikmat.
- Sokoloff, M. (2009). *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. New Jersey: Gorgias Press.
- Suhrawardī, Y. (2014). *Ḥikmat al-išrāq*. Qom: Dānešgāh ulume Dīnī.
- Suhrawardī, Y. (2015). *Lamahāt fi-al-haghāegh*. Qom: Dānešgāh ulume Dīnī.
- Suhrawardī, Y. (2015). *Talwihāt al-Luwhiyyati wa al-aršhiyyat*. Qom: Dānešgāh ulume Dīnī.
- Suhrawardī, Y. (2015). *Al-Mašāri 'wa'l-mutārahāt*. Qom: Dānešgāh 'ulum -e Dīnī.
- Walbridge, J. (2001). *The Wisdom of the Mystic East Suhrawardī and Platonic Orientalism*. Nueva York: SUNY Press.
- Yazdānpanāh, S. (2016). *Omūzeš Hikmat Išrāq*. Qom: 'Ulūm-e Insānī.
- Yazdānpanāh, S. (2015). *Hikmat Išrāq, gozāreš, šaḥ, sonyaš dastegāh Šāij Šihāb al-Dīn Suhrawardī*. T. I-II. Qom: 'Ulūm-e Insānī.
- Zhang, T. (2023). *A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardī's Illuminationism. Light in the Cave*. Leiden: Brill.
- Ziai, H. (1995) Shihāb al-Dīn Suhrawardī: founder of the Illuminationist school. En, *History of Islamic Philosophy*. Londres: Routledge, 1995. Cap. 28, 434-464.