

EL LENGUAJE DEL SER: DE IBN SINA A MULLA SADRA¹

RAFAEL RAMÓN GUERRRO

RESUMEN

Desde los comienzos de la filosofía en el mundo griego, el problema del ser ha tenido que ver con el lenguaje. En el mundo árabe, el primero que planteó el problema y trató de buscar un lenguaje apto para expresar el ser, término inexistente en lengua árabe, fue Alfarabi. Después de él, Avicena, el gran sistematizador de la metafísica del ser, sólo se ocupó en hacer observaciones referentes a la diferente manera en que el árabe, el griego y el persa se refieren a la cópula que en la proposición expresa la unión de sujeto y predicado. Más tarde, en el Imperio Iranio del siglo XVII, el gran filósofo Mulla Sadra, al invertir la metafísica esencialista de Avicena por una existencialista, se interesó por el término wuġūd y provocó una revisión de la terminología que expresaba el ser en árabe.

ABSTRACT

From the beginning of philosophy, the problem of being has had to do with language. In the Islamic World, al-Fārābī was the first in proposing if Arabic could provide an adequate language in order to express being. Ibn Sīnā did not pay attention to the terms used in Arabic language; he only bring forward some observations about differences that Arabic, Greek and Persian languages present with reference to the copula. In the Iranian Empire and within the School of Isfahan, Mullā Sadrā carries out a reflection on being that was characterized by an inversion of essentialistic metaphysics, and renovates the interest in the study of wuġūd, what implied a total revision of the terminology that traditionally expressed being.

La filosofía nació cuando el mundo griego descubrió el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, en el que se funda un nuevo decir que pretende ser verdadero en tanto que descubre lo oculto y unifica lo real tras la aparente diversidad que se nos da en la experiencia. Heráclito lo expresó en el fragmento 112: «Pensar ($\tau\acute{o}\ \phi\rho\nu\nu\epsilon\ \hat{\iota}\nu$) es

¹ Este texto es una versión ampliada de la ponencia presentada en el *World Congress on Mullā Sadrā*, celebrado en mayo de 1999 en Teherán (República Islámica de Irán).

la suprema perfección. La sabiduría es decir la verdad (λέγειν ἀλήθειαν) y obrar de acuerdo con la naturaleza (κατὰ φύσιν) escuchándola». El saber está en un decir lo que se desvela, lo que está oculto en la naturaleza. Ésta es el lugar de la apariencia y de la ocultación; por eso, la verdad es un descubrimiento de lo que es, en tanto que lo que es, el ser, está oculto tras la apariencia. Heráclito relaciona en un decir el pensar y el ser. Lo mismo hizo Parménides en su fragmento 6, verso 1: «Se debe decir y pensar lo que es (χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἐμμεναί)». Señaló la importancia de captar lo oculto, lo no manifiesto, lo no aparente, y la necesidad de decir aquello que se desvela, lo que se descubre, la verdad, el ser.

Así, desde los inicios de la filosofía, el problema del ser ha tenido que ver con el lenguaje. Se ha pensado que el ser no es más que un reflejo de las estructuras del lenguaje o que sólo es una elaboración conceptual de la realidad sin el apoyo inmediato del lenguaje². Posiblemente sólo la conjunción de ambas opiniones responda más a la realidad.

Aristóteles constituyó la metafísica del ser a partir de una reflexión sobre el lenguaje, por el hecho de que el “ser” está implicado en todo discurso humano³. En el mundo islámico, donde se hablaba una lengua sin verbo para expresar el ser, los filósofos no sólo conocieron y asimilaron esa metafísica del ser, sino que también la desarrollaron y transmitieron. Entonces, si la metafísica aristotélica se hubiera elaborado sólo a partir de la lengua griega, el mundo de expresión árabe habría sido incapaz de comprenderla. La referencia a una realidad, implícita en el lenguaje, puede explicar satisfactoriamente tal comprensión y asimilación. Pero el decir verdadero es el único que permite pensar la realidad, esto es, el ser, porque éste aparece en el discurso. Ahora bien, el discurso, el lenguaje, no nos dice la cosa, sino que en él se nos dice algo acerca de la cosa: el lenguaje no es identificación, sino fundamentalmente predicación, atribución de una cosa a otra. La lengua proporciona, así, la configuración básica de las propiedades que la mente reconoce en las cosas⁴. La metafísica aristotélica tiene que ver con el problema de la categorías y con el de la estructura de la predicación.

El “ser” no sólo tiene función predicativa, sino que expresa, además, la existencia, porque hace referencia a una realidad implícita en la predicación manifestada por el lenguaje. Fue quizá esto lo que imposibilitó a Aristóteles, a pesar de sus penetrantes páginas sobre el ser, resolver definitivamente el problema y lo que le llevó a proponer aporías como cuando afirmó que «la cues-

² Cf. J. Moreau: “Remarques sur l’ontologie aristotélicienne”, *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977) p. 578.

³ Cf. P. Aubenque: *Le problème de l’être chez Aristote*, París, 4ª ed., 1977, pp. 94-250.

⁴ Cf. E. Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966, pp. 65-71.

tión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre y que siempre resulta aporética (ἀπορούμενον), qué es “lo que es”, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad (ὄντα)?»⁵.

La lengua árabe carece de verbo capaz de expresar ambas funciones, la copulativa y predicativa y la existencial, aunque el verbo *kâna*, en los dos sentidos en que los gramáticos hablan de él, el completo y el incompleto, puede cumplir ambos cometidos⁶. En el lenguaje común, el significado referente al verbo *ser* podía ser sobreentendido; en la gramática, la falta de ese término era, en el mejor de los casos, un asunto incómodo; sin embargo, en la lógica era un enorme obstáculo⁷. Los traductores eligieron algunos términos para representar la cópula y sus significados, pero no fueron plenamente aceptados. Los filósofos árabes hubieron de enfrentarse a esa dificultad y la resolvieron a su manera, eligiendo algunos de esos términos que tomaron como equivalentes del verbo “ser”, aunque a cambio de numerosas alteraciones que rompían el movimiento sintáctico natural de la cópula griega⁸. Hicieron numerosos intentos por representar la cópula en árabe, así como el sentido existencial del verbo griego.

El primero en plantear si la lengua árabe puede proporcionar un lenguaje adecuado para expresar el ser fue al-Fârâbî, tanto en su comentario al *Peri Hermeneias*⁹ como en su *Kitâb al-Hurûf*, donde le dedica un capítulo entero¹⁰. Fue también el primero en afirmar que la aprehensión del ser se realiza por medio de un proceso epistemológico que es, a la vez, el comienzo de la adquisición del lenguaje. Su pretensión de encontrar una palabra que pudiera resolver la dificultad no tuvo fortuna.

Más tarde, Ibn Rušd tampoco fue capaz de zanjar definitivamente la cuestión, al pensar que no se podían aceptar sin más las soluciones anteriores¹¹. Recogió las propuestas iniciales de al-Fârâbî y se ocupó de explicitar los cuatro

⁵ *Metafísica*, Z (VII) 1, 1028b 2-4.

⁶ Cf. F. Shehadi: *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Delmar, N.Y., 1982, pp. 1-5.

⁷ Cf. S. M. Afnan: *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, 1964, p. 29.

⁸ Cf. A. Taha: *Langage et philosophie. Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie*, Rabat, 1979, pp. 30-31.

⁹ Al-Fârâbî's *Commentary on Aristotle's Peri Hermeneias (De interpretatione)*, ed. W. Kutsch and S. Marrow, 2ª ed, Beirut, 1971, pp. 42, 46 y 103.

¹⁰ Al-Fârâbî's *Book of Letters (Kitâb al-hurûf). Commentary on Aristotle's Metaphysics*, ed. M. Mahdi, Beirut, 1969, pp. 110-128. Traducción R. Ramón Guerrero: “Al-Fârâbî: El concepto del ser”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, VII (1994) nº 11, pp. 27-49.

¹¹ Cf. *Tafsîr mâ ba'd al-tabâ'a*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1938-1952, pp. 552-563. *Tahâfût al-tahâfût*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1930, pp. 367-389. *Compendio de Metafísica*, texto y traducción C. Quirós, Madrid, 1919, §§ 19-23, pp. 11-14. Cf. R. Ramón Guerrero: “Comentario de Averroes a *Metafísica* V, 7”, *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, 1998, pp. 403-418.

significados que encuentra en Aristóteles: ser por accidente, ser por sí, ser verdadero y ser en potencia y en acto. Estudió los dos términos más usuales entre los filósofos, *huwiyya* y *maw'ûd*, y prefirió este último, porque pertenece al lenguaje natural de los árabes, aunque reconoció el valor de *huwiyya*, término creado por los traductores y ajeno a la lengua, para superar el error asociado a *maw'ûd*, que por ser un término derivado lleva implícita la accidentalidad.

En cualquier caso, el problema se planteó con la conciencia de que la cuestión del ser tenía una vertiente lógico-gramatical y otra ontológica. Así parece haberlo entendido al-Fârâbî, cuando se cuestionó si la existencia es un predicado¹² en el siguiente texto:

«A la pregunta de si la proposición “el hombre existe” (*al-insân maw'ûd*), tiene predicado o no, respondió: Ésta es una cuestión sobre la que discrepan los antiguos y los modernos, pues unos dicen que no tiene predicado y otros dicen que sí tiene predicado. Para mí ambas tesis son correctas, según diferentes aspectos. Cuando un físico que estudia las cosas examina esta proposición y otras semejantes, entonces no tiene predicado, porque la existencia (*wu'ûd*) de una cosa no es algo distinto de la cosa misma, mientras que el predicado debe ser un concepto (*ma'nan*) cuya existencia o cuya negación se juzgue de la cosa; según este aspecto no es una proposición que tenga predicado. Pero cuando la examina un lógico, que la considera como compuesta de dos palabras que son sus partes y es susceptible de ser verdadera o falsa, entonces esa proposición tiene predicado. Las dos tesis, pues, son correctas, pero cada una de ellas lo es según un aspecto distinto»¹³.

Distingue el ámbito de lo real, donde la existencia no es un predicado, porque no añade nada a la descripción y caracterización que se tiene de una cosa, siendo así que los predicados deben añadir información sobre la cosa que se considera, y el ámbito lingüístico y lógico, en el que en proposiciones semejantes siempre hay un sujeto, gramatical y lógico a la vez, al que se le atribuye un predicado. El reconocimiento de este doble ámbito le llevó a reconocer la distinción entre la existencia de una cosa y su esencia, al negar que la existencia sea un predicado real, pues de lo contrario tendría que ser un componente de la esencia, lo cual sólo se da en Dios, en el que coinciden esencia y existencia¹⁴. Por otra parte, también está reconociendo que el ser queda expresado por dos características: los seres individuales y reales, de los que sólo se puede

¹² Cf. N. Rescher: *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1963, pp. 39-42.

¹³ *Risâla fî 'awâb masâ'il su'ûla an-hâ*, ed. en *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, ed. F. Dieterici, Leiden, 1890, p. 90. Traducción: M. Alonso: “Las Cuestiones Diversas de al-Fârâbî”, *Pensamiento*, 19 (1963) 342-343.

¹⁴ Señala N. Rescher: *o.c.*, pp. 41-42, que esta distinción está inspirada por el pasaje aristotélico de *Anal. Post.*, II, 7, 92b 3-18.

tener experiencia, y los conceptos inteligibles, las ideas, que sirven para hablar de aquellos seres reales¹⁵.

* * *

Ibn Sînâ no se ocupó de los términos empleados en árabe, aunque su gran esfuerzo por elaborar una ontología le llevó a la noción del ser en relación con lo uno y lo necesario, en una transformación de las metafísicas aristotélica y neoplatónica a la luz de la religión islámica. Sólo parece haber en él algunas observaciones en torno a la cópula sobre las diferencias que presentan el árabe, el griego y el persa y apenas se limita a destacar que la lengua árabe no usa la cópula:

«Conviene que sepas que toda proposición predicativa (*qadiyya hamliyya*) debe contener, además de la idea (*ma'nân*) del predicado y del sujeto (*al-mahmûl wa-l-mawdû'*), la idea de la reunión de ambos. Es el tercero de sus sentidos¹⁶. Si se pretendiera hacer corresponder el número de palabras con el número de ideas, esta tercera idea debería tener una tercera palabra que la expresara. Ésta se ha suprimido en algunas lenguas, como se suprime a veces, originalmente, en la lengua árabe, tal como cuando decimos "Zayd escritor". cuando se debe decir "Zayd es (*huwa*) escritor. En cambio, en otras lenguas no es posible eliminarla, como sucede en el persa original *ast*, tal como cuando decimos "Zayd *dîrast*"¹⁷. Esta palabra se llama cópula»¹⁸.

Su terminología acerca del ser no difiere en mucho de la usada por al-Fârâbî¹⁹. Cuando en *al-Isârât* se ocupa del ser, comienza descartando la opinión del vulgo que suele identificarlo con lo sensible, puesto que hay ideas y conceptos que no son sensibles, sino inteligibles puros:

¹⁵ Cf. P. Morewedge: "Greek Sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence", en P. Morewedge (ed.): *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, New York, 1982, p. 306.

¹⁶ Tres partes señala en *Nayât*, ed. M. Fajrî, Beirut, 1985, pp. 53-54: «Para la mente, las partes esenciales de toda proposición predicativa son tres: la idea de sujeto, la idea de predicado y la idea de la conexión (*nisba*) entre los dos. En el lenguaje (*fi l-alfâz*) muchas veces se reducen [esas partes] a la palabra que expresa la idea de sujeto y a la que expresa la idea de predicado, pero falta la palabra que expresa la idea de conexión».

¹⁷ "Zayd es escritor". En otro manuscrito se lee *dabîrast*.

¹⁸ *Al-Isârât wa-l-tanbîhât*, ed. S. Dunya, Parte primera, El Cairo, 2ª ed., 1981, pp. 240-241.

¹⁹ Para un examen de los términos que emplea, cf. A.-M. Goichon: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1939. *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sînâ*, Paris, 1939.

«Son ideas predominantes entre la gente las siguientes: que el ser es el sensible; que suponer la existencia de aquello que no es alcanzado substancialmente por el sentido es absurdo; y que aquello que no está enmarcado por un lugar o una posición por sí mismo, como el cuerpo, o por causa de aquello en lo que está, como las disposiciones del cuerpo, no tiene la suerte de existir. Pero a ti te es dable reflexionar sobre el sensible mismo y por ello has podido conocer que el discurso de éstos es falso.»²⁰

Sin embargo, su falta de preocupación lingüística es compensada por un acentuado sentido del ser,²¹ de cuya comprensión se ocupa en la metafísica. Para él, el objeto de una ciencia debe imponérsenos de suyo, esto es, debe ser inmediatamente conocido; debe ser común a todo lo que esa ciencia abarca, esto es, debe ser universal; y, en fin, debe comprender a todos los seres en los que se ha realizado y actualizado²². Lo que reúne estas tres condiciones en el ámbito de la Metafísica es el ser en tanto que ser:

«De todo esto resulta claro para ti que el ser (*al-mawâûd*) en tanto que es ser es algo común (*muštarak*) a todo esto, y que es preciso establecerlo como objeto de esta disciplina, tal como hemos dicho. Porque no requiere que se conozca su esencia (*mâhiyya*) ni que se establezca, de manera que necesitara que una ciencia distinta garantizara la explicación del modo que tiene. Es imposible establecer un objeto y verificar su esencia en aquella ciencia de la que es objeto, sino que sólo hay que admitir su ser (*anniyya*) y su esencia. El objeto primero de esta ciencia es, por tanto, el ser en tanto que ser; lo buscado en ella (*wa-matâlibu-hu*) son las cosas que le siguen necesariamente en tanto que es ser sin condición»²³.

Afirma que el objeto de la Metafísica es el ser en tanto que ser, lo que ya había indicado Aristóteles²⁴. Pero, ¿qué entiende Ibn Sînâ por "ser"? ¿Es acaso aquello que se nos da de manera inmediata en la experiencia sensible? Parece que, en la tradición aristotélica en la que se integra, así debería entenderse, puesto que el ser que se nos da como concepto común y universalísimo no es una idea preexistente, sino lo conocido de manera confusa en las esencias de las cosas sensibles, lo abstraído de las determinaciones que individualizan y particularizan a los singulares sensibles, determinaciones accidentales y extrínsecas a su esencia. Es decir, el ser es lo que primeramente percibimos en el

²⁰ *Išârât*, vol. III, p. 7

²¹ Cf. F. Shehadi: *o.c.*, pp. 71-72.

²² Cf. R. Ramón Guerrero: "Sobre el objeto de la metafísica según Avicena", *Cuadernos de Pensamiento*, 10 (1996) 59-75.

²³ *Al-Šifâ'. Ilâhiyyât*, ed. M. Y. Moussa, S. Dunya et S. Zayed, El Cairo, 1960, p. 13:8-13.

²⁴ Aristóteles: *Metafísica*, VI, 1, 1026a 27-32.

conocimiento sensible, el objeto que se nos da inmediatamente en la experiencia sensible, puesto que sólo a través de la imagen sensible podemos elaborar el concepto de ser. Sin embargo, parece que Ibn Sînâ no lo entiende así.

Cuando quiere explicar qué es el ser, muestra una constante ambigüedad, puesto que a pesar de que el ser es lo más conocido de manera inmediata, sin embargo, de él no puede haber definición. Así lo dice en varios textos, entre los que prefiero el perteneciente al *Dâniš Nâma*, escrito en persa y que, por consiguiente, expresa el término “ser” por medio del vocablo *hasfî*:

«El ser es reconocido por la razón misma sin la ayuda de definición ni descripción. Puesto que no tiene definición, no tiene género ni diferencia, porque nada hay más general que él. El ser no tiene descripción porque no hay nada mejor conocido que él. Es posible que se pueda reconocer su nombre en una lengua por medio de otra lengua. Así, por algunos medios es posible dar a conocer a alguien aquello que se expresa por un término como ser. Por ejemplo, si ser aparece en árabe, puede ser explicado en persa y se puede indicar que es aquello de lo que todas las demás cosas han derivado»²⁵.

Este texto apunta cómo el problema del ser y su determinación tienen que ver no sólo con la realidad, con aquello que conocemos de manera inmediata, sino también con el problema del lenguaje, puesto que éste es el que permite manifestar la propia determinabilidad del concepto de ser en tanto que expresado en una lengua y el que indica que es aquello bajo lo que se sitúa todo lo demás. Así, el ser es el concepto más general del análisis metafísico, aquel concepto que tenemos en la mente sin que nos haya llegado desde las cosas sensibles:

«El ser (*al-mawÿûd*) no puede ser explicado por algo distinto del nombre, porque es principio primero de toda explicación. No tiene explicación, pero su concepto (*sâra*) permanece en el alma sin mediación de nada»²⁶.

«Los conceptos (*mâ'ânî*) de ser, de cosa y de necesario se imprimen en el alma con una impresión primaria, que no necesita ser adquirida por medio de cosas más conocidas que ellas»²⁷.

²⁵ P. Morewedge: *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sînâ). A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dâniš Nâma-i 'alâ'î*, Londres, 1973, p. 15.

²⁶ *Nayât*, p. 236.

²⁷ *Al-Sifâ. Ilâhiyyât*, p. 29.

Desde una perspectiva neoplatónica, Ibn Sînâ se aparta de la tradición aristotélica de forma clara: la noción de ser no se obtiene en la experiencia sensible, a través del contacto con las cosas externas, sino que se alcanza por una intuición en el alma²⁸. La idea del ser es una idea primitiva; es lo más familiar, pero también lo más inexplicable por sí mismo. Hay que recurrir a otros términos para explicar lo que el ser es, que muestran la dificultad en que se encontró Ibn Sînâ para dar cuenta del ser.

Avancemos un poco más. Aristóteles había afirmado que el problema del ser se reduce al problema de la οὐσία. ¿También para Ibn Sînâ? Se apartó de Aristóteles para explicar el origen de la noción del ser. También se apartó respecto a esto. Sostiene que el ser supera todas las divisiones, puesto que está más allá de la división en substancia y en accidente:

«El ser (*al-wuġūd*) mismo, en tanto que es considerado en sí mismo, es solamente ser (*wuġūd*), no es ninguna de las otras cosas; por el contrario, se une a ellas sin dividirse por ellas en sí mismo»²⁹.

Pero como, además del ser, hay otros conceptos primeros, tales como los de cosa o necesario, recurriendo a ellos se podrá explicar qué es el ser. Si los seres que conocemos por experiencia son siempre necesarios, sabemos que no lo son por ellos mismos, porque han tenido un comienzo, han llegado a la existencia después de haber sido solamente posibles. El concepto de necesario está en relación con el de posibilidad, y ambos están, a su vez, en relación con el concepto de imposible. Atendiendo a estas tres categorías modales, el ser es de dos clases: necesario o posible. El ser posible es aquel que por su propia naturaleza puede existir o no existir, por lo que requiere siempre un comienzo. El ser necesario, en cambio, es tal que es imposible que no exista.

Es una disección del ser enraizada en la conexión causal entre las cosas. El ser posible depende de una causa para existir; pues por sí mismo es indiferente para la existencia o para la no existencia. Si existe, es porque una causa lo ha hecho existir; si no existe, es también por la ausencia de causa. Su existencia depende de la causa y está determinada por ella. Esta causa de la que depende es el Ser necesario por sí, aquel que no debe su existencia a ninguna causa, que es uno, único, incausado, necesario en todos los aspectos y causa

²⁸ Véase su argumento sobre el hombre suspendido en el aire, *Išârât*, vol. II, pp. 343-346.

²⁹ *Šarh kitâb «Uġlûġiyyâ li-mansûb ilâ Aristâtâlis*, ed. A. Badawi: *Aristû 'inda l-'arab* El Cairo, 1947, p. 61.20-22. Trad. francesa: G. Vajda: "Les notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»", *Revue Thomiste*, 51 (1951) 346-406, texto cit. en p. 386.

primera de todos los demás seres, único al que le corresponde de manera plena, total y propia la noción de ser.

Dos elementos se reconocen entonces en el ser: la esencia y la existencia. La esencia es la naturaleza propia de una cosa y es conocida por medio de la definición de esa cosa. La existencia es aquello por lo que una esencia se da en la realidad o en la mente:

«Es evidente que toda cosa tiene una verdadera naturaleza propia que es su esencia. Es sabido que la verdadera naturaleza de toda cosa que le es propia no es la existencia, que es sinónima de la afirmación [de esa cosa]. Y esto es así porque si tú dices “la verdadera naturaleza de tal cosa existe en la realidad, en la mente, o de manera absoluta como común a ambas”, esto tendrá un sentido percibido y comprendido»³⁰.

«Sabe que toda cosa tiene una esencia; ella sólo es reconocida como existente en la realidad o concebida en la mente en tanto que sus partes [constitutivas] están presentes con ella. Si tiene una esencia cuyo ser no consiste en existir según uno de estos dos tipos de existencia y cuya constitución no se da por ninguna de ellas, la existencia será entonces un concepto relativo a su esencia, sea concomitante o no. Además, las causas de su existencia son distintas de las causas de su esencia. Pongamos un ejemplo: la humanidad; tiene en sí una cierta naturaleza verdadera y una esencia, pero no es algo constitutivo de ella el existir en la realidad ni en las mentes, sino sólo algo relativo a ella. Pues si [la existencia] fuera constitutiva de la humanidad, entonces sería imposible representarse su idea en el alma desprovista de lo que es parte constitutiva suya. Y sería imposible que la existencia hiciera comprensible [la idea de] la humanidad en el alma, y plantear la cuestión de si tiene existencia en la realidad o no. En cambio, respecto de hombre, es posible plantear la cuestión de su existencia, no para comprenderlo, sino para percibir sus partes»³¹.

Por el hecho de ser posibles, los seres tienen una esencia, en virtud de la cual son meramente posibles; pero, para existir, necesitan de otro ser que les conceda la existencia. Por esto, en ellos se da la distinción entre los dos elementos, porque en sí misma la esencia no incluye la idea de existencia, sino que es indiferente hacia ella, es decir, es existencialmente neutra. Pero en el ser necesario por sí mismo se produce total identificación entre su esencia y su existencia, porque no depende de causa alguna para existir: su esencia es su misma existencia:

³⁰ *Ilâhiyyât*, p. 31.

³¹ *Išârât*, vol. I, p. 154-155.

«El Primero no tiene esencia a no ser la existencia. Ya conoces, [por lo dicho] al comienzo de nuestra exposición, el sentido de esencia y por qué se distingue de la existencia en aquello que se distingue. Decimos: el ser necesario no puede tener una esencia a la que acompaña la necesidad de ser»³².

¿Es real esta distinción o es meramente conceptual? Aunque históricamente se ha interpretado como real, sin embargo, la única distinción real que Ibn Sînâ ha propuesto es la que se da entre ser necesario y ser posible; y sólo ha afirmado que la existencia es algo externo a la esencia, algo que no está incluida en la noción misma de esencia, porque la existencia no se puede inferir de lo que una cosa es. La solución aviceniana está en la línea del texto antes citado de al-Fârâbî: ontológicamente no hay distinción, porque la existencia en nada se distingue de la esencia en la cosa real; sí la hay, en cambio, lógicamente, puesto que el predicado “existencia” tiene que ser distinto del sujeto al que se atribuye en la proposición. Sólo en el análisis lógico y gramatical de la realidad se da la distinción que no la hay en la realidad. Para Ibn Sînâ, entonces, el ser consiste en la esencia más la existencia.

Con la restauración del imperio iranio y el reinado de Šâh Abbâs (1587-1629), Ispahán se convirtió en metrópoli de las artes y ciencias islámicas, centro de la cultura espiritual de Irán. Entre las diversas orientaciones que la llamada “escuela de Ispahán” desarrolló, hay que mencionar aquella en la que destacó la afirmación del tiempo, del acontecer, la realidad del mundo imaginal y una nueva gnoseología que implicó una revolución de la metafísica del ser, cuyo principal representante fue Mullâ Sadrâ (979/1571 - 1050/1640), cuyo pensamiento no fue una continuación del avicenisismo o de la filosofía i.šrâqî, sino una amplia síntesis que pretendía aunar filosofía, revelación y gnosís, por lo que significó la culminación de la filosofía en el Islam. Su objetivo era conocer la realidad última y el significado del universo.

Su reflexión en torno al ser se caracterizó por la inversión que hizo de la metafísica de las esencias, la que habían expuesto los filósofos anteriores, en la que enseñaban que la esencia indica lo que una cosa es, sin que este “ser” implicado aquí haga referencia a la existencia, porque ésta no es elemento constitutivo de la esencia. Afirmó la realidad “existencial” de la propia esencia, que no es lo que es sino en virtud de su acto de ser o modo de existir. De aquí

³² *Ilâhiyyât*, p. 344.

que el acto de ser no es sino lo que determina a una esencia, que, por ello mismo, deja de ser inmutable al ser susceptible de un movimiento “substantial” (*haraka yawhariyya*), que le lleva a pasar por grados de intensificación o de debilitamiento en una escala ilimitada. Es lo que justifica la radical *inquietud* del ser, la movilidad extrema que se propaga de un lado a otro en la escala de los seres³³.

Fue Mullâ Sadrâ, en consecuencia, el que renovó el interés por el estudio del *wu'yûd*, lo que significó una revisión de la terminología que expresa el ser³⁴. Sirviéndose del mismo lenguaje del que habían usado los *falâsifa*, en especial Ibn Sînâ, a quien leyó y comentó ampliamente, Mullâ Sadrâ supo ocultar tras ese lenguaje un contenido gnóstico, muy diferente del sentido que Ibn Sînâ había otorgado a esos términos.

Porque es aquí donde está la clave de la inversión antes mencionada: su metafísica no es una parte de una Filosofía (*Falsafa*) estrictamente racional, sino de una Teosofía (*Hikma*)³⁵ que trasciende la realidad de la razón filosófica. Es lo que se puede deducir de lo que dice al comienzo de su *Kitâb al-Mašâ'ir*:

«¡Hermanos que camináis hacia Dios a la luz de la gnosis (*irfân*)! Prestad los oídos de vuestros corazones a mi tratado, para que penetre en lo más profundo de vosotros mismos la luz de mi teosofía (*hikma*)!.../ Ella no consiste en discusiones teológicas (*al-mu'yâdalât al-kalâmiyya*), ni en las tradiciones comunes (*al-taqlidât al-'âmmiyya*), ni en la filosofía discursiva censurable (*al-falsafa al-bahî'iyya al-mad'mûma*), ni en las imaginaciones propias de los sufíes, sino que es uno de los resultados de la meditación sobre los signos de Dios (*âyât Allâh*) y de la reflexión sobre el reino (*malakût*) de sus cielos y de su tierra, junto con una firme ruptura de aquello a lo que se dedica la naturaleza de los que discuten y de las gentes comunes, y con el abandono de lo que aprecian los corazones de las gentes comunes»³⁶.

Esta Teosofía representa una radical ruptura con teólogos, filósofos en su sentido clásico y estricto, y sufíes con imaginación desbordante. Es ese acto revolucionario que, para Corbin, domina toda la estructura de su doctrina y en

³³ Cf. H. Corbin: *En Islam iranien (Aspects spirituels et philosophiques)*. IV. *L'école d'Is-pahn*, París, 1973, pp. 77-79. “La place de Mullâ Sadrâ Shîrâzî (ob. 1050/1640) dans la philosophie iranienne”, *Studia islamica* 18 (1963) 81-113, especialmente, pp. 105-107.

³⁴ Cf. S. H. Nasr: “Post-Avicennan Islamic Philosophy and the Study of Being”, P. Morewedge (ed.): *Philosophies of Existence*, pp. 339-341.

³⁵ Traduzco este término, que significa propiamente sabiduría y que entre los *falâsifa* puede identificarse con la misma “filosofía”, por “teosofía”, siguiendo a Corbin y a Nasr.

³⁶ Mullâ Sadrâ: *Le Livre des pénétrations métaphysiques (kitâb al-mašâ'ir)*, ed. et trad. par H. Corbin, Teherán, París, 1982, pp. 2.10-3.11; trad., pp. 87-88.

el que está implícito su aspecto más fundamental: la precedencia del acto de existir sobre la quiddidad, que condiciona la noción misma de *wuḥūd* como presencia (*hudūr*). Ésta se expresa en una gnoseología como unificación del sujeto y del objeto de la percepción, y en una metafísica del Espíritu donde el ser es el origen y la fuente de todo:

«La cuestión del ser (*wuḥūd*) es fundamento de los principios teosóficos (*al-qawā'id al-hikmiyya*), base de las cuestiones teológicas y eje sobre el que gira el molino de la ciencia de la unicidad (*'ilm al-tawhūd*), de la ciencia de la vida eterna (*'ilm al-mā'ād*), de la reunión de los espíritus y de los cuerpos y de muchas cosas acerca de las cuales se nos ha dado ser el único en inferirlas y el único en deducirlas. A quien ignora el conocimiento del ser (*ma'rifat al-wuḥūd*), [le sucederá que] su ignorancia se infiltrará en los orígenes de los problemas y en sus partes primordiales. Por descuidar [ese conocimiento], se le escapan los secretos y los arcanos de la gnosis (*ma'ārif*), la ciencia de las cosas divinas (*'ilm al-rubūbiyyāt*) y de sus profecías, el conocimiento del alma, sus conjunciones (*ittisālāt*) y su vuelta al principio de sus principios y de sus fines»³⁷.

En este texto está definida con claridad la distinción que el propio Mullâ Sadrâ percibe respecto a la metafísica anterior. La suya no es una metafísica que se apoye y encuentre su razón de ser en la realidad más inmediata que dé explicación del universo racional y de sus principios, sino que es un pensamiento que procede

«de las pruebas referentes al desvelamiento (*al-burhânât al-kašfiyya*) de cuya autenticidad da testimonio el Libro de Dios (*Kitâb Allâh*), la tradición (*Sunna*) de su Profeta y los hadices de los seguidores de la Casa de la Profecía, de la Amistad (*walâya*) y de la sabiduría»³⁸.

La suya es una metafísica afirmada en los lugares propios de la religión islámica. De ahí que su lenguaje del ser tenga una significación diferente por completo de la del lenguaje filosófico de Ibn Sînâ. Su ser (*wuḥūd*), por ello mismo, se asienta necesariamente en el mandato divino imperativo.

Mullâ Sadrâ comienza su noticia sobre el ser destacando su carácter indefinible. Por ser lo más evidente, es aquello que se nos muestra como presencia inmediata: la realidad misma del ser (*anniyya al-waḥūd*) es una presencia y un descubrimiento inmediato (*hudūr wa-kašf*), aquello que se nos da sin más exi-

³⁷ Ibídem, p. 4.6-11; trad. pp. 89-90.

³⁸ Ibídem, 5.11-12; trad. p. 91.

gencia. Su esencia (*mâhiyya*), en cambio, es lo más oscuro, lo que requiere representación y examen profundo. Y su ipseidad (*huwiyya*) es la más propia de las propiedades.

En tres líneas del párrafo 5 del texto³⁹ encontramos cuatro de los principales términos que configuraron la metafísica del ser desde al-Fârâbî: *anniyya*, *wuÿûd*, *mâhiyya*, *huwiyya*. Sólo falta, por ahora, el término *mawÿûd*, el que por ser derivado en gramática, ofrecía dificultades según Ibn Rušd. Pero lo hallamos páginas más adelante, cuando afirma que el ser (*wuÿûd*) es la más digna de las cosas en poseer una realidad existente (*haqîqa mawÿûda*)⁴⁰. De todos estos términos que usa Mullâ Sadrâ, unos tienen que ver con la realidad del ser mismo en tanto que es, en tanto que siendo: *wuÿûd* y *mawÿûd*, *anniyya* y *huwiyya*; el restante es el que designa la esencia, lo que la cosa es independientemente de que sea o no sea, de que exista o no: *mâhiyya*. Por tanto, estamos ante la dualidad fundamental de esencia y existencia. ¿Se trata de afirmar, con la filosofía clásica de al-Fârâbî e Ibn Sînâ, la distinción lógica y lingüística entre ambas, afirmando su identidad ontológica? No, porque, como ya sabemos, Mullâ Sadrâ operó una radical inversión.

Estuvo provocada por la afirmación clásica, contra la que luchó Mullâ Sadrâ, de la esencia como lo primario y principal en el ser, o, por mejor decir, por identificar el ser con la esencia al creerse que la existencia es algo añadido a ella. Para él, tal afirmación suponía reconocer una quimera: la del ser de la esencia que, por sí mismo, no existe. Lo único que, según él, merece con propiedad el nombre de ser es lo realmente existente, aquella esencia que tiene actualmente existencia en virtud de su acto de ser: el ser, entonces, es lo que es sólo cuando existe. Mullâ nunca puede admitir que a una esencia se le tenga que añadir la existencia para que realmente sea. Lo explica en el siguiente texto, en el que también da cuenta de su propia consciencia del vuelco que da respecto a la filosofía clásica:

«En el pasado yo me había entregado intensamente a la defensa del carácter primordial (*ta'assul*) de las quididades y del aspecto puramente subjetivo de la existencia (*tîtibâriyya al-wuÿûd*)⁴¹, hasta que mi Señor me guió y me hizo ver su demostración. Entonces se me descubrió, hasta el límite del desvelamiento, que el asunto sobre ello era de modo contrario a lo que los filósofos habían concebido y habían admitido. Alabado sea Dios, que me ha

³⁹ Ibídem, p. 6.7-9; trad. p. 100.

⁴⁰ Ibídem, p. 9.13-14; trad. p. 107.

⁴¹ Se refiere a la realidad primaria de las esencias y al aspecto conceptual, de mera realidad mental, de la existencia. Cf. S. H. Nasr: *Sadr al-Dîn Shîrâzî and his Transcendent Theosophy. Background, Life and Works*, Teherán, 1997, pp. 110-111.

hecho salir de las oscuridades de la vana imaginación (*al-wahm*) por medio de la luz del entendimiento (*al-fahm*) que ha alejado de mi corazón las nubes de aquellas dudas por medio del orto del sol de la verdad (*al-haqîqa*) y me ha afianzado en la firme doctrina en esta vida y en la futura. Ciertamente, las existencias son realidades primordiales (*haqâ'iq muta'assala*) y las quididades son las esencias permanentes (*al-'ayân al-tâbita*) que no desprenden el perfume de la existencia en modo alguno»⁴².

Su conversión filosófica fue el resultado de una iluminación divina y no el fruto de un mero discurso racional, que resulta un guía muy pobre porque su fin es muy limitado. Esa conversión exigía la afirmación del carácter fundamental, primario y principal de la existencia, frente a las esencias eternas, en expresión que ya usó Ibn 'Arabî, que carecen de esa primacía. Éstas no son, pues, más que aspectos puramente formales, lógicos, sin realidad y consistencia ontológica.

El ser, por consiguiente, es para Mullâ Sadrâ la realidad existencial que envuelve e implica en sí todo lo que es. Por eso es irreductible a las categorías lógicas y a cualquier división de la razón que pudiera definirlo, porque nada hay fuera de él que permita su definición:

«Toda realidad existencial (*haqîqa wuÿûdiyya*) no tiene sino un solo modo de realización. La existencia (*wuÿûd*) no tiene una existencia mental (*wuÿûd dîhnî*). Y lo que no tiene existencia mental, no es universal ni particular, ni general ni propio»⁴³.

Todo el discurso de Mullâ Sadrâ en torno al ser trata de poner de manifiesto que el Ser, cuya naturaleza supera la de cualquier realidad, universal o particular, tiene su expresión primaria y primordial en el Ser Absoluto, indeterminado e ilimitado, razón de la existencia de todo, el que confiere realidad a todo y sin el que todo deja de existir. La primacía del Ser se manifiesta, pues, en Dios, único que tiene el ser de manera necesaria, frente a la contingencia que caracteriza a los demás seres. Es un Ser ilimitado, por lo que al ser la esencia lo que determina y limita, carece de esencia (*mâhiyya*), que es mero accidente. Si la tuviera, su ser implicaría composición de esencia y existencia. En cambio, el Ser Absoluto, la Suprema Existencia, es puro y simple. Es, en suma, la Absoluta Unidad que, sin embargo, se expresa a través de la multiplicidad, de los distintos grados en que el Ser se afirma, sin dejar por ello de ser Uno.

⁴² *Kitâb al-Mašâ'ir*, p. 35.3-9; trad. p. 152.

⁴³ *Ibîdem*, 7.6-8; trad. p. 101.

Mullâ transformó, de esta manera, el pensamiento filosófico en el Islam. Usando el mismo lenguaje que Ibn Sînâ, elaboró una Teosofía, una sabiduría (*hikma*) en la que el Ser, entendido como existencia, se convirtió en el punto clave de explicación de toda realidad ontológica. Frente al carácter esencialista de la metafísica anterior, incluida la aviceniana⁴⁴, Mullâ Sadrâ sostuvo y defendió la primacía de la existencia. Con ella podía dar perfecta cuenta de la doctrina fundamental del Islam, la de la unicidad del ser, contenida en numerosos versículos del Corán. La sabiduría de Mullâ Sadrâ, divinamente inspirada, fue entonces una exposición religiosa del Islam, empleando el lenguaje filosófico de Ibn Sînâ. En suma, se podría decir que a través de su lenguaje del ser lo que pretendió fue llevar a cabo una defensa metafísica del islam, como religión que engloba y domina lo absoluto y lo relativo, lo general y lo particular en virtud de un principio único trascendente.

⁴⁴ S. H. Nasr afirma, por el contrario, que Ibn Sînâ fue seguidor de la *asâlat al-wuýûd*, de la primacía de la existencia, y que fueron Suhrawardî y Mîr Dâmâd quienes sostuvieron la *asâlat al-mâhiyya* o primacía de la esencia; cf. *Sadr al-Dîn Shîrâzî*, p. 110.