

# Unidad y gradación intensiva del ser en la ontología de Mulla Sadra

Abdulwali Amilcar Aldama

El pensamiento filosófico iraní Mulla Sadra Shirazi ha tenido su entrada en el contexto hispano americano en tiempo relativamente reciente. Principalmente, gracias a las obras del filósofo Henry Corbin traducidas al castellano donde caben citar “Historia de la filosofía islámica” (Ed. Trotta, 1994) y “Templo y contemplación” (Ed. Trotta, 2003) por tan solo mencionar éstas, la figura de Sadra se dio a conocer nuestro ámbito. Luego, le han seguido las traducciones de las obras de Hussein Nasr y, sobretodo, la traducción del texto de Mulla Sadra “Kitab Al-Masha’ir o Libro de las penetraciones metafísicas” realizada por Manuel Loosvelt (Biblioteca Ahlul Bait 2004). Desde el plano investigativo en nuestra lengua es válido mencionar la obra de Carlos Segovia, “Sadr Ad-Din Sîrâzî, la filosofía islámica y el problema del ser. Estudio y comentario del *Kitâb al masâ’ir*” (Granada, 2005), los estudios de J. A. Antón Pacheco en los que cabe destacar “El problema de la esencia y la existencia en Mulla Sadra Shirazi, con una referencia a Francisco Suárez” (Sevilla, 2013), entre otras investigaciones. Además, desde el año 2002 han existido algunas ponencias por investigadores latinoamericanos y españoles en las jornadas de conferencias sobre el pensamiento de Mulla Sadra que se celebra cada año en Teherán.

Lamentablemente aún no se cuenta con una traducción al castellano de la monumental obra de Mulla Sadra, el “*Kitab al-hikmat al-muta’iliyya asfâr al ‘aqliyyat al-arba’*” más conocido como “Asfar” (“Los cuatro viajes espirituales”) quizás teniendo en cuenta lo voluminoso de esta obra que originalmente en árabe cuenta con nueve tomos, o el difícil estilo en que se encuentra escrito con mucho uso de estelohad o términos filosóficos y gnósticos concretos. Igualmente existen otras obras donde Mulla Sadra condensa sus tesis expuestas en Asfar.

En dicho texto es donde se desarrolla todo el horizonte ontológico (1) del gran filósofo persa, el cual ha muy sido analizada en el contexto religioso, siendo libro de obligatorio estudio en las hawzas islámicas de Qom y contar con estudios hermenéuticos profundos donde cabe citar los realizados los realizados por religiosos y filósofos Ayatollah Javal Amuli y Ayatollah Hasan Sadeh Amuli.

Es útil decir que para el lector hispanohablante las investigaciones de antes citado profesor Carlos Segovia, “Sadr Ad-Din Sîrâzî, la filosofía islámica y el problema del ser. Estudio y comentario del *Kitâb al masâ’ir*” (Granada, 2005) y su artículo “Univocismo y monadología en el pensamiento iraní post aviceniano. La prosecución filosófica del e irfan de Ibn Arabi en la obra de Sadrâ Shirâzi” (Anales del Seminario de Historia de la Filosofía ,2001) pueden ser un medio eficaz para adentrarse en la ontología del filósofo iraní, por lo que serán utilizados sus análisis hermenéuticos a la obra sadriana en el presente texto.

## Ontología sadriana, puntos fundamentales

Todos los sistemas filosóficos, más allá de sus problemas mayores o menores, se basan en un conjunto de principios y la escuela de pensamiento de Mulla Sadra no es la excepción. En un tratado llamado “Shawahid” él plantea su sistema filosófico y obras de este carácter, las cuales

llegan al número de 170. De manera general, son considerados los principios fundamentales de su pensamiento: el principio de la originalidad de la existencia (en vez de esencialidad que marcaba a los anteriores filósofos incluyendo su maestro Mirdamad); el principio de la graduación infinita de la existencia; el principio del movimiento en la substancia de las cosas; el principio de la inmaterialidad de la imaginación; el principio de la Verdad Simple en todas las cosas (no siendo ninguna de ellas); el principio del origen corpóreo del alma y del cuerpo; la teoría del origen del mundo; la relación entre conocimiento y existencia.

En función ontológica el eje de su pensamiento está en el problema de la existencia y el de la diferenciación y gradación del ser, así lo refleja en investigador de la obra de Sadra en profesor español Carlos Segovia:

*“.... una lectura recíproca de la noción de wahdat al-wujud —propuesta por la escuela de la gnosis akbari— y de la noción de tashkik que, a juicio de Sadrá, debe a su vez complementarla. He ahí, por lo demás, dos principios centrales de la ontología sadriana. Traduciremos el primero mediante la expresión: “unidad del ser”, y el segundo —que literalmente significa dubitatio, esto es, “oscilación” (aquí) ontológica— por medio de un doble concepto, a saber: el concepto (doble o compuesto) de “diferenciación y gradación intensiva (del ser)”; más adelante precisaremos nuestras razones en este sentido.”*

“Univocismo y monadología en el pensamiento iraní post aviceniano. La prosecución filosófica del e irfan de Ibn Arabi en la obra de Sadrá Shirázi” Carlos A. Segovia.

Más adelante expone:

*“Para comenzar, y a fin de clarificar preliminarmente las dos nociones antes traídas —wahdat al-wujud y tashkik—, digamos que la primera nombra, de un lado, la realidad unitaria, y, de otro —o, mejor dicho, a la vez—, el horizonte sagrado del ser y del comparecer en él de las cosas, siendo éste perceptible mediante un conocimiento que ha de quererse, por lo mismo, presencial e inmediato’. La noción de tashkik designa, en cambio, el principio de su expresión in singularibus (fi ‘I a yán), en la que la idea de diversidad está obligada a desempeñar un papel central. Conforme al primero de tales principios, el ser se dirá unívocamente de todo, en tanto que él es “lo-indistintamente-participado” (o declinado) por todas las cosas, que no vendrán a ser, en suma, sino sus “modalidades” o “declinaciones” expresivamente, ya que “lo-uno-indistintamente-participado” por cada realidad será, en cada caso, “diversamente participado” por cada una de acuerdo con su naturaleza específica y según el grado de intensidad con que cada una de en expresarlo. Ambos conceptos —ambos principios— deberán tomarse, así pues, recíprocamente.”* (ídem)

### **1. Originalidad de la existencia y “unidad del ser”.**

Antes de explicar este principio, es necesario definir algunas terminologías. El primer término es “wujud” (2) en la filosofía islámica significa existencia. Se trata de un concepto

mental que contrasta con el concepto de “nihil” (no-existencia). La “existencia exterior” es concreta e idéntica a la percepción de las cosas e individuos en el mundo exterior.

Cuando se pregunta sobre la realidad de las cosas, la respuesta que se recibe es “esencia o cualidad esencial”. La definición de árbol (por ejemplo) es similar a la descripción de sus cualidades esenciales. Por lo tanto, toda cosa exterior puede ser evaluada como algo que consiste en dos partes: su existencia, una vez que está presente y que existe; y su esencia o sus cualidades esenciales, las cuales distinguen una cosa de las demás. Tales cualidades esenciales son empleadas en la definición de la cosa, cuando se responde la pregunta “¿Qué es esto?” Esta parte es llamada cualidad.

A pesar del hecho que toda cosa posee una esencia y una existencia sabemos que, considerando su composición externa, es solo “una cosa” y no puede ser más de lo que es eso. Por ejemplo, podemos percibir solo un árbol o un hombre, no la existencia y el propio árbol (sus cualidades esenciales) al mismo tiempo, o la existencia del hombre y el propio hombre al mismo tiempo. Esto ocurre porque toda cosa exterior, la que es comprendida y existente, es solo una cosa, no dos. Por lo tanto, la comprensión de las cosas es completa, o en quiddidad o en su existencia; y solo una de estas dos realidades es original, mientras que la otra es solamente su sombra, la cual el intelecto humano abstrae de la otra. Este plano aparentemente simple es la respuesta dada por Mulla Sadra a una compleja cuestión que había permanecido sin solución por siglos.

Así lo refiere hermenéuticamente Segovia:

*“La realidad del ser [anniyyat al-wujud] —escribe Molla Sadrá— es la más evidente de entre las cosas en cuanto a su presencia [huduran] y desvelamiento [kashfan]. Su quididad [máhiyya] es —en cambio— la más obscura [ajfahá] de todas ellas en cuanto a su concepción e indagación [taswwaran wa iktináhan]. [Mientras que] su concepto [mafhum] es —también él— manifiesto [zuhuran] y evidente [waduhan]...”* (§ 5). “*No es posible dar una definición [tarif] de ella —o sea, de la realidad del ser, añade Sadrá—... pues ésta debería proceder, sea por delimitación [bihaddin], sea por descripción [bi-rasmin], y si lo primero no es posible en tanto que ella carece de género [yins] y de diferencia [fasl], lo segundo tampoco lo es, en tanto que no hay nada que sea tan manifiesto «¿esto [azhar] ni tan notorio [ashhar] como ella misma; tampoco hay nada que goce, en una u otra forma [bi-surat], de paridad [musáwiyya]»* (§ 6). *La realidad del ser —comenta nuestro filósofo en otro lugar— “... no podrá comprenderse ni percibirse —de hecho— más que por medio de un conocimiento presencial [shud al huzuri]”* (§ 30). Por otra parte, y considerado “en sí mismo,... —el ser— no es sino determinación e individuación [huwiyya... ta’ayyanan wa tashajjas] puesto que por él se individúa todo lo que es individuado [yatashajjas kullu mutashajjas], acontece —o es actualizado— todo lo que acontece [yatahassal kullu mutashahal] y se determina cada cosa determinada [yata’ayyan kullu muta’ayyan] ..., auto individuándose y auto determinándose él mismo en virtud de su propia esencia [dat]” (§ 5)’~L Siendo así que es también “simple [basit]” (§ 10, en su comienzo); o, lo que es lo mismo, indivisible, y, por lo tanto, uno, único. “*La realidad de cada cosa —explica asimismo Sadrá— no consiste sino en su acto de ser, del que se siguen sus correspondientes efectos y virtudes... El ser es—por consiguiente— la realidad [haqiqah] de todo lo que está dotado de realidad, no necesitando de ninguna otra realidad”* a su vez Hasta aquí los textos sobre los que quisieramos llamar la atención

*en este primer apartado. Quizá no esté de más recordar que Avicena había distinguido —después veremos por qué— entre la existencia y la quiddidad (*wuyúd wa máhiyya*), y que había considerado a la primera quasi accidental con respecto a la segunda, la cual designaría a su vez —al igual que en Wolff, que acaso no haya sido en esto sino el último de los avicenianos occidentales— la posibilidad. Semejante devaluación de la realidad del ser, que tiende a convertir a éste en una mera cualificación actual de-es decir, en un simple modo de considerar— la posibilidad lógica que las cosas tienen de ser esto o aquello, obscurece el vínculo esencial que es preciso observar entre la actividad del ser y su determinación in concreto”*

(“*Univocismo y monadología en el pensamiento iraní post aviceniano. La prosecución filosófica del e irfan de Ibn Arabi en la obra de Sadrá Shirázi*” Carlos A. Segovia.)

La existencia es la única cosa que prescinde de demostración, y es percibida por todos, por su esencia o por medio de la experimentación. No hay nada más obvio de que la existencia y toda cosa es realizada a la luz de la existencia. Los instintos de todo ser animado indican que su existencia lo domina y al mundo que lo rodea. No hay definición para la existencia, y ella sólo puede ser percibida a través del conocimiento intuitivo o de los sentidos. Es la propia realidad de la existencia que llena el mundo, naturalmente, nosotros percibimos ocasionalmente el “concepto de existencia” (solo en la mente), sin embargo, no debemos confundirla con la realidad de la existencia exterior, pues sus características son diferentes y, a veces, llevan al equívoco.

Aunque “la existencia” en sí, pude ser denominada como “cosa”, ella concede, de hecho, existencia a las cosas y vuelve cada cosa algo específico. Hay una razón para que la existencia haya sido comparada con la luz, cuando la luz brilla sobre cualquier cosa, ilumina e individualiza, o destaca una cosa entre las otras. La existencia, por sí misma, es solamente una cosa, sin embargo, las cualidades esenciales de las cosas, en el mundo son variadas y de diferentes géneros. Cuerpos inanimados, vegetales, animales y humanos son completamente diferentes unos de los otros. Cada tipo posee ciertos límites o trazos distintivos que comprenden la esencia y la realidad de los existentes. En realidad, cada existente posee un molde específico o un patrón para sí, al cual llamamos cualidad en términos filosóficos.

La existencia puede ser vista desde dos perspectivas. Por un lado, abstraímos el concepto de existencia de la presencia de los objetos, esto es, de la existencia exterior de las quiddidades en el mundo – aunque diferentes unas de otras – y conservamos la percepción de este o aquellos objetos que existen, o sea, que poseen existencia.

Si observamos los objetos de manera común (no filosóficamente), suponemos que la realidad de los objetos es su quiddidad y no su existencia. Como resultado, decimos que extrajimos la existencia de la presencia de los objetos. Si la quiddidad fuera idéntica a la objetividad de los objetos, parecerá que la existencia carece de realidad y que será, en vez de esto, un fenómeno mental.

Por otro lado, una inspección cuidadosa revela que, de manera enteramente distinta, es la quiddidad de los objetos lo que es un fenómeno mental; está localizada en la mente,

constantemente usa a la mente como un laboratorio, y es abstraído de la existencia del existente exterior. Por lo tanto, la quiddidad no requiere de la existencia en todo momento, y no es concomitante con ella. Como un famoso dicho (de los filósofos): “la quiddidad, por sí misma no es existente ni es no-existente, es solamente ella misma (quiddidad)”.

En otras palabras, como argumento filosófico, debemos prestar atención al punto de que la quiddidad no siempre es concomitante a la existencia real o exterior o a las de sus efectos, una vez que la verdad de toda cosa es algo que posee el efecto de esta, y los efectos de la cosa surgen de la existencia. Muchas quiddidades que surgen en nuestra mente, escritas o habladas, son creadas dentro de la mente, y no poseen el efecto de un existente exterior, así, no son todavía realizadas.

Comenta el profesor Segovia:

*“La realidad del ser —escribe Sadrá— no incluye a todas las cosas existentes al modo en que el concepto universal comprende las realidades parciales (§ 12). Dicho de otro modo: “auto determinándose —según lo antes dicho-, la realidad del ser comprende realidades diferencia en virtud de la diferenciación de las esencias —o quiddades—, cada una de las cuales es una con respecto a un cierto grado [manaba] y a un cierto piano [dara5'a] del ser” (§ 14). -. A menos que la esencia [máhiyya] sea una con el acto de ser, según sostenemos nosotros; a menos que sea considerada como lo no accidental —es decir, como el sujeto al que la existencia se añadiría—, tal y como como defienden, por supuesto, los filósofos mashá'iyyun; o a menos que sea ella lo accidentalmente sobreañadido al ser; conforme a lo que a su vez proclaman ciertos sufíes —subraya Sadrá—, no será posible que exista” (§ 24, hacia su mitad). Ahora bien, “. ...si, en las cosas individuales, el ser es —considerado como— un atributo de la esencia, ésta será entonces —tomada por— su receptáculo [Y, comoquiera que el ser del que recibe es —necesariamente, se dirá— anterior al de lo recibido, [he aquí que] el ser será entonces antes de ser —lo cual es absurdo—... [Así pues,] aunque en las cosas individuales el ser sea —o acontezca, y acontezca sólo- para lo que tiene una esencia, de ello no se sigue que ésta sea su receptáculo, ya que la relación que hay entre ambos es la por vía de una —auténtica— unión, y no la de una [mera] conjunción...” de dos realidades diferentes (§§ 51-52). Aparentemente, “... el ser debe ser puesto —por lo tanto- antes o después de la esencia (máhiyya) —explica Sadrá más adelante—. O bien ambos son a la vez -en el sentido antes expuesto y discutido-. La primera hipótesis da por supuesto que el ser es independiente con respecto a la esencia. - La segunda presume que ésta es antes— de propiamente ser—... De la tercera-se sigue —por último- que la esencia es [una] con él, pero no por él, lo que nos devuelve a la segunda hipótesis. Siendo tales consecuencias falsas, habrá de serlo la premisa... Decir que el ser es accidental con respecto a la esencia tiene únicamente sentido si ésta es abstraída del acto de ser que le corresponde. Y esto es lo mismo que decir que la existencia es extrínseca con respecto a ella... Mientras que su reciprocidad efectiva significa —en verdad—, de un lado, que el ser no está separado, en substancia, de la esencia, y, de otro, que ella es una con él y que es por él...” (§§ 53 y 55 en su comienzo y final) (3)*

(“*Univocismo y monadología en el pensamiento iraní post aviceniano. La prosecución filosófica del e irfan de Ibn Arabi en la obra de Sadrá Shirázi*” Carlos A. Segovia.)

Mulla Sadra argumentó que, si la quiddidad no está en permanente concomitancia a la existencia, como puede ser considerada la razón presencial o subyacente para la existencia del

existente exterior. Considerando esto, nosotros realmente vemos que la existencia de las realidades externas (no las mentales) son auto-subsistentes y prescinden de otra existencia su estado existencial y realización. La razón de esto es que la existencia es un trazo esencial (*dhati*) y no un accidente.

Mejor dicho, la existencia existe “por sí” (por su esencia) y no por medio de otra cosa. Estas otras cosas son quiddidades que demandan existencia para ser realizadas. De hecho, la existencia no es un accidente para la quiddidad, sino, la quiddidad como un molde mental o lingüístico, o, un revestimiento convencional, sobre el existente exterior realizado.

Mulla Sadra presenta aún otras razones para demostrar “la originalidad de la existencia”. Para una cosa, cuando se prueba un accidente o atributo en una proposición para un sujeto, o se emite un juicio, debe siempre haber una unidad existencial entre el sujeto y el predicado. La razón de esto es que el sujeto y el predicado son dos conceptos diferentes, y lo que permite la predicación o el juicio es su unidad en la existencia. De esa forma, la originalidad pertenece a la existencia.

Entonces, si consideramos la quiddidad de los objetos, en vez de su existencia, como el origen o como la realidad de su esencia (sabemos que las quiddidades difieren entre sí en la existencia y en la esencia), las predicaciones del predicado sobre el sujeto serían imposibles. Nosotros no podremos más decir que en la afirmación “el árbol es verde”, la quiddidad del árbol será esencialmente diferente de la quiddidad del verde. Si el verbo “existir” – estar – (que es señal de la interferencia de la existencia exterior) no surge entre los dos conceptos, nunca se transformarán en una unidad y ninguna predicación o unidad será realizada en el mundo.

Mulla Sadra sustenta que, si la “realización” de toda cosa o quiddidad se debe a la adición de existencia en ella, entonces la existencia, en sí, es anterior a la realización en el exterior y es más alcanzable que todo lo demás. Por ejemplo, si creemos que la existencia del agua en alguna cosa justifica su estado de humedad, la demostración de la humedad (como cualidad) para el agua será más necesaria, y la propia agua será anterior a la humedad y más próxima a ella de lo que otra cosa. Y, básicamente, la afirmación de “existencia” para la existencia no requiere prueba alguna, una vez que “existencia” es esencial para la existencia, como la humedad es esencial para el agua.

Mulla Sadra ilustra su teoría refiriéndose a la blancura, en el caso de los objetos blancos, y dice que cuando alguien califica un pedazo de papel, donde no es idéntica la blancura, mas, coincide con ella, como blancura, y dice que “es blanco”, la blancura, en sí, es anterior y más merecedora del atributo (blancura) que el papel, porque posee el atributo (ya que es blancura por sí solo).

Al ver el problema de la quiddidad y de la existencia desde otro ángulo Sadra afirma: a veces suponemos una quiddidad sin existencia, es decir, ignoramos su existencia exterior (mientras que no es ese el caso con la existencia). En otras palabras, la quiddidad no es siempre concomitante con la realización en el mundo objetivo, por lo tanto, es la existencia la que es principal y necesaria para la realización de las cosas y de los existentes. Y es,

todavía, nuestra mente la que abstrae la quiddidad de la existencia exterior y la presenta: “individualizaciones son cosas mentalmente presentadas como verdades.”

El problema de la originalidad de la existencia posee una larga historia. Un estudio de las ideas de los filósofos ishraqi del antiguo Irán y de los filósofos pre-aristotélicos revela que este principio era conocido en el pasado como una teoría grosera (todavía mal explicada) y que ellos consideraban la existencia como el elemento original que poseía una realización exterior. En aquella época, no se hablaba de quiddidad a no ser como objeto, materia o elemento del mundo. La importancia de la exposición de esta cuestión en la filosofía de Sadra fue declararla en términos prácticos, demostrarla por medio de varios argumentos filosóficos racionales que eran peculiares a él y responder a los argumentos de sus opositores.

La demostración filosófica de la originalidad de la existencia creó una revolución en la filosofía elevándola a la posición sublime que realmente merecía. Además, a la luz de este principio, Sadra fue capaz de pavimentar el camino para la solución de algunos problemas bastantes complejos. Por siglos, la filosofía aristotélica había acorralado el camino del conocimiento filosófica en el camino de la perversión al tomar como punto central en las discusiones el existente en vez de la existencia; de la misma manera que la astronomía de Ptolomeo había hecho con la Tierra (imaginándola como el centro del universo), lo que había creado algunas complicaciones a la ciencia astronómica.

La importancia del papel de la existencia en lugar del existente fue el mismo punto descubierto en Occidente, cuatro siglos después de Sadra por Heidegger.

En los últimos siglos, algunos pensadores categorizados bajo el título del “existencialismo” alcanzaron renombre en Europa. Cabe enfatizar que el término “existencia” en la obra de estos pensadores (excepto en la filosofía de Heidegger) asume un sentido enteramente diverso y distinto del término “wujud” o de la originalidad del wujud (existencia) usado en la filosofía islámica y en la filosofía de Sadra.

Una de las distinciones en este punto es que en Europa solamente se prestaba atención a la existencia humana. Estas escuelas, a pesar de sus diferencias importantes, compartirían algunas características. Según los seguidores del existencialismo, la existencia es anterior a la quiddidad, sin embargo, por “existencia” querían decir la noción vulgar y convencional que todas las personas tienen en mente. Más allá de esto, por “posterioridad de la quiddidad”, lo que querían decir es que el hombre, debido a su libre albedrío, en toda su vida, da forma a su quiddidad creada por él mismo, y tiene que ver con su muerte, la cual es la quiddidad del hombre en su última forma.

Por consiguiente, queda demostrado que la quiddidad que tenían en la mente no era igual a la quiddidad filosófica, estaban refiriéndose a la personalidad humana. Las reacciones del hombre a los dilemas de la vida y a las ansiedades, temores, tristezas y sufrimientos personales, que demuestran la existencia y forman su personalidad (como también la quiddidad en sus palabras).

En este tema, las palabras de Heidegger son, hasta cierto punto, familiares. Sin embargo, podemos decir que él no buscaba conocer la existencia, buscaba una cuestión ambigua que difiere de la existencia en la gnosis y en la filosofía, y que en comparación a aquello que la filosofía

de Mulla Sadra propagaba, es muchísimo más incompleta y primitiva, que acarrea una serie de imperfecciones importantes.

Mulla Sadra no consideró suficientemente la importante tarea de demostrar la originalidad de la existencia y su naturaleza abstracta. Se empeñó en formular algunos principios para esto por la aproximación de las filosofías islámica e Ishraqi, también por la comprobación de la teoría en términos filosóficos. Buscó igualmente demostrar que la existencia posee grados (en su difusión) en términos de unidad, simplicidad, fuerza, etc.

## **2. Graduación de la existencia o gradación intensiva del ser.**

Después de demostrar la originalidad de la existencia y la condición abstracta de la quiddidad, el problema de la graduación de la existencia fue presentado. Mas, antes de examinar esta cuestión, debemos definir el sentido más profundo de la existencia.

Como mencionamos antes, la existencia está manifestada en todas las quiddidades, o sea, los existentes externos poseen sus formas, contornos y características peculiares. A pesar de la variedad de la existencia (en las formas y características de las quiddidades) todas ellas son parte de la misma existencia. En resumen, la existencia es común a todas.

Sin embargo, dos géneros de concomitancia son posibles y surgen en la forma de homonimia absoluta. Por ejemplo, el término “bat” tiene diferentes sentidos en inglés y en todos se relaciona entre sí, y es compartido por diferentes conceptos que no están interrelacionados semánticamente.

En ocasiones, esta concomitancia es semántica y no verbal, hablando de un modo más claro, puede existir una realidad común entre diferentes individuos, compartida en diferentes grados de fuerza o debilidad. El compartir de la existencia por todos los existentes y quiddidades es de este género. Naturalmente, la existencia de una cosa no es diferente de la existencia de otra a no ser en sus límites, cantidad y definición. Este género de concomitancia es denominado como “concomitancia espiritual o inmaterial” por la filosofía islámica.

La cuestión aquí es si la existencia de todas las cosas es la misma, y si todas ellas las comparten, todas las diferencias deberían desaparecer y todas las cosas se asemejarían. La respuesta dada por Mulla Sadra y los filósofos ishraqi es que la existencia es realmente compartida por todas las cosas, sin embargo, los grados de debilidad o fuerza (de los existentes) difieren unos de los otros. Y es esta misma diferencia en grados de existencia la que genera las distinciones en las definiciones, límites y contornos de los objetos y quiddidades, y da origen a la multiplicidad en el sentido filosófico (sin causar ninguna contradicción entre ellas). Es a partir de este punto que podemos inferir el principio de la graduación de la existencia.

La formación histórica de este tópico se remonta a la época de Aristóteles. Esta cuestión era completamente desconocida en las filosofías oriental e iraní, considerando esto, después de la traducción de las obras aristotélicas por los musulmanes (ya que basaban su filosofía

en las ideas de Aristóteles), el tópico de la graduación de la existencia fue refutado o abandonado.

Los filósofos y sabios ishraqi, particularmente los filósofos del antiguo Irán, comparaban la idea de existencia a la de la luz, y algunos de ellos, en virtud de las semejanzas entre ambas, preferían emplear la misma palabra “luz” en vez de existencia. Como la existencia, la luz especifica las cosas y tiene un número infinito de grados de intensidad.

Es necesario enfatizar que la diferencia entre las dos cosas, en general, no está en sus atributos comunes. Sin embargo, con respecto a la luz (y también la existencia), debemos decir que la diferencia entre dos luces o su similitud se encuentra exactamente en algo que es la propia luz, es decir, una característica que compartirán, y no en alguna cosa externa, o sea, lo que las diferencia es lo mismo que es común en ambas.

Al tema agrega el Dr. Segovia:

*“De acuerdo con Sadrá —escribe el profesor Ashtiyáni—, el ser es la única verdad y la única realidad [de la existencia], pero él mismo se presenta conforme a una multiplicidad y variedad de distinciones y grados [maráteb-e mote’adéde-ye motekaser] en virtud del tashkik”. Y es que, así como el ser no es para Sadrá accidental, tampoco lo son para él las esencias; opción, ésta, que resultaría de invertir el planteamiento del problema conservando su estructura. Cada esencia o quididad representa, en efecto, un límite en la autodeterminación del ser, así como un grado intensivo de la misma. Hay una gradación intensiva del ser -como la hay de la luz, que es otro de los nombres que al ser conviene<sup>56</sup>— en la medida en que la actividad del ser alcanza a expresarse, en cada caso, en mayor o en menor grado. Y hay una diferenciación posicional del ser —que también es siempre, no obstante, intensiva— en la medida en que —aquí y allí— el ser no es idénticamente expresado o declinado por cuanto de él participa. La noción de tashkik ha de ver, así pues, con ambos significados, razón por la que proponemos traducirlo aquí recurriendo al doble concepto antes enunciado de “diferenciación y gradación intensiva (del ser)”. Lo uno y lo otro, pues. Así, el principio del “tashkik es interpretado en la escuela de Mullá Sadrá —comenta por su parte Seyyed Hossein Naser— entendiendo por él que un único universal es predictable en grados diferentes de sus particulares... Pero si sopesamos el concepto de tashkik —añade— descubriremos que no hay uno sino dos tipos degradación. La primera sería aquella por la que lo que causa la diferencia gradual de lo que participo de la gradación es también lo que tienen en común los diferentes grados de ésta, como sucede por ejemplo con los números y con la luz. El número dos y el número tres son grados del número ‘universal’. Aún más, lo que tienen en común y lo que los distingue entre síes, en ambos casos, la numeralidad. Y ello es también aplicable a la luz. Este tipo de gradación —continúa— es denominada tashkik jássí o gradación particular La segunda sería, en cambio, aquella por la que lo que diferentes grados tienen en común no es lo que los separa, como por ejemplo la existencia de Abraham y de Moisés. Lo que ambos profetas comparten es la existencia, pero lo que los separa es, en este caso, su distancia en el tiempo, así como otros factores. Este segundo tipo de tashkik recibe el nombre de tashkik ‘ámmi o general. Cuando este mismo análisis se aplica a la existencia, parece evidente que la noción de existencia participa de la gradación general, mientras que la realidad de la existencia participa de la gradación particular Cuando pensamos en la existencia de A y en la existencia de B, la noción de la existencia de A y la noción de la existencia de B comparten la misma noción de existencia, distinguiéndose A y B por otros factores. A la vez, la realidad de la existencia es una realidad única*

*que admite diferentes grados, de suerte que lo que distingue la existencia de A de la existencia de fi es la propia realidad de la existencia, o sea, lo mismo que las une. Y esta es —concluye Nasr— la base de la doctrina acerca de la unidad del ser; que corona la metafísica de Mullá Sadrá". Extraigamos ahora las consecuencias que se siguen de la complementariedad de los tres principios descritos: isálat al-wuyud, wabdat al-wuyud y tashkik"*

(“Univocismo y monadología en el pensamiento iraní post aviceniano. La prosecución filosófica del e irfan de Ibn Arabi en la obra de Sadrá Shirázi” Carlos A. Segovia.)

Al retornar al inicio de la discusión, debemos decir que, sin embargo, la existencia será una realidad indivisible e indefinible, sus grados de irradiación sobre los objetos pueden crear varias existencias, cada una diferente a la otra, y cada cual poseyendo una definición específica y algunas características tales como el tiempo y lugar. Podemos llamar cada una de ellas como un “Dasein” («ser» (sein) y «ahí» (da) término utilizado por Heidegger para significar existencia).

Filosóficamente hablando, la existencia posee pluralidad cuando tiene (manifiesta) unidad, y todos los existentes y quiddidades que representan la pluralidad en el mundo, mientras sean plurales, porque existen, retornan a una única verdad, es decir, la existencia.

El secreto aquí es que “existencia” no admite solicitud, y es en su esencia algo que surge en la plena belleza de un mundo que ella misma creó. Los gnósticos iraníes comparaban la existencia con una bella mujer que no soporta la idea de ocultarse, y que siempre tiende a revelar su belleza a los demás.

Destáquese que la entrada de la existencia en el dominio de la pluralidad o de la variedad no disminuye ni perjudica su unidad y simplicidad esencial, exactamente como la luz. Que es todo el tiempo y en todos los lugares la misma cosa con la misma unidad, sin embargo, surge en diferentes receptáculos. Son características esenciales de la luz su aparecimiento y su manifestación con multiplicidad a partir de la unidad.

Tal vez la comparación con la existencia no hay sido obligatoria, o lo que es lo mismo, que, la luz a la cual se refieren los filósofos ishraqi se diferenciaba de la luz física, era más un símbolo que empleaban para explicar la verdadera “existencia” y la esencia de una dimensión material.

Esta teoría prueba que, primero, los objetos que vemos a nuestro alrededor son parte de la existencia y poseen límites y contornos diferentes. Por consiguiente, son sus diferentes nombres y definiciones y no ellos mismos de lo que la mente abstrae la existencia.

En segundo lugar, diferencias, quiddidades y los nombres de los existentes, todos se refieren a los grados existenciales de los objetos. En realidad, la diferencia entre dos cosas se encuentra en su intensidad de existencia. Aquello que es existencialmente fuerte posee la misma “existencia” que lo más débil y algo más; y lo más débil carece de intensidad. Por ejemplo, si deseáramos explicar esta cuestión en términos matemáticos, deberíamos decir:

$$10 = 7 + 3$$

$$7 = 10 - 3$$

Aquí los dos números (10 y 7) son completamente diferentes, sin embargo, el número 3 lo podemos introducir a ambos, y al mismo tiempo discriminarlos, una vez que la diferencia entre ellos se encuentra en el número 3. El número 10 es más completo de lo que es el número 7, y el 7 es menos perfecto que el 10. En la filosofía aristotélica, la esencia consiste en cinco componentes; contorno, forma, cuerpo, alma e intelecto. Todas estas cinco substancias, en la condición de substancias, son de diferentes grados: el más básico de ellas es el contorno y el más elevado el intelecto. Los aristotélicos pueden haber descubierto sobre esta graduación de manera enteramente ocasional.

Naturalmente, Aristóteles o no fue consciente de la importancia de esta teoría o la ignoró, sin embargo, con respecto de los grados de estas cinco substancias, él no tenía más remedio que estar de acuerdo con sus diferencias mientras se manifiestan en la unidad, y creyó en la originalidad de la existencia. En la opinión de los aristotélicos, los objetos eran completamente distintos unos de los otros y no poseían un punto en común. Esta opinión es más consistente con la originalidad de la quiddidad; como resultado de esto podemos concluir que Aristóteles, como sus seguidores, no creía en la originalidad de la existencia, tampoco que los existentes poseen un punto común, aunque fuesen diferentes.

La perfección o la imperfección de los existentes se evidencian al considerarse la teoría de la graduación de la existencia. La razón de esto es que cuanto más estricta la estructura de la quiddidad y menos capacidad tenga para la existencia, más imperfecta será, y cuanto mayor es su capacidad para la existencia, menor será sus limitaciones, y más perfecta será. Lo que permanece en este punto es la esencia de la verdadera existencia (el Ser Necesario) que es absoluta e infinita. Por lo tanto, es más perfecta, exenta de defecto.

Mulla Sadra fue el único filósofo que, considerando la formación de su teoría en la filosofía iluminista, la definió, y como vemos, la transformó en un problema filosófico demostrable.

Esta cuestión, es decir, la graduación de la existencia, considerando la nitidez de la visión del mundo y la capacidad perceptiva de los filósofos y gnósticos islámicos, fue llevada a direcciones más sutiles, incluyendo, la división de tipos de graduación, de la existencia a lo universal, de lo particular a lo sublime.

Sin embargo, algunos aristotélicos musulmanes no concordaban con la graduación de la existencia y de los existentes. Según su razonamiento no podrían evaluar dos cosas que fuesen de diferentes grados en esencia como si tuvieran concomitancia semántica, ya que, si estableciéramos la existencia perfecta como un criterio, la existencia imperfecta carecerá de esta esencia, y si estableciéramos la existencia imperfecta como un criterio, entonces la existencia perfecta será otra cosa (no siendo) imperfecta, y así, carecerá de esencia. Por lo tanto, en este caso, faltaría en ambas un valor existencial, a menos cuando fuesen explicadas hipotéticamente o racionalizadas.

Mulla Sadra desarrolló dos teorías, la de la “originalidad de la esencia” y de la “graduación de la existencia” y probó que la esencia de todo existente material (cuya esencia o naturaleza es una existencia limitada) es, primeramente, graduable (ya que el movimiento existencial es gradual, y desde que toda existencia es graduable, es decir, es capaz de movimiento). En segundo lugar, que es auto-dinámica (movimiento en la esencia). Lo que se debe porque la naturaleza,

estructura o quiddidad de los objetos es de dos géneros: el primero, consiste en las substancias inmateriales (abstractas) que, por ser inmateriales, son estáticas (lo que se limita a los objetos inmateriales); el segundo consiste en las sustancias materiales de los objetos que poseen una naturaleza esencialmente fluida y móvil; es decir, su existencia es gradual y no repentina. Si la existencia de los existentes no fuese "fluida" no hubiera ningún desarrollo (como en el caso del árbol o de la niña). De manera diferente de los filósofos predecesores (y de los físicos que vivían antes del advenimiento de la teoría de la relatividad) que creían que el tiempo (como el espacio) tenía una existencia objetiva y que estaba en un receptáculo fijo por objetos y eventos, Mulla Sadra argumentó que el tiempo posee una existencia inmaterial en vez de objetiva, y que es abstraído del movimiento transubstancial de las cosas y eventos.

Sin duda su impronta filosófica posee elementos para realizárseles estudios comparativos con otros sistemas filosóficos del oriente y de occidente.

(1) ONTOLOGÍA. Desde el momento en que Aristóteles habló de una "filosofía primera" e incluyó en ella tanto el estudio del ente en cuanto ente como el estudio de un ente principal al cual se subordinan los demás entes, se abrió la posibilidad de distinguir entre lo que luego se llamó "ontología" y lo que con mayor frecuencia se entendió por "metafísica". Durante el siglo xvi, además, autores como Suárez y Fonseca manifestaron con frecuencia una idea por así decir- lo "muy ontológica" de la filosofía primera, o cuando menos de ciertos aspectos de tal filosofía primera. Sin embargo, sólo a comienzos del siglo xvii surgió el término Ontología'. El primero que lo usó, en la forma griega οντολογία, fue Rudolf Goclenius en su Lexicón philosophiicam, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur (1613), pág. 16, pero limitándose a indicar: "οντολογία, philosophia de ente".

(2) Y, sin embargo, ha de tomarse en consideración el bilingüismo de Sadrá a fin de valorar debidamente su ontología. Digamos, por de pronto, que dos son los términos árabes para nombrar el ser, el uno derivado de la raíz *kwn*, el otro (más frecuente en el uso filosófico) derivado de la raíz *wd*. La primera significa dar lugar en tanto que "formar crear o "componer" (*kawn nombra*, así, al cosmos), o lo que es lo mismo, traer (en dicho sentido) a la existencia (KW es precisamente el imperativo divino que ordena ser a las cosas). La segunda significa, en cambio, "encontrar", Conforme a lo último, el ser (*al-wujud*) es lo que puede encontrarse, es decir, "lo bailable", o, también, "lo que está a la mano", y, así, "lo existente" (cfi R. RAMÓN GUERRERO, "Al-Farabi: el concepto de ser?", Revista de Filosofía, U.C.M., VII, II, 1994, pp. 27-49); reviste, pues, un valor presencial (acentuado por el hecho de que la misma raíz da lugar a la palabra *wajd*, que significa pasión), pero no específicamente activo (pues no es lo mismo, como advierte Corbin, decir en: "el ser es un ente", que decir en persa *hasti hast*: "el ser es"). En lengua persa, en cambio, el ser se dice *hast* (infinitivo *budan*), y pervive en ella (el persa es, a diferencia del árabe, un idioma indoeuropeo) la raíz *bhñ*, de la que procede también la voz griega *phsis*, como subsiste también ella, por ejemplo, en ciertas modulaciones del verbo ser en latín *fui*, *fiore* e inglés (to be; cf R. PANIKKAR, El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto, Madrid, 1971, pp. 55-ss.). Todas las formas de pretérito del verbo ser se conjugan en persa, en efecto, a partir de la raíz de pasado *bud* (*budam*, *Budi*, *bud*, *budim*, *budid*, *budan*). El propio Sadrá refiere a menudo al verbo *budan* en sus escritos, hay que suponer que con conocimiento expreso de

estas diferencias, no en vano en Isfahán en la ciudad en que se educó de joven era, en aquella época, el más importante centro cultural de todo el Oriente islámico, cuyos contactos intelectuales con la India fueron tan numerosos como intensa, pues, la labor de filólogos y traductores (repárese en que Occidente conoció por vez primera las Upanishads según el texto de una versión persa allí entonces redactada), lo que sin duda hubo de alentar la reflexión de los filósofos sobre ambas lenguas y sobre sus contrastes con el árabe; tanto más en lo tocante al ser, cuyo estudio es (ya lo había indicado Avicena) una de las tareas primordiales de la filosofía.

(3) Uno con cada esencia, el ser es, por tanto, el principio y el objeto de toda determinación ontológica. Es él el que determina cada realidad y el que se determina como una u otra. Lo “uno” y lo “múltiple” son en consecuencia, para Sadrá, dos nombres diferentes que designan la misma cosa: uno en cuanto a su realidad el ser se auto determina intensiva y diferencialmente en lo múltiple; una con cada acto de ser; cada esencia representa un límite interno y un grado intensivo inherente al proceso mediante el que el ser se da a conocer a la vez que instaura desde silo que llamamos la realidad De ahí que Corbin haya afirmado que la (plural) (auto)determinación (de lo mismo) es, para nuestro filósofo, la primera de entre las leyes ontológicas . Dicho con otras palabras: univocidad y analogía representan los dos modos simultáneos bajo los que es posible —o mejor, necesario— decir el ser, el cual se vice-dice (permítasenos recurrir aquí a un concepto deleuziano) en cuanto uno y múltiple. El ser es al mismo tiempo, así pues, lo uno y lo otro, reviste un valor inmediatamente presencial y su expresión quiérase radicalmente activa, esto es, infinitiva, no siendo él un mero accidente, ni tampoco, en definitiva, la mero existencia actual de las cosas.

## Bibliografía

“Univocismo y monadología en el pensamiento iraní post aviceniano. La prosecución filosófica del e irfan de Ibn Arabi en la obra de Sadrá Shirázi” Carlos Segovia (Anales del Seminario de Historia de la Filosofía ,2001)

“El problema de la esencia y la existencia en Mulla Sadra Shirazi, con una referencia a Francisco Suárez”, Antón Pacheco Isidorianum, Universidad de Sevilla, 2013

“Averroes” Jorge Chirino, editorial Félix Varela, La Habana, 2013

“Historia de la filosofía islámica ”, Henry Corbin, editotial Trotta, Madrid 2002

Todos derechos reservados.

Se permite copiar citando la referencia.

[www.islamoriente.com](http://www.islamoriente.com)

Fundación Cultural Oriente