

Univocismo y monadología en el pensamiento iraní postaviceniano.

*La prosecución filosófica del 'irfān de Ibn al-'Arabī en la obra de Ṣadrā Širāzi**

Carlos A. SEGOVIA

Resumen

Las nociones de “uno” y de “múltiple” han sido, históricamente, objeto de tratamiento, a la vez, filosófico y teológico. En el contexto de la filosofía islámica oriental, y en el marco de su vertiente más específicamente neoplatónica, el “Príncipe de los Teósofos”, Ṣadrā Širāzi (*ob.* 1050/1640), estudia ambas desde una perspectiva ontológica y distanciándose del enfoque consignado al respecto por los filósofos peripatéticos del Islam. Adaptando y continuando, de un lado, la gnosis de Ibn al-'Arabī, y, de otro, la sabiduría iluminativa de Sohrawardi, Mollā Ṣadrā discute la distinción aviceniana entre un Ser Necesario y una multiplicidad de seres posibles, así como la posibilidad de considerar accidental la realidad de la existencia. Basado en la coimplicación de tres conceptos fundamentales: *iṣālat al-wuḥūd* (prioridad del ser), *waḥdat al-wuḥūd* (unidad del ser) y *taškīk* (diferenciación y gradación intensiva del ser), el univocismo monadológico de Ṣadrā puede, por otra parte, permitirnos reevaluar ciertas cuestiones filosóficas que pugnan por ser examinadas hoy a una nueva luz.

Palabras clave: Filosofía islámica oriental - Unidad y pluralidad del ser - Monadología - Univocismo - Ibn al-'Arabī - Mullā Ṣadrā al-Širāzi.

* Este texto reproduce, con algunas variaciones, el original de la ponencia que presenté al Seminario Internacional *Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī - Mawlānā Ḥalāl al-Dīn al-Rūmī: Dos Fuentes Clásicas para el Estudio de la Mística Especulativa en el Islam*, celebrado en el Paraninfo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid -bajo la dirección del Dr. Rafael Ramón Guerrero, Catedrático de Filosofía Árabe y Medieval- en enero de 1999.

Abstract

“One” and “many” have been many times studied both from a theological and from an ontological viewpoint. In the realm of Eastern Islamic Philosophy and in the background of its Neoplatonic basic directives, the “Prince of Theosophers” Šadrâ Shirâzi (ob. 1050/1649) develops an ontological analysis of this traditional topic which differs from the one formerly displayed by Muslim Peripatetics. By adopting and continuing Ibn al-‘Arabî’s gnosis and Sohrawardi’s Oriental wisdom he discusses Avicenna’s distinction between a Necessary Being and a multiplicity of possible beings, as well as the approach that considers existence as being accidental. Based upon the complication of three main concepts: *işâlat al-wujūd* (priority of being), *waḥdat al-wujūd* (unity of being) and *tashkīk* (intensive differentiation and gradation of being), Šadrâ’s monadological univocism may furthermore help us to reevaluate some philosophical issues which nowadays attempt to appear in a new light.

Key-words: Eastern Islamic Philosophy - Unity and Plurality of Being - Monadology - Univocism - Ibn al-‘Arabî - Mullâ Šadrâ al-Šīrâzī.

Sistema empleado para la transliteración de las voces árabes y persas (entre paréntesis figuran ciertas grafías alternativas empleadas habitualmente al transcribir los términos originales al francés y al inglés, o, restrictivamente, por algunos autores, cuya elección respetaremos aquí al citar sus obras)

Árabe

‘, b, t, ṭ, ḡ, ḥ, j (kh), d, ḡ, r, z, s, š (sh), ṣ, ḍ, ṭ, z, ‘ (’), g, f, q, k, l, m, n, w, h, y; al-; -a/at; à; ā (â)/a, ī (î)/i, ū (û)/u; aw, ay, iyy (īy), uww

Persa

‘, b, p, t, ṣ, ḡ, ĉ, ḥ, j, d, z, r, z, ž, s, š, š, ž, ṭ, z, ‘, ḡ, f, q, k, g, l, m, n, v, h/-e, y, â/a, i/e, u ô/o; ow, ey (ei), ay, yâ

Inicialmente asumido en las tierras orientales del Islam por autores tales como Šadr al-Dīn al-Qūnawī, Sa‘īd al-Dīn al-Fargānī, Mu‘ayyid al-Dīn al-Ŷandī, ‘Abd al-Razzāq al-Kāšānī, Šaraf al-Dīn Dāwūd al-Qayṣarī y ‘Abd al-Karīm al-Ŷīlī, así como también por parte de ciertos pensadores šī‘itas, entre ellos Ḥaydar al-Āmulī, Ibn Abī Ŷumhūr al-Aḥsā‘ī y Sā’in al-Dīn Turkāh al-

Iṣfahānī, puede decirse que el legado de la gnosis *akbarī* en el contexto de la cultura persa ha sido, desde fecha por demás temprana, verdaderamente excepcional e ininterrumpido¹. Paralelamente, y propiciada sobre todo por la escuela iluminativa del Šayj al-Išrāq Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, cuyas doctrinas están de algún modo emparentadas, en lo espiritual y en lo teóricamente, con la enseñanza *akbarī*², su recepción rigurosamente filosófica ha

¹ Entiéndase por gnosis *akbarī* el pensamiento (y la escuela) de Muḥyī al-Dīn ibn al-'Arabī (o Ibn 'Arabī; Murcia, 1165 - Damasco, 1240), conocido en el Islam, entre otros, con los títulos de al-Šayj al-Akbar y de al-Šulṭān al-'Ārifīn, esto es, como el más grande (*al-akbar*, de donde el adjetivo *akbarī*) de entre los maestros espirituales, en el primer caso, y como el sultán de los gnósticos, en el segundo. Traducimos por gnosis, según es ya habitual, el término árabe *'irfān*, substantivo derivado de la raíz *'rf* que permite distinguir netamente entre una mística propiamente especulativa –la así designada– y la espiritualidad a secas, que recibe el nombre de sufismo (*taṣawwuf*). Sobre Qūnawī –que fue el discípulo predilecto y el sucesor de Ibn al-'Arabī, pero que también mantuvo un estrecho contacto con la filosofía *išrāqī*–, Fargānī, Ūdī, Kašānī y Ūlī –nombres que transcribimos aquí conforme a la transliteración de su *scriptio* arábiga– véase C.W. CHITTICK, “The School of Ibn 'Arabī”, en S.H. NAŠR & O. LEAMAN, (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Londres, 1996, vol. I, pp. 510-523. Sobre Ḥaydar Āmulī –a quien tendremos oportunidad de referimos más adelante–, Ibn Abī Ūmḥūr y Sā'in al-Dīn Turkah véase, en cambio, H. CORBIN, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, París, 1971-72 (reed. 1991), vol. III, “Les Fidèles d'Amour. Šī'isme et soufisme”. En fin, acerca de la magnitud de la difusión del *'irfān akbarī* en Irán, bástenos con señalar que más de dos tercios de los comentarios realizados en todo el mundo islámico sobre los *Fuṣūṣ al-ḥikam*, una de las obras principales de Ibn al-'Arabī y sin duda alguna la más leída, están redactados en lengua persa. Inédita todavía en su mayor parte, que sepamos, la investigación de O. BENAÏSA –cuya contribución al XVIth Annual Symposium de la Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī Society, con sede en Oxford, podrá encontrarse en el número correspondiente al año 1999 del *Journal of the M.I. 'A.S. (The Heritage of Ibn 'Arabī)* con el título: “The Diffusion of Akbarian Teaching in Iran during the 13th and 14th Centuries”–, contribuirá, al publicarse, a arrojar la necesaria luz sobre este asunto, que por el momento sólo ha sido objeto en Occidente –pese al esfuerzo de Corbin por lograr que se tomara debidamente en serio, que el propio Benaïsa no siempre parece tener en cuenta– de una muy escasa atención por parte de los historiadores del pensamiento islámico.

² Al-Šayj al-Išrāq (Šejj ol-Ešrāq, de acuerdo con la pronunciación persa de este sintagma árabe) significa, literalmente, “el maestro del Oriente” o de la “Iluminación”. Repárese en que la primera de tales voces reviste aquí un sentido metafísico antes que geográfico. Sobre este gran pensador iraní cuyo nombre persa es Sohravardī y que fue ejecutado a la edad de treinta y seis años en Alepo (Siria) por orden de Saladino, véase el vol. II de la obra antes citada (*supra*, nota 1) de H. CORBIN, “Sohrawardī et les platoniciens de Perse”, de quien puede además consultarse, en lo relativo a la comparación de la filosofía *išrāqī* con la gnosis *akbarī*, su estudio sobre *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī* (Barcelona, 1993), su presentación, traducción y anotación de algunos tratados y relatos místicos del filósofo persa reunidos en *L'Archange empourpré* (París, 1976), y una de sus obras últimamente vertidas al castellano, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste* (Madrid, 1996). Todos estos trabajos incluyen un valioso índice analítico que facilitará su consulta.

sido, también desde un principio, no menos notoria, culminando en la amplia síntesis emprendida por Šadr al-Dīn Muḥammad al-Šīrāzī, conocido como Mullā Šadrā (Mollā Šadrā, según la pronunciación persa) y como Šadr al-Muta'lihīn, en los siglos XVI y XVII³. De él nos ocuparemos, principalmente, aquí.

Tal y como ha dado en subrayar S.H. Naşr, "*Mullā Šadrā conoció íntimamente la tradición poética del sufismo persa, en uno de cuyos centros, Šīrāz, fue educado*⁴... La obra más citada por él de entre las pertenecientes

³ El propio Qūnawī fue el primero en dotar de alcance filosófico al '*irfān* de Ibn al-'Arabī, siendo bien conocidos sus contactos con Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, colaborador de Nāsir al-Dīn al-Ṭūsī y él mismo un destacado filósofo *īshrāqī*. En cuanto a nuestros siglos XVI y XVII, corresponden en el calendario islámico a los siglos X y XI. En adelante ofreceremos toda fecha haciendo preceder, en ella, su datación propiamente islámica. Šadroddīn-e Šīrāzī (o, en árabe, Šadr al-Dīn al-Šīrāzī) nació en Šīrāz en torno al año 979/1571, cursó estudios de filosofía y ciencias islámicas en Eşfahān, a la sazón la capital persa, y enseñó en su ciudad natal –tras un forzado retiro de unos diez años en el valle de Kahak– hasta su muerte en 1050/1640, que le sorprendió en Basora cuando regresaba de su séptima peregrinación a La Meca. La ciudad de Šīrāz, situada en la región de Fārs, en el suroeste iraní, había sido ya, con anterioridad, cuna de relevantes filósofos, como por ejemplo Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, Šadr al-Dīn al-Daštakī al-Šīrāzī y Giyāṭ al-Dīn Maṣūf al-Šīrāzī, cuya fama no llegó a igualar, sin embargo, a la de Šadr al-Muta'lihīn, el "príncipe de los teósofos", título honorífico con el que Šadrā es conocido en Irán y en la India musulmana. Este nombre merece un breve comentario, pues el propio Šadrā llama a su filosofía *al-ḥikmat al-muta'aliyya*. Digamos, primero que nada, que *'alā* significa en árabe "ascender", "elevarse" (así como el adjetivo *'alī* significa, en consecuencia, "elevado"), y la voz derivada *muta'aliyya*, por tanto, "la que se eleva", o, más simplificada, la "elevada". Pero traducir literalmente *al-ḥikmat al-muta'aliyya* por "sabiduría elevada" o "superior" –como se hace a veces– quedaría, a decir verdad, un tanto ampuloso en nuestra lengua, que no siempre se adapta bien a la traducción de algunos giros árabes. Dicho de otro modo, parecería una mera adjetivación honorífica, y hay que distinguir cuándo se trata de esto y cuándo tratase en cambio de enunciar un concepto más o menos preciso. Proponemos pues traducir *al-ḥikmat al-muta'aliyya* por el sintagma "filosofía primera", ya que ella se ocupa de lo que es primero en el orden del ser (y, axiológicamente, en el del conocer), siendo así que la propia tradición filosófica occidental define a ésta como *scientia rerum per altissimas causas* (repárese en que el adjetivo es el mismo). Comoquiera que *Šadr* significa a su vez el "principal" (o el "primero"), no podremos sin embargo traducir Šadr al-Muta'lihīn como "el primero (o el principal) de los filósofos primeros", pues esto sería, de algún modo, redundante, y, por cierto, no demasiado eufónico. Diremos por consiguiente el "principal", o, aún mejor, el "príncipe" –a fin de subrayar, esta vez sí, el carácter honorífico del término– de los "teósofos", es decir, de los que estudian la realidad en virtud de sus causas "primeras" y/o "divinas", o primeras *en tanto que* divinas. "Teosofía" es de hecho la palabra que Corbin prefiere –remontándose a su significado griego original y a sus usos tradicionales antes que a su vago uso contemporáneo– para traducir la expresión *al-ḥikmat al-muta'aliyya*, toda vez que la sabiduría relativa al conocimiento de la causa primera de lo real es también, según veremos, la sabiduría que tiene por objeto el conocimiento de Dios, o sea, *theo-sophia*.

⁴ De Šīrāz fueron oriundos, asimismo, dos de los más grandes místicos persas de todos

*al mundo cultural persa es el Maṭnawī de Mawlānā ʿĀlāl al-Dīn Rūmī... Pero a expensas de la honda influencia que sobre él ejercieron Rūmī y otros maestros, fue el sufismo de la escuela de Ibn ʿArabī el que más huella dejó en él. Sus obras contienen literalmente cientos de referencias al maestro andalusi de la gnosis islámica... [Hasta el punto de que] Mullā Ṣadrā sería inconcebible sin Ibn ʿArabī. De hecho –comenta Naṣr– una de las principales vías mediante las que la enseñanza del Šayḡ al-Akbar logró difundirse [en Irán] fueron precisamente Mullā Ṣadrā y su escuela... Muy pocos intelectuales islámicos han conocido a Ibn ʿArabī tan bien como... Ṣadrā, y fue, en efecto, sobre todo gracias a sus escritos, como pudo la influencia de Ibn ʿArabī alcanzar a generaciones posteriores de sabios y gnósticos persas”*⁵.

los tiempos: Ruzbehān y Hāfēz-e Širāzi. Algunas intuiciones de Ibn al-ʿArabī recogidas por Ṣadrā están ya en el primero.

⁵ S.H. NAṢR, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy - Background, Life and Works*, Teherán, 1997, 2ª, p. 74 (nuestra traducción = NT). La traducción inglesa en ocho volúmenes del *Maṣnavi* de RUMI –una de las obras capitales de la mística poética persa– debida a R.A. NICHOLSON (Cambridge, 1925-40; reed. en 3 vols., Londres, 1977), continúa siendo, sin duda, la mejor fuente para el estudio del pensamiento de este gran espiritual iraní que vivió en el siglo VII/XIII y del que las traducciones aparecidas en castellano no gozan, las más de las veces y por desgracia –al igual que las de Jayyām y otros autores persas–, del obligado rigor filológico y conceptual. Se trata, en su mayor parte, de versiones que toman como punto de partida ciertas traducciones disponibles en otras lenguas occidentales, unas mejores que otras. Una de las primeras colecciones literarias que, en nuestro país, ha comenzado a preocuparse por dotar a sus libros del necesario rigor a la hora de traducir los textos poéticos persas –que no constituyen por otra parte su único atractivo, siendo su proyecto editorial más amplio– es la colección Alquitara de la editorial Mandala, oportunamente dirigida por P. Beneito, especialista en el pensamiento de Ibn al-ʿArabī, hoy profesor en la Universidad de Sevilla y con quien tenemos la fortuna de compartir la presente sesión dedicada a la metafísica del *ʿirfān*. Puede también consultarse, sobre Rumi (o Moulavī, como es conocido en Irán), el estudio de W.C. CHITTICK: *The Sufi Path of Love - The Spiritual Teachings of Rumi*, publicado en Nueva York en 1983; y, sobre el marco característico en el que se desenvuelve la poesía mística persa, la traducción inglesa de las *Sawānih* o *Inspiraciones* de AḤMAD-E ĠAZZĀLI –a quien es preciso no confundir con su hermano, el teólogo Abū Ḥāmid al-Gazzālī– debida a N. POURJAVADY (Londres, 1986), cuyo estudio preliminar es de gran interés por lo que hace a las diferencias que ella presenta –siendo así que la vía mística, y muy especialmente la islámica es pródiga en contrastes tipológicos y doctrinales– con respecto a las coordenadas en que se mueve el *ʿirfān akbarī*. En cuanto al propio IBN AL-ʿARABĪ, permítansenos remitir de nuevo al libro ya citado de H. CORBIN (*supra*, nota 2). Hay que decir, por lo demás, que desde que ASÍN PALACIOS publicara sus célebres y en muchos sentidos discutible trabajos, los estudios akbaríes se han multiplicado en España. Las excelentes traducciones de P. BENEITO y V. PALLEJÁ DE BUSTINZA, presente también en este Seminario (que por vez primera reúne a pensadores españoles e iraníes sobre suelo hispano), para la Editora Regional de Murcia y Ediciones Siruela, respectivamente, constituyen un vivo ejemplo de ello. En lo que hace a las fuentes akbaríes en lenguas occidentales es preciso citar, por otra parte, la extraordinaria selección de textos de las *Futūḡāt al-makkiyya* debida a M. CHODKIEWICZ (París, 1988).

Otro tanto habría que decir, en rigor, de Sohrevardi, de cuyo pensamiento tomó Şadrâ, asimismo, numerosos e importantes aspectos⁶.

Con todo, el pensamiento de Şadrâ no debe considerarse, sin más, ecléctico. Esto no ofrecería, *à la limite*, más que una respuesta precipitada tocante a su genealogía, dejando inexplicado lo que subsiste bajo la confluencia de las fuentes cualesquiera que éstas sean y las vivifica reorientándolas, en cada caso, de acuerdo con una determinada estructura teórica implícita que, por lo mismo, no ha de perderse de vista. Şadr al-Muta'llihîn recogió la influencia de Ibn al-'Arabî y de Sohrevardi, así como la de sus respectivas escuelas. Dicho con otras palabras, adoptó y reelaboró, a su manera, ciertos contenidos provenientes de ambas. Mas he aquí que si la fuerza de una filosofía se mide, *ab initio*, por aquellos conceptos que ella crea, se mide también, *a fortiori*, por aquellos cuyo sentido renueva⁷. Quizá la propia filosofía no sea, a fin de cuentas, sino una constante y siempre ya diversa recontextuación de ciertos elementos léxicos, semánticos y noéticos previamente dados.

¿Pero cuál es el interés que tienen para nosotros, hoy en día, la obra de Şadrâ Şirâzi, que es, por cierto, uno de los más destacados filósofos iraníes de los últimos tiempos —o de eso que se ha llamado, no sin razón, la filosofía islámica tardía⁸? ¿Qué justifica, en otro orden de cosas, su atención por parte

⁶ Sobre SOHRAVARDI, la traducción francesa de cuyo *Kitâb hikmat al-işrâq* apareció en 1986 en Editions Verdier —una vez más de la mano de H. CORBIN y prologada por Ch. JAMBET—, véase, además del vol II, antes mencionado (*supra*, nota 2) de *En Islam iranien*, S.H. NAŞR, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (Richmond, 1996), pp. 125-ss., así como la también allí referida *History of Islamic Philosophy* de S.H. NAŞR y O. LEAMAN, vol. I, pp. 434-496.

⁷ Cf. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, 1985, 2ª, p. 299.

⁸ Cf. S.H. NAŞR & O. LEAMAN, *op. cit.*, vol. I, pp. 525-669. Habitualmente, los historiadores occidentales del pensamiento islámico han supuesto que la filosofía islámica concluyó en Al-Ándalus con Averroes (*ob. 595/1198*) —y antes, en el Oriente de la *dâr al-islâm*, con Avicena (*ob. 428/1037*)—, explicando su abrupta desaparición en razón de la severa crítica dirigida contra ella por parte de la teología dogmática (o *kalâm*). Según esta interpretación, sobre la que pesa cierta idea restrictiva de la filosofía y cierta idea relativa a sus relaciones con la religiosidad —proyectadas sobre el mundo islámico a partir de categorías muchas veces a él ajenas, o cuando mínimo limitadas en su validez a una parte del mismo—, la acogida que el Islam dispensó a la filosofía representaría un paréntesis histórico tras el cual ella habría retornado a su lugar de origen, es decir, a Occidente. Lo cierto es, sin embargo, que la tradición filosófica, así extinguida en el mundo árabe o proseguida en él sólo indirectamente, fue continuada en el mundo persa, que, ignorando la aportación averroísta, ignoró también, no obstante, las sospechas vertidas por el *kalâm* contra la filosofía. Y continuó elaborándose en él bajo dos modalidades diferentes: directamente, en el interior de la escuela aviceniense y por medio de la sabiduría *işrâqî*, cuyos contenidos son con respecto a aquélla innovadores, aunque están de algún modo fundamentados, a la vez, en ciertos desarrollos de la propia tradición filosófi-

no ya de la historiografía filosófica, sino también y ante todo de la filosofía contemporánea, caso de que ella pueda ser, en ambos casos, constatada en el pasado o aventurada en el presente⁹? ¿Y qué determina la necesidad de referirnos a él al estudiar las implicaciones filosóficas del *'irfān akbarī*, que es, sobre todo, lo que nos importa aquí? ¿Es posible abordar lo uno y lo otro a la vez, es decir, a un mismo tiempo y mediante un mismo gesto? Véamoslo.

*

Historiográficamente, recurrir al estudio de la filosofía iraní postaviceniana —o de la filosofía islámica oriental, entendiéndola por ella la desarrollada al Oriente de la *dār al-islām* con posterioridad a Avicena, la última gran figura del pensamiento islámico oriental tradicionalmente estudiada por los historiadores occidentales— reviste, entre otros, el indudable interés de restituir a la historia de la filosofía islámica, y por ende a la historia general de la

ca griega; e indirectamente, por vía de una relativa incorporación de su peculiar lenguaje y de algunos de los problemas por ella abordados a la tradición de la mística especulativa. Šadrā no es sino el heredero de ese complejo pasado y su transmisor.

⁹ Las primeras referencias occidentales a Šadrā y a la continuidad de la filosofía islámica oriental son coetáneas del interés que la cultura y la religión persas, de un lado, y el esoterismo islámico, de otro, despertaron en Occidente a mediados del siglo XIX. El primer trabajo de conjunto, todavía muy incompleto aunque sugerente por momentos, es el del pakistani MUḤAMMAD IQBĀL: *Development of Metaphysics in Persia*, aparecido originariamente en inglés en 1908. A él siguieron los estudios pioneros de MAX HORTEN, que dedicó, entre otros trabajos, dos tratados sistemáticos a Šadrā: *Das philosophische System von Schirazi* (Estrasburgo, 1913) y *Die Gottesbeweise bei Schirazi* (Bonn, 1912). Pero ha sido Corbin quien más y mejor ha hecho por rescatarla del olvido. Filósofo de formación, Corbin recurrió a su estudio, además, con vistas a recomprender así, dando por sentada la bifurcación histórica de la tradición filosófica a partir de la parcial incorporación de la *falsafa* islámica por parte del pensamiento medieval latino, determinados problemas internos a la filosofía occidental, como por ejemplo el destino de la ontología, el de la filosofía de la religión en relación a los límites del monoteísmo, el de la hermenéutica en el contexto de la filosofía del espíritu y el de las relaciones entre filosofía y gnosis. A partir de él, numerosos son los estudiosos, tanto occidentales como orientales, que se han consagrado a su estudio. Citemos tres libros de H. CORBIN (*ob.* 1978) que pueden ofrecer una primera y detallada idea del camino seguido por la filosofía en el Oriente de la *dār al-islām* tras la muerte de Avicena: su *Histoire de la philosophie islamique* (París, 1964; traducida al castellano en 1994), *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles* (París, 1981), y *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (París, 1985). En relación a los motivos filosóficos implícitos en su estudio de la filosofía iraní postaviceniana, véase el número de *Les Cahiers de l'Herne* a él dedicado en 1981 bajo la coordinación de Ch. JAMBET, a quien se debe uno de los más sugerentes trabajos sobre Šadrā publicados recientemente: *Se rendre immortel, suivi du Traité de la résurrection (Mollā Šadrā Šhīrāzī)* (París, 2000).

filosofía, su complejidad intrínseca, toda vez que Šadroddin-e Širāzi es sólo una de las personalidades más relevantes a las que ella ha dado lugar. En cuanto a la filosofía contemporánea, hay que decir que, si bien indirectamente en su mayor parte, comienza ella a intuir, asimismo, la posibilidad de apelar al estudio de un continente especulativo que, compartiendo parcialmente los rasgos de una memoria en común con respecto a la tradición filosófica de Occidente, puede revelarse de no poca ayuda a la hora de repensar determinados problemas internos a ésta y que pugnan hoy por verse examinados a una nueva luz¹⁰. Y he aquí que el pensamiento de Šadrâ es, tal vez, el que mejor se presta a ello. Finalmente, y por lo que hace a la gnosis de Ibn al-‘Arabî, señalemos que analizar su recepción específicamente filosófica en Irán —de la que el propio Šadrâ es, con mucho, el máximo exponente— permitirá reorientar, de algún modo, nuestra comprensión de las relaciones entre filosofía y espiritualidad, o mejor, entre filosofía primera y mística especulativa, asunto del que la propia tradición filosófica occidental brinda preclaros testimonios a menudo, no obstante, soslayados¹¹.

Pasando ya a evaluar la cuestión que hoy nos ocupa, digamos, nuevamente con Našr, que “*mientras que en Occidente la posibilidad de una [genuina] experiencia ontológica fue gradualmente desapareciendo [del campo de la filosofía]*¹²,... *en el mundo islámico [oriental] la filosofía dio en*

¹⁰ La propia obra de Corbin y el diverso interés que ella ha despertado, por ejemplo, en M. CACCIARI (cf. *Dell’Inizio*, Milán, 1990) y E. TRÍAS (cf. v.g. *La edad del espíritu, y Pensar la religión*, Barcelona, 1994 y 1997, respectivamente) es buen ejemplo de ello.

¹¹ Como señala G. COLLI (en *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, 1977), la propia filosofía no es más que una prolongación del oráculo delfico. Una interpretación no fisicista del pensamiento milesio, una hermenéutica en profundidad de Heráclito, Parménides o Empédocles, un estudio riguroso de Platón y de algunas afirmaciones aristotélicas acerca del estatuto de lo inteligible, y un examen comprensivo del neoplatonismo bastarían, en efecto, para evidenciar sus rasgos iniciales. El estudio de las fuentes de una buena parte de la filosofía medieval latina y el de la práctica totalidad del pensamiento bizantino —el otro gran olvidado en nuestras historias de la filosofía— precisarían, por su parte, su temprano legado. Y esto por no hablar, tomando en consideración épocas más recientes, de algunos pensadores modernos y contemporáneos como, entre otros, Spinoza, Leibniz, Schelling o Heidegger.

¹² Recuérdese la crítica de Heidegger a la metafísica occidental, esto es, cómo el ser (la *phýsis*) en cuanto horizonte unitario indisponible y principio activo uno y múltiple del comparecer o del venir a la presencia de las cosas es, al poco, pensado en la dirección del ente, pasando ulteriormente a interpretarse como lo que algo es (*essentia*) y como el hecho de que algo sea (*existentia*), y, básicamente, como complemento (en el segundo caso) de que las cosas sean esto o aquello (según la primera acepción); o sea, en cuanto actualidad (*actualitas*) y, finalmente, en cuanto realidad efectiva fruto del hacer (*Wirklichkeit*). Con ello, lo máximamente indisponible (el ser) queda depreciado y convertido en lo máximamente disponible (la existencia actual del ente), siendo a partir de ahí sometido al cálculo previsor y al dominio de una racionalidad que no es ya tampoco el pensar del ser (cf. para todo ello M. HEIDEGGER,

aproximársele tanto más... y devino el complemento de la mística especulativa, prolongándola en la dirección de la exposición y del análisis sistemáticos"¹³. Es justamente esto lo que queríamos examinar aquí mediante una lectura recíproca de la noción de *waḥdat al-wuḥūd* –propuesta por la escuela de la gnosis *akbarī*– y de la noción de *taškīk* que, a juicio de Ṣadrâ, debe a su vez complementarla. He ahí, por lo demás, dos principios centrales de la ontología ṣadrîana. Traduciremos el primero mediante la expresión: “unidad del ser”¹⁴, 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.

Remitiremos a lo largo de estas páginas, fundamentalmente, al *Kitāb al-mašā'ir* de Ṣadrâ, un breve pero denso ensayo originariamente escrito en árabe por nuestro filósofo. Persa de origen, Ṣadroddīn-e Šīrāzī escribió casi toda su obra en idioma árabe, circunstancia, ésta, que contrasta con la abundancia de textos filosóficos iraníes redactados en persa a partir del siglo V/XI, y que muestra cómo el árabe continuó siendo, sin embargo, la principal lengua filosófica del Islam, también en su Oriente¹⁵. Hace algo más de

Nietzsche, Barcelona, 2000, vol. II, pp. 271-405).

¹³ S.H. NAŠR, “Post-Avicennan Islamic Philosophy and the Study of Being”, en P. MOREWEDGE, (ed.), *Philosophies of Existence - Ancient and Medieval*, Nueva York, 1982, p. 337 (NT).

¹⁴ Que es la más frecuente y exacta por literal, aunque se han probado también otras a la postre muy confusas; así, ha llegado a hablarse, por ejemplo, de “monismo ontológico”, veremos en seguida cuán injustificadamente.

¹⁵ Cf. S.H. NAŠR, “The Significance of Persian Philosophical Works in the Tradition of Islamic Philosophy”, en G. HOURANI, (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Sciences*, Albany, 1975, pp. 67-75. Y, sin embargo, ha de tomarse en consideración el bilingüismo de Ṣadrâ 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 *wyḍ*. 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 (*KN!* es precisamente el imperativo divino que ordena ser a las cosas). La segunda significa, en cambio, “encontrar”. Conforme a lo último, el ser (*al-wuḥūd*) es lo que puede encontrarse, es decir, “lo hallable”, o, también, “lo que está a la mano”, y, así, “lo existente” (cf. R. RAMÓN GUERRERO, “Al-Fārābī: el concepto de ser”, *Revista de Filosofía*, U.C.M., VII, 11, 1994, pp. 27-49); reviste, pues, un valor presencial (acentuado por el hecho de que la misma raíz da lugar a la palabra *wayḍ*, que significa pasión), pero no específicamente activo (pues no es lo mismo, como advierte Corbin, decir en árabe *al-wuḥūd mawḥūd*: “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 *bhū*, de la que procede también la voz griega *phýsis*, así como subsiste también ella, por ejemplo, en ciertas modulaciones del verbo ser en latín (*fui*,

treinta años, el profesor Henry Corbin tradujo dicho libro al francés con el título: *Le Livre des Pénétrations métaphysiques*, rótulo por el que es conocido hoy en día en muchos círculos filosóficos occidentales¹⁶. Consta de ocho capítulos o *mašā'ir* en los que Šadr al-Muta'lihīn condensa y reelabora una parte de la investigación ontológica previamente desplegada por él en la primera sección (*safar*) su *opus magnum*, el *Kitāb al-ḥikmat al-muta'āliyya ft'l-asfār al-'aqliyyat al-arba'*, comúnmente denominado *Asfār*¹⁷. Al igual que

feri, fore), castellano (*fuere, fui*), alemán (*bin, bist*) e inglés (*to be*; cf. R. PANIKKAR, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, 1971, pp. 55-ss.). Todos las formas de pretérito del verbo ser se conjugan en persa, en efecto, a partir de la raíz de pasado *bud* (*budam, budī, bud, budim, budid, budana, mi budam, mi budī*, etc). El propio Šadrā refiere a menudo al verbo *budan* en sus escritos, hay que suponer que con conocimiento expreso de estas diferencias, no en vano la Eşfahān en la 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 *Upaniṣads* 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.

¹⁶ MOLLĀ ŠADRĀ ŠHĪRĀZĪ, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitāb al-mašā'ir)*, *texte arabe publié avec la version persane de Badi'ol-Molk Mirza 'Emadoddawleh, traduction française et annotations par Henry Corbin*, Teherán/París, 1964. El estudio preliminar de Corbin, y en concreto el apartado sobre el léxico ontológico (pp. 62-86) es, sencillamente, magistral. Buena parte de lo que aquí diremos arranca precisamente de ahí, de las inteligentes apreciaciones que realiza a lo largo de sus páginas el filósofo francés, quien ha hablado también de la necesidad de emprender un estudio comparado de la ontología šadrīana que tome como referente, entre otros, el pensamiento de Heidegger, del que no en vano Corbin fue el primer traductor al francés (una primera tentativa en este sentido se encontrará en el libro de A. AÇIKGENÇ: *Being and Existence in Šadrā and Heidegger*, Kuala Lumpur, 1993, bien que limitada a la confrontación de la ontología de Šadrā con la del primer Heidegger). Así como ha hablado él, en otro orden de cosas, de la necesidad de comprender ciertos aspectos suyos en términos específicamente monadológicos (véase por ejemplo la rápida indicación de la nota 12 al primer *maš'ar*). Quede con ello expresada nuestra deuda, que hacemos también extensiva a Ch. JAMBET y a su interpretación en clave intensiva de la filosofía šadrīana (cf. *op. cit.*, *supra*, n. 9). *Mašā'ir* es, por lo demás, un plural de difícil traducción formado a partir de la raíz *š'r*: que significa "percibir". *Maš'ar* (el singular) es, en ciertos contextos, el "lugar" que corresponde a una cosa, así como el "santuario" exterior, pero sobre todo del alma o interior en el que es celebrada la rememoración (*dīkr*) de Dios; o sea, el lugar mismo *en y por medio del cual* adviene una percepción que es también devoción y conocimiento. En latín, los *penetrālia* son, precisamente, los lugares más recónditos de los templos. De ahí, entonces, la traducción de Corbin, que a simple vista pudiera parecer forzada sin serlo. Una traducción más literal, que virtiera *mašā'ir* por "percepciones", por ejemplo, dotaría al título de la obra de un carácter psicológico que no tiene. A veces lo más inmediato es también lo menos evidente.

¹⁷ Literalmente: *El libro de la filosofía primera* (véase *supra*, nota 3, *ad finem*). *Acerca*

en ella, nuestro filósofo discute en el *Kitāb al-mašā'ir* los supuestos de la ontología aviceniense o *maššā'ī*, a cuya distinción de la "existencia" (*wuḥūd*) y la "quididad" (*māhiyya*) opone un tercer principio que recibe el nombre de *iṣālat al-wuḥūd*, y que viene a significar, literalmente, la "prioridad (ontológica) del ser (sobre la quididad)"¹⁸.

Es cierto, pese a todo, que Mollā Ṣadrā recibió, entre otras influencias como por ejemplo las de la teología sunnita y *šī'ita*¹⁹ y la del sufismo persa –al que ya nos hemos referido–, la del propio Abu 'Alī Sinā (Avicena), tanto a través de las enseñanzas de Mir Dāmād –filósofo con quien estudió en Eṣfahān–, como a través de los escritos de algunos autores *maššā'īyyūn*²⁰ y, lo que es sin duda más importante, de la lectura directa de los textos del Šayj al-Ra'īs, los cuales conoció en detalle. Pero este sería el objeto de un estudio muy diferente que no podemos emprender aquí. Bástenos, pues, con presentar únicamente sus discrepancias, ya que es en virtud de las objeciones vertidas por nuestro filósofo contra la ontología aviceniense como se verificará su incorporación del *'irfān akbarī* –e insistimos, de la sabiduría oriental de Sohrawardi– en el contexto de la filosofía musulmana –llámese ésta *falsafa* o *ḥikma*, como se prefiera²¹– y de la mística especulativa del Islam, que recibe en persa el nombre de *'erfān-e nazari*.

*

de los cuatro viajes del intelecto. El título de *modarres-e Asfār* (maestro en la enseñanza de los *Asfār*) es uno de los más ilustres distintivos que en Irán se otorga a los filósofos, siendo muy escaso el número de quienes lo detentan.

¹⁸ Nótese que hemos traducido la palabra *wuḥūd* por "ser" y "existencia", respectivamente. Con ello queremos subrayar lo que antes comentábamos (véase *supra*, nota 15) a propósito de su interpretación activa o puramente existencial, en relación a lo cual es de interés constatar cómo Ṣadrā insiste en la noción, esencial para él, de *taḥaqquq al-wuḥūd*, que puede traducirse, siguiendo a Corbin, por "esenciación efectiva" (cf. H. CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, pp. 53-ss.), toda vez que *taḥaqquq* significa, en una de sus acepciones, "realización"; "verificación" en la otra, de acuerdo con el doble sentido de la palabra *al-ḥaqq*, que significa tanto la "verdad" como la "realidad" en sentido fuerte (*al-Ḥaqq* es precisamente uno de los Nombres divinos).

¹⁹ Fundamentalmente la segunda, ya que él mismo fue un pensador *šī'ī*. Sobre la *šī'a* véase H. CORBIN, *En Islam iranien*, vol. I (*Le shī'isme duodécimain*), y, del mismo autor, *Historia de la filosofía islámica*, pp. 37-103.

²⁰ Entre ellos Abū'l-'Abbās al-Lūkarī, Abū'l-Barakāt al-Bagdādī, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī y Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī (a quienes nos hemos referido en la nota 3), Aḫīr al-Dīn al-Abharī, y los también ya citados Ṣadr al-Dīn y Giyaṯ al-Dīn Manšūr al-Daštakī al-Šīrāzī.

²¹ *Falsafa* es transliteración árabe del griego *philosophia*, mientras que *ḥikma* significa propiamente sabiduría. Ambos términos son frecuentes para designar a la filosofía, aunque la extensión semántica del segundo sea mayor.

Para comenzar, y a fin de clarificar preliminarmente las dos nociones antes traídas –*waḥdat al-wuḥūd* y *taškīk*–, 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 cosas²², siendo éste perceptible mediante un conocimiento que ha de quererse, por lo mismo, presencial e inmediato²³. La noción de *taškīk* designa, en cambio, el principio de su expresión *in singularibus* (*fī 'l-a 'yān*), 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” *expresivas*. Conforme al segundo, se dirá –al mismo tiempo y sin embargo– *analógicamente*, ya que “lo-uno-indistintamente-participado” por cada realidad será, en cada caso,

²² En tanto que *al-Īmī'*, Dios es el Congregador que reúne en Su ser (*wuḥūd*) lo existente (*mawḥūd*), dice IBN AL-'ARABĪ en su *Kitāb kašf al-ma'nā 'an sirr asmā' Allāh al-ḥusnā* (*La develación del significado del secreto de los más bellos nombres de Dios*); véase la excelente edición bilingüe de P. BENEITO con el título abreviado de *El secreto de los nombres de Dios* (Murcia, 1996, p. 357). De ahí, por otra parte, la célebre fórmula *akbarī: laysa fī 'l-wuḥūd siwā 'Llāh*, o sea, “no hay en el plano del ser otro que Dios”. ¿Panteísmo? Veremos que no, pues si en un sentido el ser se dice unívocamente (al tiempo que análoga o diferencialmente) de todo cuanto es, se dice también, en otro sentido, asimétrica aunque no equívocamente de Dios (esto es, del ser mismo) y de sus criaturas (los entes). La primera es la vía del *tašbīh* o “teología positiva” (kafática); la segunda es, en cambio, la vía del *tanzīh*, es decir, de la “teología apofática” o “negativa”. Y ambas deben afirmarse a la vez. Con lo que no se dice, entonces, que Dios sea, simplemente, todas las cosas, sino que *es y no es, al mismo tiempo*, todas las cosas, o, mejor, que todas las cosas son en Él sin que Él mismo quede limitado a ellas. De ahí que el mundo sea, a la vez, el templo y la cripta, en la medida en que Dios es lo manifiesto (*al-zāhir*) pero también lo oculto (*al-bāṭin*), según rezan dos de sus nombres. De manera parecida, R. PANIKKAR distingue en su obra *Iconos del misterio. La experiencia de Dios* (Barcelona, 1998, pp. 75-ss.) entre una visión “dualista” de la divinidad (según la cual Dios es lo absolutamente Otro), una visión “monista” o “panteísta” (para la que todo es Dios) y una visión “no dualista” en la que “*la divinidad no está individualmente separada del resto de la realidad, ni es totalmente idéntica a ella*”. El pensamiento bizantino comparte esa distinción, la cual no debería, por otra parte, resultarnos extraña, pues, según la propia tradición del Cristianismo latino –otra cosa es que, por muy diversas razones, haya terminado él por perderlo de vista–, Dios es, a un tiempo, *super omnes, pero omnia et in omnibus*.

²³ Que el ser es presencia, desocultamiento (*ḥuḍūr*), he ahí ya una primera tesis *išrāqī* que no hace más que prolongar a su modo, partiendo de unas fuentes comunes (indo-irano-griegas), una de las más tempranas certidumbres de la filosofía (presocrática y platónica). Añádase que el “venir a la presencia” de las cosas es también un venir “a la luz” y se hallará uno muy cerca de comprender el carácter sagrado que su comparecer reviste, ya que el propio término (indoeuropeo) *dyaus* (del que provienen el griego *Zeus* y el latín *Deus*) no significa, en puridad, más que “claridad”, “día”.

“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*. O dicho de otro modo: lo que cuenta es su *co-implicación*, aunque a nosotros nos interesará aquí, sobre todo, el del *taškik*, que cifra la principal aportación de Šadrâ por lo que hace al asunto que nos ocupa.

Llegados aquí, permítasenos abrir un breve excursus. Y permítasenos, ya en él, llamar la atención sobre un texto de Leibniz que vio la luz unos cuarenta años después de que nuestro filósofo falleciera camino de Širâz. Tal vez nos permita él comprender mejor el sentido de lo dicho. “*Cada substancia singular expresa todo el universo a su manera... [pues] toda substancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, análogamente a como una misma ciudad es representada de distinto modo según las diferentes situaciones del que la mira*”, escribe Leibniz en el § 9 de su *Discours de métaphysique*, que fue publicado en 1686²⁴. Ni Leibniz ni Šadrâ son, ciertamente, los primeros en haber argumentado en favor de esta peculiar perspectiva que, al abordar el problema de las relaciones entre lo uno y lo múltiple, conviéndose en llamar “monadológica”, toda vez que la razón del ser de lo múltiple es comprendida y postulada por ella en virtud de las variaciones o variantes expresivas de la unidad, participada diversamente por cada múltiple²⁵. De ahí que podamos legítimamente hablar, al referirnos a Mollâ Šadrâ, de su prosecución monadológica del univocismo *akbarî*. Pero forzoso es no olvidar que, en este punto, las raíces de Šadrâ son, por una parte, la propia teoría *akbarî* de los Nombres divinos, y, por otra, la filosofía de la luz sohravardiana, según veremos. De donde se sigue que la propia noción de *taškik* había de estar ya, siquiera implícitamente, en las fuentes mismas del pensamiento de Šadrâ, el cual la habría formulado expresamente repensándola en términos filosóficos.

Así, si leemos por ejemplo las glosas de Seyyed Ḥaydar-e Âmoli –uno de los más ilustres *akbarîes* persas– a los *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn al-‘Arabî, veremos que se nos dice allí (§§ 842-843) que el ‘*ârîf* –esto es, que el gnóstico²⁶–

²⁴ W.G. LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, Madrid, 1982, p. 66 (trad. de J. Marías).

²⁵ Pero completamente en cada caso (si bien con reservas por lo que hace a su diferencia-límite, según veremos más adelante). También podría justamente hablarse, como hizo Max Müller y advierte con razón Corbin, de una perspectiva “katenoteísta”, del griego *kath' hén*: “según la unidad”, que recibe asimismo el nombre de *monás*: “mónada”. Esta expresión viene del pitagorismo y recorre la historia de la filosofía occidental (y del hermetismo) hasta desembocar, por ejemplo, en Leibniz.

²⁶ Entendiendo por tal aquel que está versado en los conocimientos “superiores”: *gnósis* no es sólo *epistème*, en efecto. Por lo demás, no es cuestión de restringir la semántica de dicho

debe a un tiempo esforzarse por integrar y diferenciar lo uno y lo múltiple. “*Debes unificar ambos puntos de vista –el que integra y el que diferencia–, ya que únicamente quien los conjuga merece ser llamado un muwahhīd ḥaqīqī*”, o sea, alguien que afirma, practica y atestigua el *tawhīd*, la vía de la unidad y de la unificación de todas las cosas en Dios. “*Unirlos –dice Ḥaydar-e Āmoli– significa alcanzar la integración de la integración [ʔam‘ al-ʔam‘]. Sabe en efecto –prosigue– que diferenciar [tafriqa] equivale a contemplar las criaturas –y por tanto la multiplicidad– sin tener al mismo tiempo en cuenta el Ser Divino –el Único–. Y que –simplemente– integrar [ʔam‘] equivale –por el contrario– a contemplar éste sin tener en cuenta, a la vez, a aquéllas. Quien se limita a esta última opción nunca alcanzará la visión del Ser Divino en sus formas epifánicas, a través de las cuales él se manifiesta aunque en otro sentido éstas no se confundan con él... Así pues, es preciso obtener a la vez la visión del Ser Divino ligada a la visión de las criaturas y la visión de éstas ligada a la visión del primero. En otras palabras –concluye–, hay que poder ver la multiplicidad en la unidad*”²⁷. Y a la inversa.

Ḥaydar-e Āmoli vivió durante el siglo VIII/XIV. Unos trescientos años después, vemos a un cercano discípulo de Ṣadrā, Ḥossein-e Tonkāboni, escribir lo siguiente: “*la unidad del ser va de la mano con la multiplicidad de sus teofanías [taʔalliyāt], por lo que las existencias limitadas no deben considerarse ilusorias o carentes de consistencia, tal y como pretenden ciertos sufíes*”²⁸. Y, en fin, uno de los más avalados intérpretes contemporáneos de Ṣadrā, el profesor Seyyed ʔalāloddīn-e Āštyāni, señala al respecto: “*es de acuerdo con sus propios límites [besātat] y según su propia medida [andāze] como cada cosa percibe [edrāk mi-konad] la verdad primera [ḥaġġ-e ta‘āli]*”²⁹, o, también, la “*realidad primera*”: *al-ḥaqq al-ta‘ālī*. “*Una única y misma voz para el múltiple de mil voces, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes*”, clama a su vez Deleuze en *Différance et répétition*³⁰; y en *Logique du sens* señala: “*el Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos se comuni-*

concepto a sus usos “gnosticistas”, ni de asociarlo con la cosmología característica de los mismos.

²⁷ Citado por H. CORBIN en *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981, pp. 34-35.

²⁸ Citado por H. CORBIN en *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, p. 72. He ahí, por lo demás, lo que distingue la posición *akbarī* de, por ejemplo, la de un Ibn Sab‘in; cf. el estudio preliminar de M. CHODKIEWICZ a su traducción de la *Risāla al-aḥādīyya* de BALYĀNI (Paris, 1982).

²⁹ S.Y. AŠTYĀNI, *Hasti az nazar-e falsafe va ‘erfān* (en persa), Mašhad, 1376 (Hégira solar), p. 36 (NT).

³⁰ G. DELEUZE, *Différance et répétition*, Paris, 1969, p. 389 (NT).

can”³¹. Sin duda, está aún por escribir una historia de la filosofía desde la óptica de la univocidad del ser³².

Tomemos, a continuación, el caso paralelo de Sohrevardi, “el maestro de la iluminación” cuyo pensamiento influyó, tanto como el del Šayj al-Akbar, en el de Šadrâ, hasta el punto de que puede afirmarse que éste fue, no obstante la diferencia perceptible entre ambos pensadores, un auténtico filósofo *išrâqī*³³. Repárese en que Sohrevardi –resurrector de la sabiduría de los antiguos sabios persas en el Irán islamizado³⁴– había sido junto con Avicena –en un sentido marcadamente distinto, eso sí³⁵– una de las figuras de culto de la filosofía islámica iraní entre los siglos VI/XII y X/XVI. Corresponde a Sohrevardi el haber reinterpretado la teoría platónica de las ideas dotando a éstas de un valor “activo” antes que estático –es decir, el haberlas pensado en cuanto “inteligencias” creadoras antes que como meros conceptos; al modo,

³¹ G. DELEUZE, *Logique du sens*, París, 1969, p. 211. Para una oportuna valoración del univocismo deleuzeano véase A. BADIOU, *Deleuze. “El clamor del ser”*, Buenos Aires, 1997 (NT).

³² En su conjunto, pues diferentes aportaciones como por ejemplo las del neoplatonismo, Duns Scoto o Spinoza han sido ya ampliamente estudiadas.

³³ Sólo que Šadrâ introduce (mediante la categoría de *ḥarakat al-ḡawhariyya*, que literalmente significa “movimiento transubstancial”) una perspectiva dinámica en la consideración de las esencias, y ello en la medida en que hay, para él, un dinamismo, esto es, una actividad intensiva del ser (siendo así que éste se autodetermina y delimita en función de sus diferentes *acta essendi*, unidos por definición a aquéllas) que lo caracteriza de raíz y que dispone sus grados conforme a una rítmica ascendente, “pliegue según pliegue” (*al-labs ba'd al-labs*).

³⁴ Y, en concreto, de la metafísica de la luz persa, para la que todos los seres son susceptibles de una doble consideración: “material” (o sensible, *gētik*, en antiguo persa) y “sutil” (o suprasensible, *mēnōk*), hallándose gobernados por diversas series de luces/inteligencias emanadas de la “Luz de luces” (en árabe, *al-nūr al-anwār*). Su jerarquía es también la del ser.

³⁵ Sohrevardi reprocha a Avicena desconocer las fuentes de la sabiduría del Irán preislámico, residiendo en esto, a su juicio, la razón de que sus esfuerzos por desarrollar, al final de su vida, una filosofía “oriental” (*mašriqī*) frente a la filosofía de los peripatéticos (tendencia que corroborarían, según él, ciertos escritos simbólicos de Avicena que los historiadores occidentales han interpretado, desde su descubrimiento a finales del siglo XIX, como alegóricos, así como otros hoy perdidos), resultarían limitados en cuanto a sus frutos. Así pues, la filosofía oriental de Sohrevardi (que no hace sino reelaborar desde un punto de vista islámico determinados elementos zoroastrianos, neoplatónicos y herméticos) representó siempre, en el contexto de la cultura persa, otra vía especulativa diferente de la aviceniense, con la que compartió sin embargo el rango, pues las dos influyeron decisivamente en la vida intelectual iraní en los años que separan a ambos pensadores de Šadrâ. A menudo, una y otra se superpusieron en virtud de lo que también compartían, por lo que fácil es hallar, junto a avicenienses e *išrâqīyyūn* puros, pensadores que recogen y desarrollan ambas herencias. Sobre la polémica en torno a los escritos esotéricos del Šayj al-Ra'īs, véase nuestra nota bibliográfica “Avicena en Oriente”, *Revista de Filosofía*, U.C.M., XI, 20, 1998, pp. 285-298.

por ejemplo, de un Gemistos Pletón³⁶-. Así como el haber incorporado, de tal suerte, un orden “latitudinal” (*‘arḏī*) de luces inmateriales (¡o también de dioses!: la expresión “Dios de los dioses” es frecuente en Sohrawardi para designar a la “Luz de luces”) al tradicional orden “longitudinal” (*tūlī*) del esquema aviceniano, que el propio Avicena tomó de al-Fārābī pero que puede encontrarse, con anterioridad, en ciertos autores ismailíes. La habitual serie longitudinal de diez inteligencias emanadas queda así pues compensada, *eo ipso*, mediante la delimitación de una pluralidad de series inteligibles latitudinales no subordinadas las unas a las otras –idea que, como veremos, está ya de algún modo en Proclo-. Con lo que hácese valer, de nuevo aquí, el principio según el cual es necesario pensar *a la vez* lo uno (*al waḥda*) y lo múltiple (*al-kaṭra*)³⁷. A la vez significa: *de manera sincrónica bien que la unidad*

³⁶ El filósofo bizantino cuyo ejemplo impulsó los estudios platónicos y herméticos durante los comienzos del Renacimiento europeo; véase B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, París, 1959, 2ª.

³⁷ Observar en todo momento (cómo) “la multiplicidad (es) en la unidad y la unidad (es) en la multiplicidad” (*al-kaṭra fi l-waḥda wa-l-waḥda fi l-kaṭra*): he ahí un principio esencial para el Islam expresado también en el arte; cf. T. BURCKHARDT, *The Art of Islam*, Londres, 1976, capítulo IV. Acerca del punto de vista estético del *‘irfān* (y en concreto de Ibn al-‘Arabī) véase el estudio de J.M. PUERTA VÍLCHEZ, “La belleza del mundo es la Belleza de Dios (El núcleo estético del *‘irfān*)”, cuya primera parte apareció en el número anterior de esta misma revista y cuya segunda entrega incluye el presente volumen. Su autor es uno de los pocos investigadores del pensamiento islámico que, en nuestro país, comienzan a interesarse por Ṣadrā, en relación sobre todo con su psicología, en torno a la cual ha escrito un excelente trabajo en árabe y que, en virtud de lo antes dicho acerca de la dinámica ascensional del ser, apuesta por un crecimiento intensivo del alma y por la prolongación de su vida interna (conforme a la plenificación del deseo: *al-ṣawq*, y al carácter separado, *taḡarrud*, de la imaginación creadora que descifra y proyecta su propio espacio cabe sí) en el mundo “imaginal”, intermedio (*barzajī*) entre lo sensible y lo suprasensible. M. CRUZ HERNÁNDEZ le ha dedicado algunas páginas, quizá discutibles en cuanto a su enfoque último, en el tercer volumen de su *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (Madrid, 1996): “por lejano que resulte a nuestro tiempo, [el lenguaje de Ṣadrā] no debe cegarnos a la hora de su valoración –escribe el profesor español–: no va más allá de las utópicas mitificaciones de una humanidad ideal, sin necesidad de estructura social alguna, ni de una teología de la antropodivinización universal” (p. 733). No acabamos de entender bien semejante alusión. Quizá fuera de mayor interés poner este aspecto de la filosofía ṣadriana en relación con las afirmaciones de Schelling contenidas en sus *Conferencias privadas* de Stuttgart (1810), así como con la idea que contempla a la imaginación (desde Paracelso) en cuanto *Einbildungskraft*. Pero quizá para ello fuera preciso saltar por encima de ciertos prejuicios cartesianos que, a partir de Malebranche y haciendo gala de una sorprendente docilidad, apenas nadie ha cuestionado; véase a este respecto la contribución de J.-L. VIELLARD-BARON recogida en el *Cahier de l’Herne* antes citado (*supra*, nota 9), pp. 88-ss. Más recientemente, R. RAMÓN GUERRERO se ha ocupado también de nuestro filósofo en su libro *Filosofías árabe y judía* (Madrid, 2001), esta vez con notable acierto pese a la brevedad de las páginas que dicho texto le consagra.

sea, axiológicamente, anterior a la multiplicidad, ya que toda multiplicidad participa de, tiende hacia y expresa a su manera la unidad. "Supóngase, en efecto, una multiplicidad que no participe en modo alguno de la unidad. Ni esta multiplicidad tomada como un todo, ni cualquiera de sus diversas partes, será una; cada parte será a su vez una multiplicidad de partes, y así hasta el infinito. Y de esta infinidad de partes cada una, una vez más, será infinitamente múltiple; pues una multiplicidad que no participe en modo alguno de alguna unidad... será infinita", escribe Proclo al comienzo de sus *Elementos de teología* ³⁸.

De ignorarse esto último –o de atenuarse su alcance– podrá afirmarse que el Uno no es sino la causa trascendente de toda multiplicidad, lo que equivaldría a adoptar un enfoque para el que la realidad de aquél sería –parcial o totalmente– distinta de la realidad de lo múltiple. Con ello permaneceríamos en el interior de lo que la escuela de Ibn al-'Arabī llama una comprensión meramente "teológica" o exotérica del *tawhīd*, cuyo objeto es situar a Dios –visto desde sí mismo– allende toda eventual comparación³⁹. La propia idea de causalidad quedaría así, en sentido fuerte, impensada, pues ¿cómo habría lo Uno de dar lugar a lo múltiple sin ser participado por ello⁴⁰? Aunque relativamente necesario en virtud de lo primero –ya que, de admitirse la identificación entre Dios y el Uno⁴¹, forzoso será preservar de algún modo su dignidad–, tal proceder podría además convertirse, de querer ser unilateral, en la premisa de lo que el propio Ibn al-'Arabī entiende por "indisposición espiritual", e incluso en el rudimento de un más o menos claro "dualismo" que haría saltar por los aires el principio mismo del *tawhīd*. Y, sin embargo, ¿cómo evitar pensar que lo-indistintamente-participado –de lo que hemos dicho que es siempre-ya-diversamente-participado o declinado por cada realidad conforme a los límites y al grado de intensidad característicos de cada participación– es, *en otro sentido no disyuntivo*, "imparticipado-en-su-plenitud"⁴²? También podrá no obstante aseverarse, alternativamente –y caso de no obviar esta vez lo antes dicho, siendo así que Proclo no hace con ello más

³⁸ PROCLO, *Elementos de teología*, Buenos Aires, 1965, § 1, p. 23 (traducción de F. De P. Samaranch).

³⁹ Tal es de hecho la perspectiva del *tanzīh* (véase *supra*, nota 22).

⁴⁰ Un mismo "campo ontológico" (*hitat al-wuḥūd*) para la causa y lo causado, dirá Ṣadrā.

⁴¹ Que es una de las constantes del neoplatonismo tanto pagano como cristiano y/o musulmán, con independencia de que se pueda sin embargo, a partir de ahí, o sea, a partir de la identificación de la Deidad (*theotes*) con el Uno, multiplicar el número de los Dioses (*theoi*) en tanto que aspectos de aquélla.

⁴² Ya que en toda participación (*methexis*) hay lo participante, lo participado y lo imparticipado, o, como dice Proclo, lo *metechon*, lo *methekton* y lo *amethekton*, respectivamente.

que prolongar ciertos argumentos del *Parménides* platónico⁴³–, que lo Uno subyace a lo múltiple a la manera de su “substrato”. Pero de no matizar el sentido de esta afirmación, vaga en exceso por excesivamente genérica –o lo que es lo mismo, abstracta aun cuando no carente sin más de verdad, pues la misma vida subyace, en efecto, a la variedad infinita de sus formas–, correríamos el riesgo de hacer de la unidad de lo múltiple algo indiferenciado. O, en otras palabras, podríamos concluir que las diferencias ontológicas son, de suyo, accidentales con respecto al Uno. He ahí una posibilidad que Şadrâ discute también en el *Kitāb al-mašā‘ir*, polemizando con la opinión sostenida por algunos sufíes. Por último, y reconociendo que el Uno es *al mismo tiempo trascendente e inmanente a lo múltiple* –e inmanente a ello en un sentido no genérico o abstracto–, podrá afirmarse que el Uno *se multiplica sin dividirse, serial o monadológicamente, en lo múltiple*. Y o trotanto podría decirse del *ser*, que es considerado, tal y como hemos visto, *único*.

Estas tres hipótesis, de las que las dos primeras son las más extendidas en la historia del pensamiento islámico, difieren visiblemente entre sí. No obstante, desde la última –que es la explorada por Mollâ Şadrâ– pueden comprenderse las razones de las dos primeras, así como puede comprenderse su necesidad siempre y cuando ésta no exceda los parámetros de lo que siendo necesario lo es sólo bajo ciertas condiciones. Añadamos que mientras que la primera pone en juego el enfoque característico del *tawhīd* en su acepción teológica o exotérica, la segunda y la tercera determinan, en cambio, el campo de aplicación del *tawhīd* propiamente “ontológico”, que recibe el nombre de *tawhīd al-wuḥūdī*. Y no será difícil advertir entonces que las nociones de *tawhīd al-wuḥūdī* y de *waḥdat al-wuḥūd* son estrictamente sinónimas.

Examinemos ahora el *Kitāb al-mašā‘ir* de Şadrâ y veámos cómo aborda él esta compleja problemática en discusión con la ontología de Avicena.

*

Nos limitaremos a analizar aquí determinados extractos de sus cuatro primeros *mašā‘ir*, que comprenden los §§ 5-68. Lo haremos dividiendo su con-

⁴³ Diálogo que en su parte final plantea precisamente la necesidad de pensar conjuntamente, por lo que hace al ser, lo uno y lo múltiple, hallándose en tal dualidad (que no dualidad, como lúcidamente diría Corbin) uno de los componentes principales de la doctrina no escrita que Platón habría enseñado en la Academia, de la que únicamente contaríamos con testimonios indirectos pero suficientes de ser correctamente interpretados; sobre esto último véase el extraordinario estudio de H. KRÄMER: *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Venezuela, 1996.

tenido en tres Secciones a través de las cuales procuraremos mostrar cómo Şadr al-Muta'lihîn establece el marco teórico en el que los tres principios antes perfilados –*işālat al-wuḡūd*, *waḥdat al-wuḡūd* y *taşkik*– cobran sentido pese a que la letra del texto no refiera explícitamente a ellos.

Denominaremos a tales secciones como sigue:

- (1) De la realidad, del conocimiento y de la autodeterminación del ser (Sección I).
- (2) De cómo el ser no se sobreañade a la posibilidad lógica (Sección II).
- (3) De la unidad, de la multiplicidad del ser y de la reciprocidad entre el ser y la esencia (Sección III).

Precisaremos mediante el uso de guiones el significado de los fragmentos citados. Anticipemos también que la Sección II se acompañará de un breve Escolio que dedicaremos a explicar, sucintamente, la noción de *taşkik*, central –tal y como hemos apuntado– en la reelaboración şadriana del univocismo *akbarī*.

Sección I

De la realidad, del conocimiento y de la autodeterminación del ser (*Kitāb al-maşā'ir*, §§ 5, 6, 10, 16 y 30)

“*La realidad del ser* [anniyat al-wuḡūd] –escribe Mollâ Şadrâ– *es la más evidente* [aḡlâ] *de entre las cosas en cuanto a su presencia* [ḡuḡūran] *y desvelamiento* [kaşfan]⁴⁴. *Su quiddidad* [māhiyya] *es –en cambio– la más obscura* [ajfāhā] *de todas ellas en cuanto a su concepción e indagación* [taşwaran wa iktināhan]. [Mientras que] *su concepto* [mafhūm] *es –también él– manifiesto* [zuhūran] *y evidente* [waḡūhan]...” (§ 5)⁴⁵.

“*No es posible dar una definición* [ta'rīf] *de ella –o sea, de la realidad del*

⁴⁴ *Anniyya* (*anniyyat* al quedar la *tā' marbūḡa* en estado constructo) es un neologismo de origen incierto, formado presumiblemente (según las reglas morfológicas del árabe y en la época de las primeras traducciones filosóficas) a partir del griego *ón*. Significaría así pues, literalmente, la “sereidad” o “entidad” del ser; esto es, su “realidad” en sentido fuerte (y no la entidad de esto o de aquello), que es como hemos estimado más pertinente traducir dicho término.

⁴⁵ Vertimos aquí *mafhūm* (literalmente, lo que se entiende de algo) por “concepto”, según es ya habitual en la tradición şadriana, que a menudo recurre a la oposición: *mafhūm-e voḡūd* / *ḡaḡīqat-e voḡūd*, es decir, “realidad del ser” (*ḡaḡīqat al-wuḡūd*) / “concepto del ser” (*mafhūm al-wuḡūd*), para distinguir dos órdenes de cosas y dos enfoques de suyo bien diferentes.

ser, añade Şadrâ—,... *pues ésta debería proceder, sea por delimitación [bi-ḥaddin], sea por descripción [bi-rasmin], y si lo primero no es posible en tanto que ella carece de género [ÿins] y de diferencia [faşl]*⁴⁶, *lo segundo tampoco lo es, en tanto que no hay nada que sea tan manifiesto [azhar] ni tan notorio [aşhar] como ella misma; tampoco hay nada que goce, en una u otra forma [bi-şûrat], de paridad [musâwiyya]*” (§ 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 [şuhûd al-ḥuḍûr]*” (§ 30).

Por otra parte, y considerado “*en sí mismo,...* —el ser— *no es sino determinación e individuación [huwiyya... ta‘ayyanan wa taşajjaşan] puesto que por él se individúa todo lo que es individuado [yataşajjaş kullu mutaşajjaş], acontece —o es actualizado— todo lo que acontece [yataḥaşşal kullu mutaḥaşşal] y se determina cada cosa determinada [yata‘ayyan kullu muta‘ayyan]..., autoindividuéndose y autodeterminándose él mismo en virtud de su propia esencia [ḍât]*” (§ 5)⁴⁷. Siendo así que es también “*simple [basî]*” (§ 10, en su comienzo); o, lo que es lo mismo, indivisible, y, por lo tanto, uno, único.

“*La realidad de cada cosa —explica asimismo Şadrâ— no consiste sino en su acto de ser*⁴⁸, *del que se siguen sus correspondientes efectos y virtudes [âṭâra wa aḥkâma]... El ser es —por consiguiente— la realidad [ḥaqīqa] de todo lo que está dotado de realidad [ḥaqīqa], no necesitando de ninguna otra realidad*” a su vez (§ 16).

⁴⁶ Su estudio no puede —es esto lo que viene a decir Şadrâ aquí— circunscribirse a lo lógico: el ser no tiene género, ni tampoco diferencia, o sea, no es un mero predicado.

⁴⁷ Frente a *ḍât*, que significa “esencia”, *māhiyya* significa, literalmente, “quididad”. No obstante, traduciremos asimismo la segunda, en ocasiones, por “esencia”, a fin de subrayar cómo no es sólo ella, para Şadrâ, el correlato lógico de la definición o la respuesta a la pregunta ¿qué es tal cosa?, sino que es, antes bien, una con el ser, o sea, con cada *actus essendi*. Por otra parte, repárese en que el ser es, para Şadrâ, el objeto de la acción instauradora (*ibdā‘*) mediante la que se expresa la voluntad (*irāda*) divina, y sólo en tal sentido autodeterminación. Ésta es, de algún modo, la principal diferencia con respecto al umbral temprano del pensar de Occidente y a lo que E. TRÍAS ha llamado, con toda justicia (en *La edad del espíritu*), lo “indo-griego”, para lo que el ser es “patencia” y no el “efecto” de voluntad alguna. A la vez, la ontología şadrîana otorga a Dios el nombre de Ser en sentido máximo. He ahí quizá, entonces, una cierta ambivalencia fruto de la confluencia de las dos tradiciones que en él convergen: sofiológico-profética (irano-semita) una, y estrictamente filosófica (indo-griega) la otra, por decirlo nuevamente con Trías.

⁴⁸ Sobre el carácter activo del ser (y la noción de *taḥaqquq al-wuḥūd*) nos hemos pronunciado ya (véase *supra*, nota 18). Es esto lo que —siguiendo a Corbin— nos lleva a traducir aquí *wuḥūd* por “acto de ser”, y no simplemente por “ser”. El contexto justifica, creemos, tal decisión.

Hasta aquí los textos sobre los que quisiéramos 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 (*wuṣūḍ wa māhiyya*), y que había considerado a la primera cuasi 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 posibilidad⁴⁹. 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, oscurece el vínculo esencial que es preciso observar entre la actividad del ser y su determinación *in concreto*, lo que de inmediato habrá de conducirnos a la siguiente Sección, ya que es ese mismo vínculo el que interesa a Ṣadrâ.

Sección II

De cómo el ser no se sobreañade a la posibilidad lógica (*Ibid.*, §§ 10, 13 y 19).

“... *El ser del que se dice que es accidental* [‘araḍī] *con respecto a los existentes* [mawṣūḍāt] –escribe Ṣadrâ–, *en tanto que es una abstracción* [intizâ‘] *operada por el pensamiento, no es el ser real...*” (§ 10); o lo que es lo mismo, no debe confundirse, en cuanto tal, con la realidad del ser, que, siendo como hemos visto el principio de toda determinación concreta, no puede quererse, por lo mismo, accidental. “¿Cómo –es, pues, que el ser– *es uno* [ittahada] *con ellas* –o sea, con las quiddidades, viene a preguntarse nuestro filósofo–, *y ellas verdaderas con respecto a él en lo externo* [fī’l-jāriy], *mientras que para el pensar* [fī’l-ḍihn] *que abstrae* –o analiza– [taḥlīl] *su*

⁴⁹ Avicena considera, en efecto, que la existencia es un concomitante “no necesario” (*lawāḥiq*) de la esencia, aunque no dice que sea un mero “accidente” (‘araḍ) suyo. He ahí, sin duda, una sutil distinción cuyos motivos –se ha dicho a veces– serán, quizá, únicamente lógicos, pero que, a decir verdad, no deja de ser, ontológicamente, muy arriesgada. Parece ser, por otra parte, que la propia tradición *maššā’ī* la interpretó en este segundo sentido, lo que explica la cautela y el vocabulario que emplea Ṣadrâ en este y otros textos. Sobre el problema de lo que puede y no puede atribuirse a Avicena, así como sobre el problema adyacente de la *Wirkungsgeschichte* de tal distinción, véase CRUZ HERNÁNDEZ, “La distinción aviceniana de la esencia y de la existencia y su interpretación por la filosofía occidental”, en AA.VV., *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Barcelona, 1954, vol. I, pp. 331-347. Y, en general sobre la metafísica aviceniana, el muy completo estudio de R. RAMÓN GUERRERO: “Sobre el objeto de la metafísica según Avicena”, *Cuadernos de Pensamiento de la Fundación Universitaria Española*, 10, 1996, pp. 59-75.

concepto [mafhūm], es –o puede quererse, en cambio– *accidental?*” (§ 13).

De lo que podemos inferir que “*es de lo que acompaña a las quiddades como un añadido* [inḍimām] *o como su consideración* [i’tibār] –según defienden, por el contrario, algunos filósofos– *de lo que depende* –antes bien, o a diferencia de lo que piensan ellos– *su realidad...*” (§ 19). He aquí explicado, pues, el principio de la prioridad (*iṣāla*) del ser sobre la quiddidad⁵⁰.

Recuérdese asimismo que Avicena había introducido la distinción (*ta’ajjur*) entre ambos términos (*wuḥūd wa māhiyya*)⁵¹ a fin de justificar la distancia (*infikāk*) que según él es imprescindible observar entre el Ser Necesario (*wāyib*) y los seres posibles (*mumkināt*), o sea, entre Dios y sus criaturas. En el primero esencia (*māhiyya*) y existencia (*wuḥūd*) coincidirían; no así en los segundos, que recibirían de aquél su existencia. Ṣadr al-Muta’llihīn no acepta, por su parte, el doble retardo ontológico establecido entre ambos planos⁵². Y ello nos permitirá comprender por qué los principios de *iṣālat al-wuḥūd* y de *waḥdat al-wuḥūd* están para él íntimamente relacionados⁵³.

¿Mas qué ocurriría si, una vez establecido que el ser no es un “concomitante no necesario” de la esencia –como dice en cambio Avicena–, considerásemos que es ésta –y por consiguiente las quiddades, si prefiere emplearse este término– la que requiere –las que requieren– un tratamiento accidental? Permaneceríamos sin duda –como han hecho muchos sufíes– en la óptica de la “unidad del ser” (*waḥdat al-wuḥūd*), pero ignoraríamos cuáles son las condiciones de su determinación *in singularibus*, es decir, en la esfe-

⁵⁰ Si el ser únicamente cualificara en términos actuales a la esencia, ¿cuál sería la diferencia entre lo lógico y lo óntico, siendo así que en ambos casos la posibilidad podría ser (y es de hecho) actualizada?, viene a preguntarse Ṣadrā en el § 22.

⁵¹ Distinción que está ya, no obstante, en al-Fārābī, en Boecio, que distingue entre el *esse* con valor existencial y el *id quod est*, y antes, de algún modo, en Aristóteles, quien por su parte atribuye un doble sentido a la entidad (*ousia*): qué es (*ti estin*) y que es (*hoti estin*).

⁵² Véase lo ya dicho (*supra*, nota 40) acerca de la causa y de lo causado (es decir, acerca de su reciprocidad y distinción en lo mismo).

⁵³ Del ser así entendido (en función de ambos) participa todo indistintamente, y se trata, precisa Ṣadrā, de una “participación” (*iṣtirāk*) relativa al “sentido” (*ma’ nawī*), y no puramente “verbal” (*lafẓī*); o sea, “real” y no aparente o simplemente “homónima” (a diferencia de lo que sostendrá, contra Ṣadrā, la escuela de Raḥab ‘Ali-ye Tabrizi). Proponemos pues traducir así (por “participación real”) la noción de *iṣtirāk al-ma’ nawī*. Anticipémonos a posibles objeciones señalando que ese y no otro es precisamente el sentido que reviste el adjetivo *ma’ nawī* en el conocido *ḥadīṯ* (muy valorado por la tradición ṣī’ita) sobre los siete niveles hermenéuticos del Corán, donde se opone término a término, por decirlo así, a *zāhirī*: sólo el profeta conoce el contenido “real” (*ma’ nawī*) del Libro (es decir, su “sentido” en profundidad), mientras que nosotros conocemos únicamente su contenido “aparente” (*zāhirī*), reza la tradición profética del Islam.

ra de lo múltiple, que no es distinta –tanto menos opuesta entonces, pese a que quepa hablar de una relativa asimetría entre ambas, como veremos– a la circunscrita por su unidad. De ahí, precisamente, que Šadrâ haya discutido con vigor esta opción “monista”, incorporando a los dos principios hasta aquí mencionados (*išâlat al-wuġūd* y *wahdat al-wuġūd*) un tercer principio, a saber: el del *taškik* u “oscilación” ontológica, del que a continuación nos ocuparemos con algún detenimiento⁵⁴.

Escolio

En torno a la noción de *taškik*

“De acuerdo con Šadrâ –escribe el profesor Āštyâni–, *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 [marâteb-e mote‘adede-ye motekaser] en virtud del taškik*”⁵⁵. Y es que así como el ser no es para Šadrâ accidental, tampoco lo son para él las esencias; opción, ésta, que resultaría de invertir el planteamiento del problema conservando su estructura. Cada esencia o quiddidad 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 conviene⁵⁶– 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 *taškik* 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 “*taškik es interpretado en la escuela de Mullâ Šadrâ* –comenta por su parte Seyyed Ḥossein Naṣr– *entendiendo por él que un único universal es predicable en grados diferentes de sus particulares... Pero*

⁵⁴ La profesora Ch. Bonmariage de la Universidad de Lovaina es –aparte de Ch. Jambet– quien más y mejor se ha ocupado de él en nuestros días; su contribución al World Congress on Mullâ Šadrâ celebrado en Teherán en la primavera de 1999 aparecerá próximamente publicada al editarse las *Actas* del mismo.

⁵⁵ S.Y. ĀŠTYĀNI, *op. cit.*, p. 26 (NT).

⁵⁶ Lo hemos sugerido ya (*supra*, nota 34) al mencionar a Sohrawardi en el contexto de la metafísica persa de la luz, de la que la realidad (sensible y suprasensible, bien que sobre las limitaciones de la primera se evidenciaría la impronta del no-ser) no es sino la manifestación.

si sopesamos el concepto de taškīk –añade– descubriremos que no hay uno sino dos tipos de gradación. La primera sería aquella por la que lo que causa la diferencia gradual de lo que participa 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 sí es, en ambos casos, la numeralidad. Y ello es también aplicable a la luz. Este tipo de gradación –continúa– es denominada taškīk jāssī 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 taškīk recibe el nombre de taškīk ‘āmmī 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 B es la propia realidad de la existencia, o sea, lo mismo que las une. Y esta es –concluye Naṣr– la base de la doctrina acerca de la unidad del ser, que corona la metafísica de Mullā Ṣadrā”⁵⁷.

Extraigamos ahora las consecuencias que se siguen de la complementariedad de los tres principios descritos: *iṣālat al-wuḥūd*, *waḥdat al-wuḥūd* y *taškīk*.

Sección III

De la unidad, de la multiplicidad del ser y de la reciprocidad entre el ser y la esencia (*Ibid.*, §§ 12, 14, 24, 51, 52, 53 y 55)

“La realidad del ser –escribe Ṣadrā– no incluye a todas las cosas existentes al modo en que el concepto universal [ma’nī al-kullī] comprende las realidades parciales...” (§ 12). Dicho de otro modo: *“autodeterminándose –según lo antes dicho–, la realidad del ser comprende realidades diferencia-*

⁵⁷ S.H. NAṢR, *Ṣadr al-Dīn Ṣīrāzī and his Transcendent Theosophy*, pp. 107-108 (NT).

das [mujtalafat al-ḥaqā'iq] en virtud de la diferenciación de las esencias –o quididades–, cada una de las cuales es una [muttaḥida] con respecto a un cierto grado [martaba] y a un cierto plano [daraʿa] del ser” (§ 14).

“... A menos que la esencia [māhiyya] sea una con el acto de ser [muttaḥidat bi-l-wuḥūd], 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 su parte, los filósofos maššā'iyūn; o a menos que sea ella lo accidentalmente sobreañadido al ser, conforme a lo que a su vez proclaman ciertos sufíes –subraya Ṣadrā–, 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 [qābilat]. [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– [kawn] 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 propia de una –auténtica– unión [ittihādiyya], y no la de una [mera] conjunción [irtibāṭiyya]...” de dos realidades diferentes (§§ 51-52).

Parentemente, “... el ser debe ser puesto –por lo tanto– antes o después de la esencia [māhiyya] –explica Ṣadrā 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 primera... 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 [jāriyan] 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)⁵⁸.

⁵⁸ De no admitirse tal reciprocidad, ni siquiera sería posible establecer juicios predicativos, comenta Ṣadrā en el § 23. Cuando decimos “Zayd es tal cosa”, reunimos en el plano de la existencia dos conceptos diferentes. Si pusiéramos el acento sobre las quididades y las abstrayéramos del acto de ser que las une (o sea, si considerásemos sólo lo que Zayd es, de un lado, y a Zayd mismo, de otro), la reunión predicativa no tendría lugar, o lo que es lo mismo, no podría deducirse de la diferenciación de las quididades (Zayd, tal cosa). Haría falta, en efec-

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 Sadrâ, dos nombres diferentes que designan la misma cosa: *uno en cuanto a su realidad, el ser se autodetermina 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 instauro desde sí lo 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 ontológicas⁵⁹.

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 (permitásenos 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 quiere radicalmente activa, esto es, infinitiva, no siendo él un mero accidente, ni tampoco, en definitiva, la mera existencia actual de las cosas.*

*

Hemos mencionado antes la teoría *akbarî* de los Nombres divinos, y hemos señalado que en ella está ya, implícitamente, la noción de *taškîk*. En efecto, tales Nombres “*remiten a un mismo Denominado –escribe Corbin–, pero cada uno se refiere a una determinación esencial, diferente de las demás; es por esta individuación por la que cada nombre remite al Dios que se revela a y mediante la Imaginación teofánica. Detenerse en la pluralidad [de los Nombres] es quedarse con los Nombres divinos y con los Nombres del mundo. Detenerse en la unidad del Denominado es quedarse con el Ser divino bajo el aspecto de su Sí (dāt) independientemente del mundo y de las relaciones de sus Nombres con los Nombres del mundo. Pero las dos estaciones –o moradas– son igualmente necesarias y están recíprocamente condicionadas. Rechazar la primera es olvidar que el Ser divino sólo se revela a nosotros en las configuraciones de la Imaginación teofánica... Pero eludir la*

to, algo más. Si, por el contrario, considerásemos a las quiddidades supérfluas con respecto a ese algo más, no sería posible pensar sino la unidad que la predicación enuncia, y no sus términos. He aquí una transposición lógica de lo que venimos comentando acerca de lo uno y de lo múltiple.

⁵⁹ Cf. H. CORBIN, notas a las *Ta'liqāt (Glosas)* de ŠADRÂ al *Kitâb hikmat al-išrâq* de SOHRAVARDI, Lagrase, 1986, p. 447, nota a.

segunda es no percibir la unidad en la pluralidad"⁶⁰.

Para terminar, permitasenos sugerir que el "univocismo monadológico" de Šadr al-Muta'lihīn –llamémoslo así– no sólo continúa a su manera ciertas ideas de Ibn al-'Arabī, sino que también prolonga una vieja tradición neoplatónica presente, así pues, en la obra del Šayj al-Akbar y en la del Šayj al-Išrāq. Con todo, neoplatónica no significa, necesariamente, plotiniana. Se trata, en este caso, de un adjetivo que alude más bien al pensamiento y la obra de Proclo. Como nota J. Trouillard, "*mientras que para Plotino lo real estaba dividido en órdenes jerarquizados, del Uno a la materia, en la obra de Proclo se dibuja otra tendencia. Y ésta nos lleva a considerar todos los órdenes, incluso los últimos, como radios inmediatamente nacientes del centro universal. Todos devienen modos, no iguales, sino directos, del Uno. Dicho de otra manera, mientras que en el Alejandrino la división en sólo ascendente o descendente, en el Liciano está compensada por una distribución circular. Tal es la teoría de las series, que inserta todo ser o todo carácter en una cadena cuyo origen es una autodeterminación de la Unidad. Este origen, que es comunicación plena del Uno, capaz de diferenciarse y de expresarse según la ley que a sí misma se ha dado, es llamada por Proclo, a partir de Siriano, hénada (henás). Desde esta perspectiva, todo se sumerge en el Uno [divino] y todo parte de él, según su propio modo. Emanación y conversión se cumplen en el interior de cada serie y dentro de cada participante intrínseco (autotelés) de cada serie... El Uno no establece sino henádes, 'hénadas', es decir, unidades [divinas], que, por una parte, gozan de la simplicidad pura y, por otra, se dan a sí mismas los caracteres seriales que constituirán, progresivamente, la infinita variedad de las cosas. Así, las hénadas no serían producciones, sino 'manifestaciones' (ekphánseis) [del Uno]... En este sentido, la emanación no parte [directamente] del Uno, sino de los dioses que le están unidos, como centros secundarios al centro principal*"⁶¹.

Sea entonces la fórmula: $1 \times 1(a) \times 1(b) \times 1(c) \dots \times 1(n)$ ⁶². Lo que no equivale sin más a decir, por retomar una célebre imagen, que el centro de la circunferencia esté contenido en cada punto de su periferia, sino que cada punto

⁶⁰ H. CORBIN, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, pp. 224-225 (traducción de A. López Tobajas y M. Tabuyo).

⁶¹ J. TROUILLARD, "El neoplatonismo", art. sobre "Proclo", en B. PARAIN, (ed.), *Historia de la filosofía*, Madrid, 1972, vol. 3 (*Del mundo romano al Islam medieval*), pp. 126-ss. (traducción de P. Muñoz, J. M^a. Álvarez & P. López Máñez).

⁶² En *Le paradoxe du monothéisme* (pp. 21-ss.) CORBIN escribe siguiendo a Ruzbehān, espiritual persa que hemos mencionado a propósito de Ibn al-'Arabī y de Šadrā (cf. *supra*, n. 4): $1 \times 1 \times 1$, etc., para distinguir la multiplicación no-aritmética del Uno de la multiplicidad de los muchos: $1 + 1 + 1$, etc. No tratamos aquí más que de precisar dicha fórmula.

de la periferia es, *al mismo tiempo*, el centro de una nueva circunferencia, y así al infinito⁶³.

Ahora bien, digamos asimismo que pese a que el ser comunica su “unidad” y su “simplicidad” *cada vez de un modo distinto*, no comunica sin embargo –al menos no plena o absolutamente, y esto es algo que todos los filósofos y gnósticos musulmanes comparten– su “unicidad”, albergando cabe sí ése su indisponible e incomparable secreto (*sirr*). Esta es precisamente la razón por la que cabe distinguir, como hace Ibn al-‘Arabī, entre la *aḥadiyya* y la *wāḥidiyya* divinas, o lo que es lo mismo, entre la “Unicidad” (a Él restringida en su exclusividad) y la “Unidad” de (todo en) Dios⁶⁴. Con respecto a la primera, sólo es posible afirmar –viene a indicarnos Ṣadrâ recordándonos la letra de una aleya coránica– que “*los rostros se inclinan ante el Viviente, el Subsistente [al-Ḥayy, al-Qayyūm]*”⁶⁵. La “teología negativa” (*tanzīh*) comienza, en efecto, allí donde concluye el camino recorrido por la “teología positiva” (*tašbīh*), que no puede quererse ilimitado. Ambas son, en suma, los dos aspectos de una misma realidad, no variando de una a otra el objeto, sino el enfoque.

Verdad es, por lo demás, que, en el marco de la filosofía islámica postavicieniana, el problema de la *aḥadiyya* divina no fue explorado –al menos no lo fue exhaustivamente– por Ṣadr al-Muta’lihīn. Y quizá no por azar⁶⁶. Fue

⁶³ De lo primero ofrece algunos ejemplos ḤAYDAR-E ĀMOLI en su *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, donde indaga el reflejarse del Uno en el espejo de los muchos. Lo segundo es lo que interpreta, en cambio, Ibn al-‘Arabī en sus *Futūḥāt*; cf. A. BAUSANI, “Note su alcuni aspetti ‘scientifici’ delle *Futūḥāt* di Ibn ‘Arabī”, *Revista degli Studi Orientali*, 52, 1978, pp. 199-215. Y, por cierto también, de algún modo, Böhme frente a Eckhart, cuando éste, a diferencia de Alain de Lille (que hace coincidir a Dios con la circunferencia), Miguel Escoto (que opta por la interpretación inversa) o Alejandro de Halles (que concilia ambas), interpreta la célebre sentencia según la cual “*Deus es sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*”, en función de aquella otra que dice: “*Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae quot puncta*” pero contentándose con subsumir las diferencias en lo Mismo, o con abstraerlas, a la hora de contemplar lo Mismo a través suyo (cual si toda determinación fuera siempre *negatio* y no, como en Böhme, *positio*); véanse a este respecto la Introducción y el Epílogo de P. LUCENTINI al *Libro de los veinticuatro filósofos* (Madrid, 2000), que fue la vía por la que tales reflexiones llegaron a Occidente y el estudio de CORBIN antes referido: *Le paradoxe du monothéisme*, pp. 213-ss.

⁶⁴ Siguiendo las oportunas indicaciones de P. BENEITO, traducimos ambos términos, así pues, al revés de cómo es ello habitual; cf. en este sentido su edición de la obra de IBN AL-‘ARABĪ sobre los Nombres divinos, que ya hemos citado con anterioridad, p. 354.

⁶⁵ *Corán*, 20:111 (NT); citado por ṢADRĀ en el § 14, al final de segundo *maš‘ar*.

⁶⁶ Bástenos con señalar rápidamente que, próximo en cierto modo a Proclo en lo que hace al estudio de lo Uno y de lo Múltiple, Ṣadrâ se inscribe en cambio, en lo tocante a las relaciones entre el Ser y el Uno, en la línea neoplatónica preludiada por el medioplatonismo de

otro eminente pensador, el también iraní Raḡab ‘Alī-ye Tabrizi –que abandonó este mundo en torno a la misma fecha en que Spinoza publicaba su *Tratado teológico político* y veían la luz los *Pensamientos* de Pascal–, quien más se ocupó de él y legó su enseñanza a sus discípulos, entre los cuales destacó Qâzi Sa‘îd-e Qommi. Con todo, el propio Şadrâ no dejó de tomarlo en consideración, según hemos visto, y este es el motivo por el que puede decirse que su obra nos da a pensar –entre otras muchas– cuatro cosas distintas y no únicamente tres, a saber:

- (1) *La diferencia-límite axiológica que coexiste en el seno de la unidad del ser.*
- (2) *La unidad subyacente a sus diferentes modalidades expresivas.*
- (3) *La multiplicidad de sus diferentes expresiones modales.*
- (4) *Y el doble estatuto, posicional e intensivo, de la diferencia de cada diferencia.*

Cuatro cosas que, bien mirado, no son sino la misma, puesto que, *diciéndose a la vez unívoca* (2) *y analógicamente* (3, y a partir de ahí 4), *el ser se*

Plutarco y de Numenio y consagrada por Porfirio, para quien el Uno se identifica con el Ser. No se trata, *tout court*, de una objeción a Plotino (para quien el Uno está más allá del Ser), sino de una reacentuación diversa de lo mismo y de un importante contraste que muestra la riqueza de matices de la tradición neoplatónica, si bien no podemos detenernos aquí sobre este asunto. Otroutanto puede decirse de Şadrâ con respecto al pensamiento islámico, que trata siempre de no olvidar la trascendencia divina. Lo que se retrae en lo abscondito y permanece para nosotros oculto en virtud de su dignidad y de su eminencia no es –aquí– nada “más allá” del ser, sino el Ser mismo en tanto que él es susceptible de una división ternaria. Hay en efecto, por una parte, el Ser Absoluto (*al-wuḡūd al-muḡlaq*) “con condición negativa” (*bi-ḡarti-lā*), o sea, no semejante a nada. Pero hay también, por encima de él, el Ser Absoluto radicalmente “incondicionado” (esto es, desprovisto de condición alguna positiva y/o negativa: *lā bi-ḡart*), así como, por debajo de él y por último, el Ser Absoluto manifiesto en su “despliegue” (*al-wuḡūd al-munbasit al-muḡlaq*). Hay, pues, tres *dimensiones internas* al Ser: una que lo afirma, otra que lo niega frente a toda eventual afirmación y otra que ni lo niega ni lo afirma, sino que simplemente lo abandona a lo que él sea visto desde sí, de lo cual nada podemos ni afirmar ni negar. Y lo que le interesa a Şadrâ frente a Avicena es, ante todo, precisar el orden expresivo de la *complicatio Dei* que corresponde al *wuḡūd al-munbasit al-muḡlaq*. Sobre lo antes dicho acerca de la interpretación porfiriana del ser véase el trabajo de P. HADOT, “Dieu comme acte d’être dans le néoplatonisme”, *Études Augustiniennes*, Paris, 1978, pp. 57-63. El esfuerzo neoplatónico por pensar al Uno más allá del ser obedece, en fin, tanto al deseo de evitar asimilarlo a un ente como al de evitar, por lo mismo (lo cual no siempre se comprende), situarlo, en tanto que un ente más, aparte de los restantes entes (cf. al respecto el inteligente análisis de Ch. JAMBET en *La grande résurrection d’Alamût*, Lagrasse, 1990, pp. 139-ss). Şadrâ persigue esto mismo (ambas cosas) por otra vía.

dice también asimétrica aunque no equívocamente de Dios y de sus criaturas (1)⁶⁷.

*

Un solo clamor para el múltiple de mil voces, pues. Una misma luz infinitamente reflejada en lo vario.

¿Mas qué custodia, indisponible, el otro lado de tales espejos? ¿Qué convenir que cifra contemplado desde sí? He ahí la pregunta. Y he ahí que quizá ésta no tenga –para nosotros– respuesta. Lo que no significa que no la tenga o que ella no esté respondida de antemano. Aunque para nosotros sea, por extrema, inaudible⁶⁸.

⁶⁷ Sea E la existencia, U la unidad en tanto que principio o en sentido máximo, D la diferencia en tanto que principio correlativo de ésta, u tal o cual unidad *in concreto* y d tal o cual diferencia *in concreto*. A partir del principio general $E(x) = \Lambda x (x \in U \wedge x \in D)$, que no es sino una variante del principio platónico según el cual $E(x) = \Lambda x (x \in U \wedge x \in \bar{U})$ (cf. H. KRÄMER, *op. cit.*, pp. 227-ss., donde \bar{U} representa la Multiplicidad como principio y \in la relación de participación de todo ser = x en lo Uno y en lo Múltiple), podrán fácilmente establecerse, conforme a la cuádruple división antes mencionada, los siguientes cuatro principios: 1) $\Lambda u (u \in U \wedge u \neq U)$, o también: $U > u$ (es decir, toda unidad es tal que participa de la Unidad siendo en última instancia distinta de ella, o lo que es lo mismo: la Unidad en sentido máximo es mayor que toda unidad concreta); 2) $\Lambda d [d = d(U)]$ (o sea, toda diferencia en lo concreto no es más que una determinación diferencial de la propia Unidad); 3) $\Lambda u [u = d(U)]$ (esto es: toda unidad concreta no es, a su vez y por lo mismo, más que una diferencia de lo Uno); y 4) $\Lambda x [x = d(D(U))]$ (es decir, todo cuanto es es una diferencia inscrita en el régimen de diferenciación de U , o una diferencia de su Diferencia).

⁶⁸ Ibn al-'Arabí dirá que tal instancia, del todo velada para nosotros, no es ni siquiera, en puridad, objeto del rezo (aunque haya de serlo de la piedad) de los hombres, que debe dirigirse hacia sus teofanías. Hacia ellas tiende intensivamente el ser para Šadrâ, cuya ontología precisa, de ese modo, el arco del retorno (*ma'âd, reditus, epistrophé*) que la realidad toda cumple en la dirección de lo que –incognoscible en un sentido a la par que manifiesto en otro– se expresa en la pluralidad de los mundos albergando su secreto cabe sí.